

25



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



KASTİLYA

(bk. CERÎD).

KASTİLYA

İspanya’da tarihî bir bölge ve burada kurulan krallık.

Kastilya (Kaştâle) İber yarımadasının orta kesiminde, batıdan doğuya doğru uzanan Sierra de Gredos ve Sierra de Guadarrama dağlarının birbirinden ayırdığı iki iç platodan (Kuzey ve Güney Meseta) oluşmuştur. Bu coğrafî bölgeler, aynı zamanda kuzeydeki tarihî Eski Kastilya (Castilla la Vieja) ve güneydeki Yeni Kastilya (Castilla la Nueva) siyasî bölgelerini de teşkil eder (bk. İSPANYA). Latince castrum (castellum “kale, şato”) kelimesinden gelen Kastilya adı, İspanyolca’da “çok sayıda kale” mânasını taşıyan castillosun çoğulu olarak castilla şeklinde ifade edilmekte ve Arap kaynaklarında da bölgeye bu anlam gözetilerek bazan el-Kılâ‘, genelde ise asıl adıyla Kaştâle / Kaştîle / Kaştîliye denildiği görülmektedir. Söz konusu kaleler, Endülüs Emevî Devleti’nin kurulmasından sonra Arap akınlarına karşı koymak amacıyla sınır bölgelerine yapılan istihkâm ve kalelerdir; bir kısmının tarihçesi Roma dönemine kadar gider.

IX. yüzyılda merkezi Burgos olmak üzere bir kontluk olarak kurulan Kastilya bir süre Leon Krallığı’na bağlı kalmış, X. yüzyılın ortalarında Fernan Gonzales liderliğinde bağımsızlığını ilân etmiştir; ancak uzun süre hem Leon, Aragon ve Navarra (Neberre) krallıklarının hem de Endülüs Emevîleri’nin saldırılarından kurtulamamıştır. Kont Fernan Gonzales, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman’a karşı oluşturulan Leon Kralı II. Ramiro başkanlığındaki hıristiyan ittifakı içerisinde yer aldı ve İslâm ordusunun Simancas savaşı adıyla tarihe geçen ağır yenilgisinde önemli rol oynadı (939). II. Ramiro’nun 951’de ölümünün ardından kuzeydeki hıristiyan krallıkları arasında ortaya çıkan ihtilâflardan yararlanan III. Abdurrahman hıristiyan topraklarına akınları sıklaştırdı ve müslüman kuvvetleri, II. Ramiro’nun yerine geçen III. Ordono’yu Temmuz 955’te Kastilya’da ağır bir yenilgiye uğrattı. Ancak III. Abdurrahman’ın vefatından sonra yine diğer krallıklarla ittifak kurarak İslâm topraklarına saldıran Fernan Gonzales, II. Hakem’in orduları karşısında barış istemek zorunda kaldı (963). 997 yılında İbn Ebû Âmir el-Mansûr, Santiago şehrini kuşatıp ağır şekilde tahrip etti. Üç yıl sonra da üzerine gelen Kastilya-

Navarra-Leon müttefik kuvvetleri karşısında başlangıçta mağlûp duruma düşmekle birlikte uyguladığı taktiklerle galip gelmeyi başardı. Arkasından Mansûr'a boyun eğen Kastilya Kralı Sancho Kurtuba'ya (Cordoba) geldi ve görkemli bir törenle karşılanarak kendisine hil'at giydirilip değerli hediyeler verildi.

1026'da Kastilya'yı topraklarına katmış olan Navarra Krallığı 1035'te Aragon ve Kastilya diye ikiye ayrıldı. Mülûkü't-tavâif döneminde hıristiyan krallıkları müslümanlara karşı ittifak içerisinde olmakla birlikte kendi aralarında mücadele halinde idiler. Kastilya Kralı I. Fernando, önce Leon'u topraklarına katarak Kuzey İspanya'nın en güçlü devleti durumuna geldi; arkasından 1057 yılında Batalyevs'teki (Badajoz) Eftasîler'i ve 1062'de de Tuleytula'daki (Toledo) Zünnûnîler'le İşbîliye'deki (Sevilla) Abbâdîler'i haraca bağladı. 1085 yılında ise Kastilya Kralı VI. Alfonso, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı zaptederek o güne kadar müslümanlara indirilen en ağır darbeyi vurdu. Ancak ertesi yıl Endülüs'e geçen Murâbıt Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn karşısında verdiği Zellâka (Sagrajos) Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğradı. 1108'de Kastilya orduları Murâbıtlar karşısında Uclés (Uklic) önlerinde bir defa daha mağlûp oldu. 1109'da bizzat Tuleytula üzerine yürüyen Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn, Kastilya topraklarındaki Madrid ve diğer bazı şehirleri ele geçirdiyse de Tuleytula'yı alamadı. Murâbıtlar'ın 1147'de yıkılışının ardından Endülüs'ün siyasî birliğinin bozulmasından istifade eden Kastilya Krallığı aynı yıl Aragon, Piza ve Cenovalılar'dan oluşturduğu bir Haçlı ordusuyla Meriye'yi (Almaria) ele geçirdi.

Murâbıtlar'dan sonra Endülüs'e hâkim olan Muvahhidler, birçok şehri kontrolleri altına almayı başardıkları gibi 1172'de Kastilya Krallığı'nın himayesinde bulunan İbn Merdenîş'i mağlûp ettiler. Muvahhid ordusunun Kuzey Afrika'ya dönmesinden faydalanan Portekizliler 1189'da Fransız, Alman ve İngilizler'in de katıldığı bir Haçlı ordusuyla Şilb'i (Silves) ele geçirirken Kastilya Kralı VIII. Alfonso da İşbîliye ve Kurtuba'nın kuzeyindeki bazı kaleleri aldı. Bu gelişmeler üzerine yeniden Endülüs'e geçen Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr, 1195 yılında Kurtuba'nın kuzeyindeki Erek (Alarcos) mevkiinde Kastilya kuvvetlerine karşı parlak bir zafer kazandı; Tuleytula'yı da kuşattı, fakat bir sonuç elde edemedi. Endülüs'te müslümanların yeniden inisiyatifi ele geçirmeleri

ihtimaline karşı Papa III. Innocent'in çağrısıyla oluşturulan büyük Haçlı ordusuna Kastilya Kralı VIII. Alfonso öncülük etmekteydi. Bu ordu, 16 Temmuz 1212'de yapılan İkāb (Las Navas de Tolosa) savaşında Muvahhidî ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. III. Fernando 1236'da Kurtuba'yı, 1246'da Ceyyân (Jaen) ve Arcûne'yi (Arjona) aldı.

Kastilya'nın küçük bir kontluktan güçlü bir krallık haline gelmesi, İspanya'nın müslümanlardan geri alınmasını amaçlayan "reconquista" hareketi açısından büyük önem taşır. Sekiz asır boyunca Endülüs müslümanlarına karşı açılan seferlere hemen daima Kastilya Krallığı öncülük etmiş, Kraliçe Izabella ile (Isabelle de Castilla) Aragon Kralı II. Fernando'nun (Ferdinand d'Aragon) evlenmesi (1469) üzerine İspanyol birliğinin gerçekleşmesinden önceki bir buçuk asırda ise mücadeleyi tek başına sürdürmüştür. 1462'de Endülüs müslümanlarının Kuzey Afrika ile irtibat sağladıkları yegâne nokta olan Cebelitârık'ı zapteden Kastilya Krallığı, Aragon'la birleştikten sonra daha da güçlenerek 1489 yılına kadar Gırnata Nasrî Emîrliği'nin (Benî Ahmer) başşehri dışında el-Hâme (Alhama), Runde (Ronda), Levşe (Loja), Mâleka (Malaga), Beyyâse (Baeza) ve Meriye gibi belli başlı şehirlerini ele geçirdi; 1492'de de Gırnata'yı teslim alarak Endülüs'teki müslüman hâkimiyetine son verdi. 1512'de Navarra Devleti'ni yıkan Kastilya, İspanya'nın yegâne hâkim gücü haline geldi ve 1561'de Madrid'i yeni İspanyol Krallığı'nın resmî başşehri ilân etti.

Dinî ve siyasî açıdan en şiddetli Arap düşmanı olan ve İspanya'nın müslümanlardan geri alınmasında başrol oynayan Kastilya kralları Endülüs kültür ve sanatının en büyük dostu ve hayranı idiler. Özellikle âlim, filozof, şair ve mûsikişinas kişiliğiyle tanınan, çeşitli eserlerin sahibi Bilge (el Sabio) X. Alfonso ve Zalim (el Cruel) I. Pedro başta olmak üzere bütün Kastilya krallarının saraylarında müslüman âlimler ve sanatçılar bulunuyordu. Gırnata'dan getirttiği mimar ve ustalara Muvahhidler döneminde yapımına başlanan Sevilla Alkazarı'nı (el-Kasr) tamamlatan ve bu sarayın çeşitli yerlerine "Sultan Don Pedro"ya hayır duada bulunan Arapça kitâbeler koyduracak kadar Endülüs sanatı hayranı olan I. Pedro'nun, Nasrî elçisi sıfatıyla İşbîliye'ye gelen tarihçi İbn Haldûn'u yanında alıkoyabilmek için çok uğraştığı bilinmektedir. Endülüs tarihi

boyunca Kastallî, Kastallânî ve Kaştîlî şeklinde Kastilya nisbeleri taşıyan birçok ünlü kişi yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1965, s. 169, 183, 188, 218, 234, 241; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Târîḫu'l-İsbâniyyeti'l-İslâmiyye (nşr. É. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 66, 69, 80, 159, 181, 235, 243, 309, 322 vd.; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 27, 288, 345, 416, 483; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 234, 330, 354, 365, 384, 428; IV, 354 vd., 472, 512, 514 vd.; É Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950, I, 116-117, 204, 322, 325; II, 53, 64, 73, 176, 244, 256, 283; III, 61; M.C. de Val, Teoria de Castiyya la Nueva, Madrid 1969; Nuevo Atlas de España, Madrid 1969; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 187, 189, 190, 195; L. P. Harvey, Islamic Spain 1250 to 1500, Chicago 1992, s. 68-69, 190, 207 vd.; Receb M. Abdülhalîm, el-ʿAlâḳāt beyne'l-Endelüsi'l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Naṣrâniyye fî ʿaṣri Benî Ümeyye ve mülûki'ṭ-ṭavâʾif, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye), s. 203-210, 250-256, 304 vd.

Thomas b. Irvıng

KASUMOVİÇ, İsmet

(1948-1995)

Boşnak asıllı âlim.

19 Temmuz 1948'de Travnik (Bosna-Hersek) yakınındaki Pode köyünde doğdu. Orta öğrenimini Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde, yüksek öğrenimini Küveyt Üniversitesi Arap Dili ve Pedagoji Bölümü'nde tamamladı. 1973'te Bosna-Hersek'e dönerek Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde ders verdi. 1976'da Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde asistan olarak çalıştı. Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Felsefe ve Sosyoloji Bölümü'nde İslâm ve Arap felsefesinde hiçlik (nihilitet) problemini incelediği yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra (1979) aynı fakültede Bosnevî Ali Dede ve onun felsefî-tasavvufî görüşlerine dair teziyle doktor unvanını aldı ve Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'ne tayin edildi. 1980-1983 yıllarında Saraybosna yakınındaki Rajlovac Hava Kuvvetleri Teknik Askerî Akademisi'nde Arapça hocası olarak çalıştı. 1984-1986'da Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şarkiyat Filolojisi Bölümü'nde Arapça dersleri verdi. Ayrıca 1981'den itibaren görev yapacağı Saraybosna İlâhiyat Fakültesi'nde tasavvuf okuttu; Ahmed İsmailoviç'in vefatından (1988) sonra aynı fakültede İslâm felsefesi derslerine de girmeye başladı. 1992'de fakültenin kadrolu öğretim üyesi oldu ve bu görevini 1995 yılına kadar sürdürdü. Bosna-Hersek savaşı esnasında bir süre Preporod adlı dinî gazetenin başyazarlığını da yapan Kasumoviç 11 Şubat 1995'te Saraybosna'da vefat etti. Kasumoviç'in, yayımlandığı çok sayıdaki makalelerinden Sırpça, Hırvatça, Boşnakça, Arapça ve Türkçe bildiği anlaşılmaktadır. Geniş yayın faaliyeti yanında bilhassa Saraybosna, Zagreb ve İstanbul gibi şehirlerde düzenlenen sempozyumlara yaptığı katkılar sayesinde ilmî çevrelerin ilgisini çekmiştir.

Eserleri. 1. Problem Nihiliteta u Arapsko-Islamskoj Filozofiji. Henüz neşredilmemiş yüksek lisans tezidir. 2. Filozofsko-Sufijsko Ucenje Ali Dede Bosnjaka. Yine yayımlanmamış olan doktora tezidir. 3. Skolstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za Vrijeme Osmanske Uprave (Mostar

1999). Osmanlı dönemine ait Bosna eyaletinde eğitim ve öğretim tarihini içeren eser Mostar İslâm Kültür Merkezi tarafından neşredilmiştir. 4. Tefsir Ibn-Kesir (Sarajevo 2000). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'e ait Tefsîrü'l-Ḳurʾân'ın I. cildinin Bosnakça'ya yapılan tercümesidir.

İsmet Kasumoviç çeşitli makalelerinde özellikle İslâm felsefesi, tasavvuf, Osmanlı dönemi Bosna tarihi ve kültürü konularına ağırlık vermiştir. Onun İslâm düşüncesindeki varlık ve hiçlik kavramları, yaratılış, bilgi, ahlâk, İbn Miskeveyh'in felsefesi, Mûsâ b. Meymûn'un dinî ve felsefî görüşleri, Muhammed Abduh'un modernist düşüncesi, Bosnevî Ali Dede'nin felsefesi, Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi vb. konularda yayımlanmış seksenden fazla makalesi bulunmaktadır. Bu makaleler Anali GHB, Dijalog, Glasnik UNESCO, Glasnik VIS, Islamska Misao, Kabes, Odjek, POF, Pregled, Preporod, Takvim, Zbornik Radova Islamskog Teoloskog Fakulteta, Zbornik Radova Zavicajnog Muzeja u Travniku, Zemzem, Znak Bosne, Zivot gibi dergi ve yıllıklarda neşredilmiştir (geniş bilgi için bk. Kasumović, XLIV-XLV/1994-95 [1996], s. 447-452).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 381, 430, 469; "Ismet Kasumović (1948-1995)", Gazi Husrev-Begova Medresa u Sarajevu-450 Generacija, Sarajevo 2000, s. 119; Esad Duraković, "In Memoriam-Dr. Ismet Kasumović (1948-1995)", POF, XLII-XLIII/1992-93 (1995), s. 12-14; Azra Kasumović, "Bibliografija Radova Dr. Ismeta Kasumovića", a.e., XLIV-XLV/1994-95 (1996), s. 447-452; a.mlf., "Bilješka o Dr. Ismetu Kasumoviću", Sarajevo 2001 (fotokopisi İSAM Dokümantasyon Servisi'ndedir).

Muhammed Aruçi

KASVÂ

(القصواء)

Hz. Peygamber’in devesi.

Kulağındaki küçük bir kesikten dolayı bu adla anılan gri renkli (şehbâ) dişi bir devedir. Siyer ve hadis kitaplarında râvilerin ondan farklı isimlerle bahsetmesi birkaç adının olduğunu gösterir. Kaynaklarda kasvâdan sonra en fazla ced‘â ve adbâ adlarına rastlanır ki bunlar da kulağındaki kesikliği ifade etmektedir. Adbâ adını veren kaynakta kızıl renkte (hamrâ) olduğu belirtilir (İbn Huzeyme, IV, 262; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IV, 332).

Rivayete göre Kasvâ, Benî Kuşeyr b. Kâ‘b b. Rebîa’nın veya Harîş b. Kâ‘b’ın hayvanlarındandı ve Hz. Ebû Bekir tarafından 400 dirhem karşılığında satın alınarak aynı bedelle Resûl-i Ekrem’e satılmış veya hediye edilmiştir.

Hz. Peygamber’in hayatındaki en önemli olayların büyük bir bölümünde Kasvâ’nın adı geçer. Esmâ bint Yezîd, Mâide sûresinin Resûlullah’a bu devenin üzerindeyken nâzil olduğunu söyler (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VI, 83). Hz. Peygamber Medine’ye onun sırtında hicret etmiş ve Mescidi Nebevî onun çöktüğü yere yapılmıştır (İbn Sa‘d, I, 237). Resûl-i Ekrem, Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan umre yolculuğuna ve Mekke seferine Kasvâ ile çıkmış, Vedâ hutbesini de onun sırtında irad etmiştir. Hz. Peygamber’in Kasvâ ile yolculuk yaparken bazan terkisine birini (genellikle Üsâme b. Zeyd) aldığı bilinmektedir.

Resûl-i Ekrem, bir kimseyi acele olarak bir yere göndermesi gerektiğinde devesini ona verirdi; çünkü Kasvâ çok hızlı koşan bir hayvandı. Meselâ Bedir zaferinin müjdesini Medine’ye ona binen Zeyd b. Hârise götürmüştü. Hz. Peygamber zaman zaman düzenlediği deve yarışlarına Kasvâ’yı da sokardı. Daima birinci gelen Kasvâ’yı sonunda bir bedevînin genç devesi geçmiş ve Resûl-i Ekrem, buna çok üzülen sahâbîlere her yükselen ve zirveye ulaşanı aşağı almanın Allah’ın bir kanunu olduğunu belirtmiştir

(Buhârî, “Cihâd”, 59).

Kasvâ, Hz. Ebû Bekir’in halifeliği sırasında Bakīʻ Mezarlığı’na veya daha kuvvetli bir ihtimalle Medine yakınlarında Hz. Peygamber’in atları için otlak olarak ayrılan Nakīʻ çayırlığına salıverilmiş ve orada kendi halinde otlayarak ölmüştür (Belâzürî, I, 306).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şḳḳ” md.; Buhârî, “Cihâd”, 59; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), I, 237, 492-493; Belâzürî, Ensâb, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 306; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VI, 83; a.mlf., Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 219; İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ, Beyrut 1390, IV, 262; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Mekke 1994, IV, 332; Nevevî, Şerḥu Müslim (Bulak), VIII, 173; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, X, 111-112; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 188, 304; VI, 8; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1379, VI, 73-74; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l maʿbûd, Beyrut 1415, V, 254; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l idâriyye, II, 98.

Nebi Bozkurt

KÂŞÂN

(کاشان)

İran'da çinileriyle ünlü tarihî şehir.

Merkezî İran platosunda deniz seviyesinden 945 m. yükseklikte, İsfahan'ı Tahran'a bağlayan tarihî karayolu üzerinde kurulmuştur; bugünkü demiryolu da içinden geçer. Şehir isminin, cami süslemeciliğinde kullanılan kâşî adı verilen mavi ve yeşil renkli bir taşın işçiliğiyle tanınmasından kaynaklandığı söylenmiştir. Diğer bir rivayete göre ise şehrin Kâş veya Kâşân şeklinde söylenen ismi (Steingass, s. 1005), efsanevî Pers Hükümdarı Kays'ın ikametgâhı mânasındaki Kays-Âşiyân kelimesinden gelmektedir. İsim Arap kaynaklarında genellikle Kāşân şeklinde geçmektedir. Şehrin güneybatısında, kuruluşu milâttan önce V. binyıla kadar giden Tepe Siyâlk antik yerleşim merkezi bulunmaktadır. İslâm coğrafyacıları Cibâl bölgesinde yer alan Kâşân'ın küçük fakat güzel ve önemli bir şehir olduğunu yazarlar. 1996 sayımına göre şehrin nüfusu 201.372 idi.

Hamdullah el-Müstevfî şehri Hârûnürreşîd'in zevcesi Zübeyde'nin kurduğunu ileri sürmüştür (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 72). Bu durum Zübeyde'nin Kâşân'ı yeniden kurarcasına çok esaslı biçimde imar ettiğini göstermektedir. 372'de (982-83) yazılan Ḥudûdü'l-ʿâlem'de şehrin birçok edip ve âlimin yetiştiği mâmur bir yer olduğunun belirtilmesinden IV. (X.) yüzyılda önemli bir merkez haline geldiği anlaşılmaktadır. V. (XI.) yüzyılın ortalarında Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasından sonra Kâşân'ın önemi arttı. Birçok Kâşânlı Selçuklular'ın hizmetinde üst kademelerde yer alırken şehirde imar faaliyetleri hızlandı. VII. (XIII.) yüzyılda coğrafyacı Yâkūt el-Hamevî, kendi zamanında buranın başka yerlere satılan güzel yeşil renkli kâseleriyle tanındığını ve halkının Şiî olduğunu kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, IV, 336). Bu yüzyılın ikinci yarısında Moğol saldırılarıyla şehir canlılığını bir müddet kaybettiyse de İlhanlılar zamanında eski önemini tekrar kazandı. Hamdullah el-Müstevfî, VIII. (XIV.) yüzyılda şehirdeki sarnıç ve su kanallarıyla Fîn adındaki bir

saraydan söz etmektedir. Timurlular döneminde de şehir bir ilim ve edebiyat merkezi olmayı sürdürdü. Safevîler'le birlikte Kâşân ilimden edebiyata, el sanatlarından mimariye ve ticarete kadar birçok alanda parlak bir dönem yaşayıp İran'ın kültür başşehri olma işlevini gördü. Safevî şahlarının şehri sık sık ziyaret etmeleri Kâşân'ı daha da önemli hale getirdi. Safevîler'den sonra Afgan ve Afşarlar zamanında İran'ın diğer şehirleri gibi Kâşân halkı da ağır vergilerden dolayı zorluklar çekti. 1192 (1778) yılında meydana gelen büyük bir depremle şehir tamamen yıkıldı. Kerim Han Zend şehri yeniden inşa ettirdiyse de burada bir müddet kimse oturmadı. Ancak Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın harap olan Bâğ-ı Şâh-ı Fîn adlı hasbahçeler kompleksini yeniden düzenletmesi şehre olan ilgiyi tekrar başlattı; böylece Kaçarlar zamanında Fîn Sarayı ve etrafı yeniden siyasî olayların merkezi haline geldi. 1852'de bu saray Nâsırüddin Şah'ın veziri Mirza Takī Han'ın öldürülmesine sahne oldu.

Kâşân çevresi İslâm öncesi kalıntıları bakımından çok zengindir; şehrin güneybatısında bulunan Tepe Siyâlk harabeleri ve Sâsânîler'e ait eski kale ile Neyâser'deki ateş tapınağı bunlar arasındadır. Şehirdeki İslâmî yapıların en önemlilerinden biri Selçuklular zamanında inşa edilen Mescidi Câmî ve minaresidir (466/1074). büyük depremde hasara uğramış ve 1207'de (1792) köklü bir onarım görmüştür. Diğer iki Selçuklu eseri Penç-i Şâh

ve Zeynüddin minareleridir. IX. yüzyıla ait Hâce Tâceddin Medresesi'nin yanındaki, Kâşân'ın en önemli tarihî eserlerinden sayılan Mescidi Meydân Karakoyunlu, surların dışında yer alan İmamzâde Habîb b. Mûsâ ve Sultan Mîr Ahmed türbeleri Safevî döneminden kalmadır. Kâşân'ın 6 km. güneybatısındaki Fîn Sarayı ve Bâğ-ı Şâh-ı Fîn denilen bahçesi inşa edildikleri XI. yüzyılın ihtişamını yansıtmaktadır; ancak halen mevcut ek yapılar Safevîler ve Kaçarlar dönemine aittir. Şehrin içindeki diğer mimari eserleri arasında Kaçarlar dönemine ait Mescidi Âgā Büzürg ve Medresesi ile İmam Medresesi, dışındakiler arasında da Merenceb ve Sin Sin kervansarayları ile Şehzade İbrâhim Türbesi yer almaktadır.

Tarihi boyunca Kâşân bir el sanatları merkezi olmuştur; bugün de özellikle halı, kadife ve ipekli kumaş dokumacılığı ile kuyumculuk ve bakırcılık alanlarında İran'ın en önemli merkezlerinden biridir. Şehri dünya çapında tanıtan en ünlü sanat dalı ise artık tamamen ölmüş bulunan çiniciliktir. XII-

XIX. yüzyıllar arasında yaşayan ve XIV. yüzyılda doruğa çıkan bu sanata ve ürünlerine "kâşî" deniliyor, genellikle fîrûze, gök mavisi, yeşil ve nâdiren kırmızı, sarı renklerin hâkim olduğu duvar çinileriyle daha çok yeşil renkteki çeşitli şekillerde kaplardan oluşan seramikler kervanlarla dünya pazarlarına taşınıyordu. Selçuklu binalarında görülen ünlü çinilerin hemen tamamı Kâşân yapısıdır.

Kâşân'da en meşhurları Muînüddîn-i Kâşî, Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Efdalüddîn-i Kâşânî (Baba Efdal), Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Feyz-i Kâşânî (Molla Muhsin), Hacı Mirza Kâşânî ve Muhteşem-i Kâşânî olan birçok sima yetişmiştir (Sem'ânî, X, 17-19).

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 1005; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 293; IX, 176; X, 141; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 80, 133; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 390; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 17-19; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 336-337; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 71-72; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 120-126; Fihristi Binâhâ-yi Târîḫî ve Emâkin-i Bâstâni-yi Î̂rân, Tahran 1345 hş., s. 185-197; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 209; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn ü Merdüm-i Î̂rân, Tahran 1369 hş., s. 920-925; Abdürrefî' Hakīkat, Ferheng-i Târîḫî ve Coġrâfyâ-yi Şehristânhâ-yi Î̂rân, Tahran 1376, s. 413-415; Mirza Abdürrahim Darâbî, "Mirʾâtü Kâşân yâ Târîḫ-i Kâşân" (nşr. Î̂rec Efşâr), Ferheng-i Î̂rânzemîn, III, Tahran 1334 hş., s. 105-262; Abdülhüseyin Sipehr, "Muḫtaṣar-ı Coġrâfyâ-yi Kâşân", a.e., XXII (1356), s. 430-458; Nusretullah Meşkûtî, "Naẓarî be Târîḫ-i Bâstânşinâsî-yi Kâşân ve Binâhâ-yi Meşhûr-i Târîḫî Mescidi Meydân", Hüner ü Merdüm, sy. 55, Tahran 1346 hş., s. 8-13; V. C. Wood, Iran and Iranian, Tehran 1996, s. 91; Cl. Huart, "Kâşân", İA, VI, 404; a.mlf., "Kâşî", a.e., VI, 412; J. Calmard, "Kās̲h̲ān", EI² (İng.), IV, 694-695.

Rıza Kurtuluş

KÂŞÂNÎ, Abdullah b. Ali

(عبد الله بن علي الكاشاني)

Ebü'l-Kāsım Cemâlüddîn Abdullâh b. Alî b. Muhammed el-Kâşânî (ö. VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısı)

İlhanlı tarihçisi.

VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısı ile VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamıştır. Ailesinin mesleği olan çini işlemeciliğine rağbet etmeyip öğrenim görmeyi tercih eden ve hükümdarların emrinde münşîler arasında yer almayı başaran Kâşânî'nin bu görevine hangi hükümdar döneminde başladığı bilinmemektedir. Dönemin ünlü veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîẖ'ini 710'da (1310) tamamlaması ve Olcaytu dönemini (1304-1316) yazma görevini de Kâşânî'ye vermesi dikkate alınarak Olcaytu devrinde İlhanlı sarayına intisap ettiği söylenebilir. Bu görevi dolayısıyla Kâşânî kendisini "el-müverrih el-hâsib" olarak nitelemektedir. Kâşânî, Reşîdüddin'in ölümünden (718/1318) sonra Câmiʿu't-tevârîẖ'in tamamını kendisinin yazdığını iddia etmiştir. Ancak sağlam bir dayanağı bulunmayan bu iddia modern tarihçiler tarafından da kabul görmemiştir. VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında hayatta olduğu anlaşılan Kâşânî'nin ölüm tarihini Kâtib Çelebi yanlışlıkla 836 (1432-33) olarak verirken (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 951) Bağdatlı İsmâil Paşa 736 (1335-36) şeklinde kaydeder (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 149).

Eserleri. 1. Zübdetü't-tevârîẖ. Genel bir tarih niteliğinde olup Hz. Âdem'den başlayarak Bağdat'ın Moğollar tarafından alınmasına (656/1258) kadar meydana gelen olaylardan bahseder. Eserin küçük bir bölümünü Gabriel-Joseph Edgard Blochet Introduction à l'histoire des mongols de Rachideddin (Leyden-London 1910) adlı eseri içinde yayımlamıştır. İsmâilîler, Fâtımîler ve Nizârîler'le ilgili bölümlerini Muhammed Takī Dânişpejûh Zübdetü't-tevârîẖ (Baḥs̱-i İsmâʿîliyyân, Fâṭımiyân ve Niẓâriyân) adıyla neşretmiştir (Tahran 1366 hş.). 2. Târîẖ-i Olcaytu (Târîẖ-i Pâdişâh-ı Saʿîd Ġıyâs̱ü'd-dünyâ ve'd-dîn Olcaytu Sulṭân Muḥammed).

Temelde Olcaytu dönemindeki olayların tarih sırasına göre anlatıldığı eser Câmiʿu't-tevârîḫ'in zeyli niteliğinde olup 718 (1318) yılına kadar gelmektedir. Siyasî tarih bakımından olduğu kadar din ve kültür tarihi bakımından da önemli olan kitabın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3019), şarkiyatçı Charles Schefer için bu nüshadan istinsah edilen diğer bir nüshası da Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Catalogue des manuscrits persian de la Bibliothèque Nationale, Paris 1905-1912, I, nr. 450). Eser Mehîn Hembelî (Hâciyânpûr) tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1348 hş./1969). 3. ʿArâyisü'l-cevâhir ve nefâyisü'l-eṭâyib. 700 (1300) yılında Tebriz'de kaleme alınan eserin konusunu değerli taşlar, mücevherler, güzel kokular ve mineraller oluşturur. Kâşânî bu çalışmasını hazırlarken Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, Bîrûnî'nin Kitâbü'l-Cevâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir'ine dayanan Tansûḳnâme-i İlḫânî adlı eserinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Kitabın en orijinal bölümü çini yapımıyla ilgili olanıdır. Bu bölümde ayrıca Damgan ve Kuman'da altın, Anadolu ve Azerbaycan'da gümüş madenleri bulunduğundan söz edilmektedir. Bu bölümü Hellmut Ritter Orientalische Steinbücher und Persische Fayencetechnik adıyla neşretmiştir (Istanbuler Mitteilungen, İstanbul 1935). Eseri Îrec Efşâr Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3613, 3614) ve British Museum'da

bulunan üç nüshasına dayanarak yayımlamıştır (Tahran 1345 hş./1966).

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, ʿArâyisü'l-cevâhir ve nefâyisü'l-eṭâyib (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş., neşredenin girişi; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 951; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 312-313; Storey, Persian Literature, I/1, s. 78, 267; I/2, s. 1232, 1272; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 149; Sarton, Introduction, III/1, s. 755-757; Rypka, HIL, s. 471; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1231-1232; Mirzâ M. Kazvînî, Yaddâşthâ-yi Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1363 hş., III-IV, 124-130; Derya Örs, Tarih-i Olcaytu: İnceleme-Çeviri (yüksek lisans tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abbas İkbâl, "ʿArâyisü'l-cevâhir ve nefâyisü'l-eṭâyib",

Ferheng-i Îrânzemîn, VIII, Tahran 1339 hş., s. 153-160; P. P. Soucek, “Abu’l-Qāsem ʿ Abdallāh Kāšānī”, EIr., I, 362-363; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “Ebü’l-Ḳāsım Kâşânî”, DMBİ, VI, 173-174.

Derya Örs

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk

(عبد الرزاق الكاشاني)

Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî (ö. 736/1335)

Tasavvufî tefsir ve terimlere dair eserleriyle tanınan mutasavvıf.

İran'da Kum ile İsfahan arasında yer alan Kâşân şehrinden olduğu bilinen Kâşânî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Doğduğu yerin adı kaynaklarda Kâsân, Kâşân, Kāşân gibi farklı biçimlerde yazıldığından nisbesi de farklı şekillerde (Kâsânî, Kâşânî, Kāşânî, Kâşî) kaydedilmektedir. Kâtib Çelebi onu, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn müellifi tarihçi Abdürrezzâk b. İshak es-Semerkandî el-Kâsânî ile (ö. 887/1482) karıştırmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 336).

İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu Han (1304-1316) ve Ebû Said Bahadır Han (1317-1335) dönemlerinde yaşayan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin eserlerinden iyi bir eğitim gördüğü, dinî ilimlerin yanında felsefeye de ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî şeyhlerinden Abdüssamed b. Ali en-Natanzî'den hırka giyen Kâşânî'nin tarikat silsilesi Abdüssamed en-Natanzî, Necîbüddin b. Büzgaş vasıtasıyla ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye ulaşır. Kâtib Çelebi Kâşânî'nin vefat tarihini 730 (1330), Fasîh-i Hâfî ise 736 (1335) olarak kaydeder. Abdülhüseyin Zerrînkûb ikinci tarihin doğru olduğu görüşündedir (Dünbâle-i Cüstücû, s. 130).

Kâşânî, Mişbâḥü'l-hidâye müellifi İzzeddin el-Kâşî ile birlikte şeyhleri Abdüssamed'in yanı sıra İsfahan, Kâşân, Sâve, Şîraz ve Bağdat'taki diğer Sühreverdî şeyhlerinin sohbet meclislerine katılarak onlardan da feyiz almış, tasavvufî görüşleri bu muhitte oluşmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebinin tasavvuf çevrelerinde yaygınlık kazanmasında Fahreddîn-i Irâkī, Saîdüddin el-Fergānî ve Müeyyidüddin Cendî gibi onun doğudaki temsilcilerinden daha fazla etkili olan Kâşânî'nin İbnü'l-Arabî'nin

eserlerine şeyhinin ölümünden sonra ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır. Fahreddîn-i Irâkī, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını şiirle yayarken Kâşânî daha önce Sadreddin Konevî'nin yaptığı gibi onun fikirlerini ilmî ve felsefî bir üslûpla yaymaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dair yorum ve değerlendirmeleri büyük ilgi görmüş, bu alanda yapılan çalışmalara ışık tutmuştur. Bugün de İbnü'l-Arabî'yi anlamak için en çok Kâşânî'nin eserlerine başvurulması onun İbnü'l-Arabî mektebi içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. İbnü'l-Arabî'yi takip etmekle birlikte Kâşânî tamamen onun taklitçisi de olmamış, kendine has bir hikmet anlayışı ortaya koymuştur. Fikirlerinin oluşmasında Hâce Abdullah-ı Herevî ve Gazzâlî gibi sûfîlerden de etkilendiği görülen Kâşânî, İbnü'l-Arabî'ye getirdiği yorum ve kendine özgü görüşleriyle tasavvuf düşüncesi üzerinde etkili olmuş, İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki takipçileri onu genellikle Kâşânî'nin görüşleri çerçevesinde anlamış ve yorumlamıştır. Dönemin İranlı sûfîlerinden Alâüddevle-i Simnânî ile vahdeti vücûd konusundaki mektuplaşmaları Kâşânî'nin düşünce tarzını ortaya koyması bakımından önemlidir (Câmî, s. 484-489). İranlı sûfîlerin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetleri Kâşânî'nin eserleriyle kırılmış, bu sûfîler Kâşânî'den sonra İbnü'l-Arabî'nin eserlerine yönelmeye başlamıştır.

Kâşânî'nin mezhebi konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinde sadece Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye'de "sıddîk" terimini açıklarken Hz. Ebû Bekir'in Resûl-i Ekrem'e en yakın kişi olduğunu ifade eden bir hadis nakletmesi onun Sünnî olduğuna delil sayılabilir. İki tanınmış öğrencisinden Dâvûd-i Kayserî Sünnî, Kadı Saîd-i Kummî Şiî'dir. Kadı Nûrullah-ı Şüsterî, Âgā Büzürg-i Tahrânî gibi bazı Şiî müellifler, Tuḥfetü'l-iḫvân'ında Hz. Ali'den "aleyhisselâm" diye bahsettiği halde diğer üç halifenin adını anmamasını delil gösterip onun Şiî olduğunu iddia etmişlerdir.

Eserleri. 1. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân. Teʾvîlü'l-Ḳurʾân, Teʾvîlü'l-âyât ve Teʾvîlât-ı Kâşâniyye olarak da tanınan eser geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı tasavvufî bir tefsirdir. Bu açıdan eser, Abdullah et-Tüsterî ile başlayıp Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'iyle devam eden işârî tefsir geleneğinden farklı bir nitelik taşır. Eserde bütün âyetler değil sûre sırasıyla bazı âyetler tefsir edilmiştir. Kâtib Çelebi'nin, Kâşânî'nin Kur'an'ı Sâd sûresine kadar tefsir ettiğini söylemesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 336) doğru değildir. Teʾvilâtü'l-Ḳurʾân yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilmiş ve

Tefsîru İbni'l-ʿArabî (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm) adıyla defalarca basılmıştır (Kahire 1283, 1317; Beyrut 1978). Kitap Ali Rıza Doksanyedi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-III, nşr. Vehbi Güloğlu, Ankara 1987). Pierre Lory eseri değerlendiren bir kitap kaleme almış (Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî, Paris 1980, 1991), M. Valsan, Yâsîn ve Nûr sûresiyle ilgili bölümleri Fransızca'ya tercüme etmiş (Etudes traditionnelles, LXXIV [1973], s. 97-114; LXXVI [1975], s. 122-138), ayrıca eser üzerine çeşitli inceleme yazıları kaleme alınmıştır (bk. bibl.). 2. Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye. 500 kadar tasavvuf teriminin ebced sırasına göre açlıklandığı eser İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını anlamayı kolaylaştırmak amacıyla yazılmıştır. Kâşânî eserin önsözünde kitaplarını tasavvuf terimlerine dayalı olarak yazdığını, birçok kişi bu terimleri bilmediği için böyle bir eseri yazmaya gerek duyduğunu söyler. İlk defa bir bölümü Aloys Sprenger tarafından yayımlanan kitabın (Dictionary of the Tecnical Term of Sufies [Kalküta 1845; Lahor 1974]) çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. M. Kemâl İbrâhim Ca'fer, Kahire 1981; nşr. Abdülhalik Mahmûd, Kahire 1984; nşr. Abdülâl Şâhin, Kahire 1991; nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Dımaşk 1995). Eseri Nebîl Safvet İngilizce'ye (A Glossary of Sufi Technical Terms, London 1991), Muhammed Hâcevî Farsça'ya (Ferheng-i Iṣṭılâḥât-ı ʿİrfân u Taṣavvuf, Tahran 1372 hş.) tercüme etmiştir. Şemseddin Fenârî kitaba bir ta'lik yazmış, Haydar el-Âmülî onu ihtisar ederek yeniden düzenlemiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 108). Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Câmiʿu'l-uṣûl adlı eserinin kenarındaki metin (Kahire 1331, s. 2-38) Kâşânî'nin bu eseridir.

3. Reşḥu'z-zülâl fî Şerḥi elfâẓi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-eẕvâḳ ve aḥvâl. Önceki eserin genişletilmiş şeklidir (nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire 1995). 4. Leṭâʾifü'l-iʿlâm fî işârâti'l-ilhâm. 1785 tasavvuf teriminin izah edildiği eser bu alanda yazılan kitapların en kapsamlısıdır. Eserde bazı terimler geniş olarak açıklanmıştır (I-II, nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire 1996). 5. Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn. Abdullah-ı Herevî'ye ait eserin şerhidir. Kâşânî bu kitabını kaleme alırken Afîfüddin et-Tilimsânî'nin aynı esere yazdığı şerhi örnek almakla birlikte yer yer kendine has görüşlerini de kaydetmiştir (nşr. Ali Şirvânî, Tahran 1373 hş.). Ahmed Hoşnüvîs eseri kısaltarak Farsça'ya çevirmiştir (Âyîn-i Rehrevân. Telḫîṣ-i Menâzilü's-sâʾirîn, Tahran 1337 hş.). 6. Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem (Kahire 1309, 1966). Kâşânî'nin Fuṣûṣ şerhi bu konuda yazılan çok sayıdaki şerhin en başarılısı ve en güvenilir olanıdır.

Bundan dolayı çağdaş araştırmacılardan Ebü’l-A‘lâ Afîfî, Fuṣûṣ’u yorumlarken en çok güvendiği kaynaklardan birinin Kâşânî’nin Fuṣûṣ şerhi olduğunu söylemiştir (Fuṣûṣ, neşredenin girişi, s. 23). Başta Dâvûd-i Kayserî olmak üzere daha sonra Fuṣûṣ’a şerh yazanlar Kâşânî’yi örnek almış ve ondan yararlanmıştır (meselâ bk. Şeyh Muhammed Hüseyin Fâzıl Tûnî, Taʿlîḳa ber Şerḥ-i Fuṣûṣü’l-ḥikem, Tahran 1316). Kâşânî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’ye dair bazı hâşiyeleri de vardır. 7. Tuḥfetü’l-iḫvân fî ḫaṣâʾiṣi’l-fityân. Fütüvvetle ilgili eserlerin en güvenilir olanlarından biridir. Şehâbeddin es-Sühreverdî ve halifeleri fütüvvete büyük önem verdiklerinden aynı harekete mensup olan Kâşânî de bu hususu dikkate alarak Sühreverdî’nin torunu Ali b. Yahyâ’nın tavsiyesiyle eserini önce Arapça yazmış, ardından birtakım küçük değişikliklerle Farsça’ya çevirmiştir. Eser, Seyyid Muhammed Dâmâdî tarafından Arapça, Farsça metinler ve geniş bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1369 hş.). Abdülbaki Gölpınarlı’nın tanıttığı, fakat yazarını tesbit edemediği fütüvvetnâme bu eserdir. Tuḥfetü’l-iḫvân yazılırken Sühreverdî’nin ʿAvârifü’l-maʿârif’inden ve Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inden geniş ölçüde istifade edilmiştir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî Fütüvvetnâme-i Sulṭânî’de, Şemseddin el-Âmülî Nefâʾisü’l-fünûn fî ʿarâʾisi’l-ʿuyûn’da ve Ma‘sûm Ali Şah Ṭarâʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ’ta bu eserden alıntılar yapmışlardır. 8. Şerḥu Ḫaber-i Kümeyl. Kümeyl b. Ziyâd’ın, “Hakikat nedir?” şeklindeki sorusuna Hz. Ali’nin verdiği cevaptan bahseden kısa bir metindir (Ma‘sûm Ali Şah, II, 84). 9. Risâle fi’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader. Kâşânî bu risâlede insanın irade sahibi bir varlık olduğunu göstermek için Allahâlem ve Allah-insan ilişkisi üzerinde durmuş, âlemi bir tür “sudûr” ile açıklamıştır. Eser Stanislav Guyard tarafından Fransızca’ya çevrilmiş (JA, I [1873], s. 125-209), daha sonra da yayımlanmıştır (Paris 1875). Bunların dışında Kâşânî’nin Risâle fî taʿyîni’s-sünneti’l-ilâhiyye, Tefsîru Âyeti’l-kürsî, Tefsîru sûreti’l-Cumʿa, Ḥilyetü’l-abdâl adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), neşredenin girişi, s. 23; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339-41, III, 49; Câmî, Nefeḥât,

Tahran 1370 hş., s. 484-489; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 315; Nûrullah-ı Şüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 461-463; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 107-108, 266, 336; II, 1263, 1552; Brockelmann, GAL, II, 203, 204; Suppl., II, 280-281; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 567; Îżâḥu'l-meknûn, I, 516, 573; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 84; III, 747; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 127-131; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Tahran 1358 hş., II, 381; J. van Ess, "Die Tuḥfat ul-iḫwān des ʿAbdurrazzāq-i Kāšānī, ein Futuvatnāma der Ilḫānidenzeit", Ẓafar Nāme, Memorial Volume of Felix Tauer (ed. R. Vesely - E. Gombár), Praha 1996, s. 85-99; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 16-18; M. Valsan, "Le commentaire ésotérique du Coran par Abdu-r-Razzāk al-Qāchānī", Etudes traditionnelles, LXX (1969), s. 255-264; R. Deladrière, "Les niveaux de conscience selon l'exégése d'al-Qāšānī", BEO, XXIX (1977), s. 115-120; N. Robinson, "ʿAbd al-Razzâq al-Qâshânî's Comments on Sûra Nineteen (1-40)", Islamochristiana, XVII, Roma 1991, s. 21-33; D. B. Macdonald, "Abdürrezzak", İA, I, 106-109; a.mlf., "Abd al-Razzāk al-Ḳāshānī", EI² (İng.), I, 88-90.

Süleyman Uludağ

KÂŞÂNÎ, Âyetullah

(آية الله الكاشاني)

Âyetullāh Ebü'l-Kāsım b. Mustafâ b. Hüseyn el-Kâşânî (1882-1962)

İran ve Irak'taki siyasî faaliyetleriyle tanınan Şiî müctehid.

Irak'ta merci-i taklîd Hasan eş-Şîrâzî'den ders alan babası Seyyid Mustafa Kâşânî oğlunun 1300'de (1882) doğumundan bir süre önce İran'a gitti. Daha sonra on altı yaşlarındaki Kâşânî ile birlikte hac görevini ifa ederek dönüşte Necef'e yerleşti. Kâşânî burada babasından, Ahund Molla ve Mirza Hüseyin el-Halîlî et-Tahrânî gibi âlimlerden fıkıh ve usul dersleri aldı. Uzun ve dalgalı siyasî kariyeri boyunca sürdürdüğü ısrarlı meşrutiyet taraftarlığı bu hocalarının tesirine bağlanmaktadır. Necef'te Âgā Ziyâeddin el-Irâkī'den icâzet aldı. Siyasî kariyerinin parlaklığı yanında daha yirmi beş yaşında iken ilmî başarılarıyla da çevresindeki âlimlerin takdirlerini kazandı ve müctehid olarak görülmeye başlandı.

Siyasî ve askerî mücadeleye atılması, İngiliz güçlerine karşı Mirza Muhammed Takī-i Şîrâzî'nin önderliğinde babasıyla birlikte Kūtül'amâre savunmasına katılmasıyla başladı (1915). Savaş sonunda Necef'te Medrese-i Alevî diye bilinen, geleneksel müfredat yanında tabii ilimlerin de okutulduğu, öğrencilere askerî eğitim verilen yeni bir medrese kurma projesini başlattı. Ancak bu girişim Necef'teki mutaassıp çevrelerin muhalefetiyle karşılandı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Filistin'in Balfour Deklarasyonu'nca (1917) yahudilere teslimi, ülkesini İngiltere'nin mandasına çevirme tehlikesi taşıyan İngiliz-İran antlaşması ve Irak'ta bir İngiliz manda idaresi kurma projesi gibi gelişmeler ondaki İngiliz aleyhtarlığını uyandırdı. Yine Muhammed Takī-i Şîrâzî'nin Irak'taki İngiliz güçlerine karşı isyanına katıldı (1920). İsyanı bastıran İngilizler'in gıyabında ölüme mahkûm ettiği Kâşânî İran'a kaçmak zorunda kaldı; Tahran'da son Kaçar hanı Ahmed Şah tarafından takdirle karşılandı (Şubat 1921).

Kaçar hânedanını yıkıp tahta çıkan Rızâ Han'a diğer birçok dinî liderin aksine muhalefet göstermediği gibi muhtemelen yeni şahın İran'ın çıkarlarının daha enerjik bir savunucusu olacağı beklentisiyle Meclisi Müessisân üyeliğini kabul

etti. Uzun süre sükûnetini koruyup Tahran'daki evinde küçük bir ders halkasına fıkıh okutmasının ardından Rızâ Han'ın İran için zararlı gördüğü politikalarını kınamak ve Anglo-İran Petrol Şirketi ile 1933'te yapılan anlaşmayı protesto etmek üzere sessizliğini bozdu.

Kâşânî 1941'de İran'ın İngiliz, Amerikan ve Rus güçlerince işgal edilip Rızâ Han'ın devrilmesiyle birlikte siyasî arenaya tekrar girdi. İran'daki Alman ajanları ve Ortadoğu'daki İngiliz çıkarlarının düşmanlarıyla iş birliği yapma suçlamasıyla tutuklandı (1943). Suçlu bulunarak önce Erâk'ta, ardından Reşt'te (bir rivayete göre Kirmanşah) savaş sonuna kadar aile fertleriyle görüştürülmeksizin ev hapsinde tutuldu.

Savaştan sonra Kâşânî'nin İran devlet adamlarıyla çatışması gecikmedi. Ocak 1945'te basın özgürlüğünü kısıtlayıcı bir kanun tasarısına muhalefetiyle Başbakan İbrâhim Hakîmî'nin istifasına yol açtı. Ardından onun yerine geçen İngiliz dostu Ahmed Kıvâmüssaltana ile de bir senato kurulması hususunda anlaşamayınca tutuklanarak (1946) Kazvin yakınlarındaki Behcetâbâd köyünde birkaç ay ev hapsinde tutuldu. Bu sırada meclise seçildi ve bir grup vekil onun önderliğinde Mücâhidîn-i İslâm adlı bir parti kurdu.

Kâşânî meclis dışında, Nevvâb-ı Safevî tarafından kurulan Fidâiyyân-ı İslâm hareketiyle de yakın temas içinde oldu. İlişkilerinin yakınlığı ve İngiliz sömürgeciliği karşıtı tutumları sebebiyle bazan Fidâiyyân-ı İslâm'ın gerçek lideri olarak görüldü. Ancak onun parlamenter politik eylemi tercih etmesine karşılık Fidâiyyân-ı İslâm'ın doğrudan parlamento dışı hareketi benimsemesi aralarının açılmasına yol açtı.

Muhammed Rızâ Şah Pehlevî'ye karşı bir suikast girişiminde (4 Şubat 1949) Fidâiyyân-ı İslâm suçlanarak faaliyeti yasaklandı. Bu örgütle bağlantısı olduğu ileri sürülen Kâşânî de tutuklanarak sürgüne gönderildi. Bunun asıl sebebi muhtemelen, Anglo-İran Petrol Şirketi'nin tekelinde olan

petrol endüstrisinin millîleştirilmesi yönünde kışkırtıcılık yapmasıydı. Beyrut'taki sürgün hayatı sırasında kısmen Fidâiyyân-ı İslâm'ın desteğiyle meclise yeniden seçildi ve 10 Haziran 1950 tarihinde Tahran'a döndü.

Petrol endüstrisinin millîleştirilmesine muhalefeti ve İngilizler'e yakınlığıyla tanınan Başbakan Ali Rezmârâ, Fidâiyyân-ı İslâm'a mensup Halîl Tahmasbî tarafından öldürülünce (7 Mart 1951) Kâşânî onun savunmasını üstlendi ve nüfuzunu kullanıp beraat etmesini sağladı. Ancak bu olaydaki başarılarından güç alarak müstakbel iktidardan kendilerine pay almak için çalışmasını isteyen Fidâiyyân-ı İslâm'la yakın ilişkileri sona erdi. Onun asıl hedefi, petrol endüstrisinin millîleştirilmesini sağlayabileceğini düşündüğü Muhammed Musaddık başkanlığında geniş tabanlı bir koalisyon oluşturmaktı. Sonuçta Musaddık Fidâiyyân-ı İslâm'a karşı harekete geçince (Haziran 1951) Kâşânî'nin tepkisini çekmedi.

Petrol endüstrisinin millîleştirilmesiyle ilgili yasa Rezmârâ'nın öldürülüşünün ertesi günü meclisten geçti ve Musaddık büyük oranda Kâşânî'nin desteği sayesinde başbakanlığa getirildi. Artık yeni iktidarı güçlendirmeye çalışan Kâşânî İran halkını dinî bir vecîbe olarak devlet tahvillerini almaya yöneltti ve İngilizler'i millîleştirmeyi silâh gücüyle ilgaya kalkışmaları durumunda topyekün savaşla tehdit etti. Sarayla aralarındaki gittikçe büyüyen bir anlaşmazlık yüzünden istifa eden (17 Temmuz 1952) Musaddık'ın yerine Kıvâmüssaltana geçti. Bunun üzerine Kâşânî'nin, İngiliz ajanlığı ile itham ettiği yeni başbakana karşı Tahran'da düzenlediği geniş çaplı gösteriler sonuç verdi ve Kıvâmüssaltana istifa ederek Musaddık başbakanlığa geri döndü. Ancak Musaddık, Kâşânî'ye yalnız meclis başkanlığı vererek kabine tayinlerinde görüşlerine başvurmayınca araları açılmaya başladı. Daha sonraki günlerde Musaddık'ın politikasından duyduğu rahatsızlık ilişkilerinin daha da gerginleşmesine yol açtı. Musaddık'ın 19 Ağustos 1953'te askerî darbeyle devrilmesinden sonra da Kâşânî, önce İngiltere ile diplomatik ilişkilerin yeniden başlatılmasını, ardından meclis seçimlerine hile karıştırılmasını ve daha sonra petrol endüstrisinin işletilmesi için uluslararası bir konsorsiyumla yapılan anlaşmayı protesto etti. Hükümet susturmak istediği Kâşânî'yi dört buçuk yıl önceki Rezmârâ suikastına karışma suçlamasıyla tutuklattı (Ekim 1955). Âyetullah Burûcirdî'nin aracılığıyla serbest bırakılmasının ardından (Ocak 1956) Kâşânî siyasî hareketten büyük ölçüde

uzaklaştı.

XX. yüzyıl İran tarihinin önemli şahsiyetlerinden sayılan Kâşânî, muhtemelen hükümet ajanlarınca oğlu Seyyid Mustafa'nın kaçırılıp öldürülmesinin (1958) ardından geçirdiği derin buhrandan çıkamayıp 14 Mart 1962 tarihinde vefat etti ve Tahran'ın güneyindeki Şah Abdülazîm Mezarlığı'nda oğlunun yanına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Âyetullah Kâşânî, Mecmûʿaî ez Mektûbât (nşr. Muhammed Dihnevî), Tahran 1361-63 hş., I-V; Muhammed Râzî, Gencîne-i Dânişmendân, Tahran 1352 hş., I, 265-272; a.mlf., Âs̱ârü'l-ḥücce, Tahran 1374 hş., I, 126-129; Mohammad Faghfoory, The Role of the Ulama in Twentieth Century Iran with Particular Reference to Ayatullah Haj Sayyid Abul-Qasim Kashani (doktora tezi, 1978), University of Wisconsin; Nigârişî Kûtâh be Nehḍat-i Millî-yi Îrân: Revâbıṭ ve Reşḥahâ-yi İḫtilâf-i Muṣaddıḳ ve Kâşânî, Tahran 1358 hş.; Mahmûd Kâşânî, Ḳıyâm-ı Milleti Müselmân-ı Îrân der 30 Tîr 1331, Tahran 1359 hş.; Y. Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?", Religion and Politics in Iran (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 101-124; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I, 75; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl (nşr. M. Hüseyin Hırzüddin), Kum 1405, III, 16-17; Ali Devvânî, Nehḍat-i Rûḥâniyyûn-i Îrân, Tahran, ts., II, 227-325; "Dâyiʿa-yi Rûḥânî", Nâme-yi Âsitân-i Ḳuds, sy. 11, Meşhed 1341/1963, s. 83-84.

Hamid Algar

KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin

(bk. FEYZ-i KÂŞÂNÎ).

KÂŞGAR

Doğu Türkistan’da tarihî bir şehir.

Tarım havzasının en önemli şehri olan Kâşgar (Çince Kaşi; İslâm kaynaklarında Kâşgar, Kâcgar, Kâşhar), Tarım ırmağının kollarından Kâşgar suyu kıyısında kurulmuştur. Şehrin tarihi Han hânedanına (m.ö. 206-m.s. 220) kadar götürülebilir. O tarihten Tang hânedanına kadar (618-907) Çin kaynaklarında Şule adıyla zikredilen Kâşgar, Çinliler’in oturduğu Hançeng (Şule) ve müslümanların oturduğu Huiçeng (Şufu) denilen iki semtten meydana geliyordu.

Taberî’nin naklettiğine göre Kuteybe b. Müslim 96’da (715) Fergana bölgesine kadar ilerlemiş ve Kâşgar’ı 629’dan beri ellerinde tutan Çinliler’den almıştı (Târîḫ, VI, 496). Daha önce buranın sahibi olan Karluklar 750’de şehri tekrar ele geçirdiler ve bölgede Türk idaresini yeniden kurdular. Ardından şehre Uygurlar hâkim oldu; 920 civarında Tagan Tegin adlı bir Türk dihkanının idaresindeydi. Kâşgar’da hüküm süren ilk müslüman Türk hükümdarı Karahanlılar’dan Abdülkerim Satuk Buğra Han’dır (ö. 344/955).

V. (XI.) yüzyılın başında Karahanlı İlig Han Nasr’ın kardeşi Togan Han Kâşgar hâkimi idi. 405’te (1014) burada basılan bir sikkede ise Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh ile Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han’ın adları bulunmaktadır. Kâşgar, Karahanlılar zamanında hem siyasî hem kültürel bakımdan Tarım havzasının en önemli şehriydi. Yûsuf Has Hâcib ünlü eseri Kutadgu Bilig’i burada yazmıştır. Bölgenin ilmî zihniyetini gösteren ve Türk dili, edebiyatı ve düşüncesinin gelişme devrine işaret eden Dîvânü lugāti’t-Türk’ün müellifi Mahmud da Kâşgarlı idi. V. (XI.) yüzyılda Ebü’l-Fütûh Abdülgafûr b. Hüseyin el-Almaî bir Kâşgar tarihi yazmış, Cemâl-i Karşî de VIII. (XIV.) yüzyılın başında Mülḥaḳātü’ṣ-Ṣurâḥ adlı eserini Kâşgar’da kaleme almıştır.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, Semerkant ve Özkent’i ele geçirdiğinde Kâşgar hanı huzuruna gelip itaat arzetti ve onun adına hutbe okutup para

bastırdı; bu tâbiiyet Sencer zamanında da sürdü. Karahıtaylar, 1128'deki ilk saldırılarında Kâşgar'ı alamadılarsa da iki yıl sonra Balasagun ve Hoten ile birlikte burayı da zaptettiler. Bu istilâ üzerine duran kervan ticareti, Karahıtaylar'la Hârizmşahlar arasında sağlanan mütarekeden sonra tekrar başladı. Sa'dî-i Şîrâzî 1209'da bir kervanla Kâşgar'a geldi. Nayman Prensi Güçlüg (Küçlük) Han'ın bölgedeki Karahıtay hâkimiyetine son vermesinin ve gürhanı esir alıp Karahıtaylar'ın başına geçmesinin ardından müslümanlar şiddetli bir baskı ve zulme mâruz kaldı, ibadetleri engellendi. Cengiz Han'ın Cebe Noyan kumandasında gönderdiği kuvvetlerin şehri ele geçirmesiyle (1218) birlikte ibadetler serbest bırakıldı. Bu sebeple Kâşgar müslümanları Moğollar'ın gelişini Allah'ın bir lutfu olarak karşılamışlardır. Cengiz Han, Moğol töresince ülkesini oğulları arasında taksim edince Kâşgar Çağatay Han'ın payına düştü (1227). Ancak daha sonra idaresi Buhara Emîri Mahmud Yalvaç ve onun ardından oğlu Mesud Yalvaç'a bırakıldı; şehirdeki Mesûdiye Medresesi onun tarafından yaptırılmıştır.

XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kâşgar ve çevresine Moğol asıllı Duğlatlar hâkim oldular. Timur Hârizm'e sefer düzenlerken onların üzerine de ordu sevkediyordu. 1399'da gönderdiği torunu Mirza İskender, Yarkent ve Aksu ile birlikte Kâşgar'ı da zaptetti. Hoten, Endican ve Kâşgar'ı Şâhruh'un oğlu İbrâhim Sultan'a veren Timur, Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan getirdiği 30.000 çadır Kara Tatar'ın bir kısmını Kâşgar taraflarına yerleştirdi. 1416'da Timur'un torunu Uluğ Bey, Ömer Şeyh'in oğlu Emîrek Ahmed'in idaresindeki Kâşgar'a da hâkim oldu. Aynı yıl Duğlatlar Tarım havzasından tamamen uzaklaştırıldıysa da ardından geri döndüler ve Kâşgar'ı tekrar ele geçirerek burada 1499 veya 1514 yılına kadar hüküm sürdüler. 1606'da Çağatay hânedanına mensup Emîr İsmâil Kâşgar'a hâkim oldu. Onun zamanında halk üzerinde büyük nüfuzu bulunan Afak (Appak, Abak) Hoca, Kalmuklar'ın yardımıyla 1678'de şehrin emîri oldu. Böylece başlayan Hocalar dönemi XIX. yüzyıla kadar devam etti. 1759'da Çin Tarım havzasının tamamını işgal etti ve merkezi Yarkent olan mahallî bir yönetim kurdu. Fakat XIX. yüzyılda bölgede idarî bozukluk ve sömürünün artması ve savaşlarla büyük çaptaki isyanların merkezî yönetimi zayıflatması sebebiyle müslümanlar sık sık ayaklandılar. 1759'da sürgüne gönderilen Hocalar'la dinî ve siyasî liderler Çin yönetimine karşı gösterilen direnişte önemli rol oynadılar. Ayaklanmalar, Orta Asya'da bir İslâm devleti kurmak isteyen Yâkub Han'la zirveye ulaştı.

Yâkub Han 1870'te Hindistan'daki İngiliz idaresiyle anlaştı ve onların ülkenin tabii zenginliklerinin kendileri tarafından işletilmesi şartını kabul ederek bir Kâşgar devleti kurulması ve bu devletin Osmanlılar'a tâbi olması konusunda mutabakata vardı. Aynı yıl İstanbul'a gelen Kâşgar elçisi büyük bir ilgiyle karşılandı ve Yâkub Han'a birinci rütbeden nişân-ı Osmânî ile kılıç ve alem gönderildi. 1872'den itibaren Yâkub Han'ın hâkim olduğu Kâşgar'da ve diğer yerlerde hutbeler Padişah Abdülaziz adına okundu; 1875'ten itibaren de Kâşgar emirliğinin babadan oğula geçmesi kabul edildi. Fakat bu girişimler, 1877'de Yâkub Han'ın ölümü üzerine Çinliler'in Kâşgar'ı istilâ etmesiyle yarım kaldı. 1884'te Çin yönetimi bölgede Doğu Türkistan (Sinkiang) vilâyetini kurdu; ancak vilâyet üzerindeki kontrolü tam değildi. 1930'da Sovyetler Birliği bölgeyi himayesi altına aldığını açıkladı. 1933'te Uygurlar, Kâşgar'da İngiltere'nin desteğiyle Sovyet karşıtı bir Doğu Türkistan cumhuriyeti

kurma teşebbüsünde bulundularsa da başarılı olamadılar. 1949'da Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Tarım havzası önemli bir siyasî, ekonomik ve sosyal değişim yaşadı. 1955'te Doğu Türkistan, muhtariyet isteyen Uygurlar'ı yatıştırmak amacıyla Sinkiang Uygur Otonom Bölgesi adı altında yeniden organize edildi. İdarî olarak Kâşgar bir il merkezi ve on bir ilçeden oluşan bir vilâyettir.

Kâşgar İlkçağ'dan beri Tarım havzasının ekonomik merkezidir. Eski dönemlerde el sanatlarında, özellikle kilim, tekstil ve seramik dallarında meşhurdu. 1950'lerden bu yana pamuk endüstrisi başta olmak üzere kurulan çeşitli modern endüstriler şehrin ekonomik önemini arttırmıştır. Diğer taraftan iki ipek yolunun buluştuğu yerdeki konumu ve Çin'le Orta Asya arasındaki transit taşımacılıktaki rolü, eski çağlardan beri Kâşgar'ın bir ticaret merkezi olarak önem kazanmasını sağlamıştır. 1949 ile 1980'li yıllar arasında 30.000'den 160.000'e yükselen ve çoğunluğu Uygurlar'dan oluşan şehrin nüfusu 1991'de 330.397 idi. İslâm hâkim dindir; fakat 1960'lardaki kültür devriminden ancak 100 cami ve mescid kurtulabilmiştir. Bunlar arasında, Çin'in en büyük camisi olan ve özellikle şehre İslâmî bir hava veren Iydgâh Meydanı'ndaki aynı adı taşıyan, XVII. yüzyılda inşa edilmiş cami yanında Afak Hoca Camii ve Türbesi, Döng Mescid, Kâşgarlı Mahmud Türbesi ve Yûsuf Has Hâcib Türbesi gibi mimari yapılar bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 496-500; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 25, 34, 96, 225, 234, 255, 260, 280-281, 349; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 64; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 187, 264, 270; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 310-311, 324-326; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 488; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908 Yılları Arası), Ankara 1992, bk. İndeks; D. C. Boulger, The Life of Yakoop Beg, London 1878; Mehmet Emin Buğra, Doğu Türkistan: Tarihî, Cografî ve Şimdiki Durumu, İstanbul 1952; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1977, bk. İndeks; a.mlf. - [B. Spuler], "Dūghlāt", EI² (İng.), II, 622; a.mlf.ler, "Kāshghar", EI² (İng.), IV, 698-699; D. R. McMillen, Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang: 1949-1977, Boulder 1979; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, bk. İndeks; G. Jarring, Return to Kashgar, Durham 1986; A. G. Maliavkin, Tanskie khroniki o gosurdarstvakh Tsentral'noi Azii, Novosibirsk 1989; The Cambridge History of Early Inner Asia (ed. D. Sinor), Cambridge 1990; O. V. Zotov, Kitai i Vostochnyi Turkestan v XV-XVIII vv., Moskova 1991; İklil Kurban, Şarki Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949), Ankara 1992; Vostochnıy Turkestan v drevnosti: rannem srednevekovye (ed. B. A. Litvinski), Moskova 1992; İlyar Şemseddin, Doğu Türkistan'da Demografik Yapı ve Tarım, İzmir 1997, s. 32, 61; Muhammed Âtıf, Kaşgar Tarihi Bâis-i Hayret Ahvâl-i Garibesi (haz. İsmail Aka v.dğr.), Kırıkkale 1998; R. Rahmeti Arat, "Kâşgar", İA, VI, 405-412; D. Perkins, Encyclopedia of China, London 1999, s. 254-255.

Keıth Hıtchıns

KÂŞGARÎ

(الكاشغري)

Ebû Abdillâh Sedîdüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kâşgarî (ö. 705/1305)

Namaza dair Münyetü’l-muṣallî adlı muhtasar eseriyle tanınan Hanefî âlimi

(bk. MÜNYETÜ’l-MUSALLÎ).

KÂŞGARLI MAHMUD

XI. yüzyılda yaşamış, Türk dilinin ilk sözlüğü Dîvânü lugāti't-Türk'ün müellifi ve en eski Türk dili araştırmacısı.

Hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgiler yakın zamanlara kadar sadece eserindeki birkaç kayıttan ibaret kalan, hal tercümesi hususunda kendisi de çok ketum davranan Kâşgarlı'nın bazı ifadelerindeki ipuçlarından hareketle ve tarihî kaynakların da yardımıyla sınırlı bir biyografisi elde edilmektedir. Ortada mevcut işe yarar kayıtlar dışında kendisine dair söylenenler ise çok defa tutarsız, birbiriyle çelişir birtakım tahminî görüş ve yorumlarla, yakın zamanlarda bunlara ilâve edilmiş ve çoğunda onu kendi çevrelerine mal etme gayreti sezilen mahallî rivayetlerden ibarettir.

Doğum tarihini tesbite yarayacak bir kayda rastlanmayan âlimin künyesi onu Kâşgarlı gösteriyorsa da esasında doğum yerinin Barsgan olduğu anlaşılmaktadır. Bu yerin emîri bulunan babasını da buralı bildiren ifadesi yanında (Dîvânü lugāti't-Türk, vr. 313a) eserinde kendisinin Barsgan'a olan sıkı bağlılığını hissettiren birtakım başka kayıtlar da göze çarpar. Kitabının Abbâsî halifesine sunuş kısmında kendisini Türk kavminin soyca en köklü kişisi, Türk ilinin coğrafyasında geniş bir alana yayılmış Türk toplulukları arasında yıllarca dolaşıp bunların her birinin ağızlarını yakından inceleyip öğrenmiş, Türk dili üzerinde en üst seviyede bilgi sahibi olmuş bir kimse diye takdim eder. Devri için mühim bir meziyet sayıldığından mükemmel surette silâh kullanmayı da bildiğini ilâve ederek yüksek sınıftan bir kimseye yaraşır savaşçılık terbiyesini almış olduğunu belirtmek ister (a.g.e., vr. 2b). Öte yandan bir münasebet düşürerek ailesinin ülkede "emîrler" diye tanındığını söylemekte ve Sâmânoğulları hâkimiyetindeki yerlerin fâtihi sıfatıyla andığı ceddinin ismini de vermektedir (a.g.e., vr. 35a). Eserinin elde mevcut tek nüshasında okunuşu çözülemez bir şekle girdiğinden Beherkin, Bahir Tekin, Hamir Tekin gibi birtakım yakıştırmalara yol açan, kimi ifade ettiği anlaşılamayan bu ad Nasr Tigin olarak düzeltildiğinde kastedilen kimsenin Mâverâünnehir ve Buhara fâtihi Nasr İlig Han (Arslan İlig Nasr b. Ali) olduğu ortaya çıkmaktadır (Juze, II, 27 vd.; Belyaev, s. 31; krş. Compendium of the Turkic Dialects, I, 139).

Kâşgarlı Mahmud'un Karahanlı hükümdar soyundan geldiği gerçeği, ceddini Nasr Tigin yerine sülâlenin doğu kolunda aynı sıfat ve şöhrette bir başka şahsiyete bağlayan ve meseleye bu açıdan bakan farklı bir açıklamada da kendini bir kere daha gösterir. Daha ayrıntılı olan ve bunu yaşanmış bir vak'aya bağlayan bu açıklamaya göre (Pritsak, TM, X [1953], s. 243-246) Kâşgarlı'nın ceddi, 992'de Sâmânoğulları'nın merkezi Buhara'yı fetheden Hârun Buğra Han (Ebü'l-Hasan Hârun Kılıç Buğra Han b. Süleyman) olup Kâşgarlı Mahmud'un babası Hüseyin b. Muhammed de onun üçüncü göbekten torunudur. Geriye dönüşle şecereden Hüseyin b. Muhammed'in babası, Taraz ve İsbîcâb (İsfîcâb) hâkimi Muhammed Buğra Han b. Yûsuf ve onun da babası Hotan fâtihi ve hâkimi Yûsuf Kadır Han b. Hasan Hârun ortaya çıkmaktadır. Soy kütüğünün böylece Buhara fâtihi Hârun Buğra Han'a dayanmasının yanı sıra, İbnü'l-Esîr'in bu aileyle ilgili olarak naklettiği trajik bir vak'a da Kâşgarlı'nın babasıyla birlikte kendisinin kimliğinin çok daha aydınlanmasını mümkün kılmaktadır. Buna göre, Kâşgarlı'nın künyesinde babası olarak görünen Hüseyin b. Muhammed ile bahis konusu vak'a içinde yer alan Hüseyin Çağrı Tigin b. Muhammed aynı şahıstır. Kâşgarlı'nın hânedan mensubu olduğunu şeceredeki yeriyle birlikte açığa çıkarması kadar hayatının aldığı yeni istikametin anlaşılmasına yardımcı olan vak'a şöyledir:

Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han'ın oğlu, Taraz ve İsbîcâb Emîri Muhammed Buğra Han b. Yûsuf, iktidarı büyük oğlu Hüseyin Çağrı Tigin b. Yûsuf'a bırakmak arzusuyla onu veliaht ilân etmişti. Ancak Muhammed Buğra Han'ın diğer karısı ondan olma oğlu İbrâhim'in veliahtlığa geçmesi emelini beslediğinden kabullenemediği bu durumun öcünü almak için tertiplediği geniş çaplı bir suikastı sarayda devir merasimi yapıldığı sırada gerçekleştirerek ailenin birçok ferdini ortadan kaldırmış, İbrâhim'in tahta çıkmasını sağlamıştı. Kâşgarlı Mahmud bu kırımdan hayatını kurtarabilmişse de babası Hüseyin Çağrı Tigin ve büyük babası Buğra Han b. Yûsuf suikasta kurban gidenler arasındaydı. Omeljan Pritsak'ın "İbnü'l-Esîr, IX, 211" diye devamlı surette yanlış referans verdiği ve zamanını da 448-449 (1057-58) olarak gösterdiği hadisenin tarihini atıfta bulunduğu İbnü'l-Esîr gerçekte kesin bir ifade ile 439 (1047-48) olarak kaydeder (el-Kâmil, IX, 299; ayrıca bk. Müneccimbaşı, Karahanlılar [trc. Necati Lugal], s. 7).

Pritsak'ın, Kâşgarlı'nın ceddini Sâmânoğulları ülkesi fâtihi olarak Nasr Tigin yerine Hârun Buğra Han'a bağlamaktaki gerekçelerinin tenkidiyle Kâşgarlı Mahmud'un ceddini Nasr Tigin göstermesindeki tercihin burada ayrıca açıklanmasına girişilmeyecektir. Ceddi hususunda görüşler farklı olsa da onun Karahanlı ailesinin mensubu veya hânedana yakın yüksek aristokrasi ailesinden olabileceğine dair Barthold ve Zeki Velidi Togan'ın evvelce belirtmiş oldukları kanaat böylece inanılır bir neticeye ulaşmış bulunmaktadır. Eserinde bir ikisinin adını zikrettiği hanzâde ve tigin gibi kimseler Kâşgarlı Mahmud'un mensubu olduğu yüksek zümrenin tabii erkânındandır. Kendisine babası Muhammed Tonka Han'dan naklen Uygur ülkesinin geçmişine dair bir rivayeti anlatan, künyesinde Karahanlı hükümdar ailesinin unvan ve lakaplarının hissedildiği Nizâmeddin İsrâfil Togan Tigin b. Muhammed Çakır Tonka Han ile (Dîvânü lugāti't-Türk, vr. 34b) vaktiyle beraberinde bulunduğu Emîr Komuk da (a.g.e., vr. 97a) bu çevreden birer simadır.

Bu vak'adan sonra Kâşgarlı Mahmud'un hayatı 1072 yılına kadar yeniden bilinmezlik içine girer. Bu bilgi yokluğunun yerini güvenilir bir vesika ve delili olmaksızın ortaya atılmış tahminler, birbiriyle çelişir yorumlar alır. Bunlardan en yaygınının kaynağı olan Pritsak'a göre Kâşgarlı Mahmud ailenin uğradığı suikast felâketi üzerine vatanından kaçmak mecburiyetinde kalmış, bundan böyle devamlı bir kaçkınlık hayatı sürdürerek komşu Türk ülkelerinde on yıl kadar dolaştıktan sonra Bağdat'a gelmiş ve siyasî mülteci olarak orada kalmıştır (TM, X [1953], s. 245-246). Geniş kabul görmüş bu nazariyeye bir iki karşı çıkışa rastlanırsa da bunlar Kâşgarlı gibi "bir Türkçü Türk evlâdının vatan küskünü olamayacağı", "böyle bir ithamın onun kişiliğine leke sürmek demek olacağı" yolunda hissî açıdan bir tepkiyi ifade eder (meselâ bk. Caferoğlu, Kâşgarlı Mahmut, s. 16-17; Ali Osman Coşkun, "Kâşgarlı Mahmud ve Mültecîlik Meselesi", TK, XX/226 [Şubat 1982], s. 237-240). Tasavvur edilen mülteciliğin süresi için iddia sahibi bir sınır belirlemediğinden bu sıfat sonuna kadar Kâşgarlı'nın üstünde kalmış görünür. Suikastta ailenin başlıca fertlerinin ortadan kalkmasıyla zehirlenerek ölen babası Hüseyin b. Muhammed'in yerine geçen kardeşi İbrâhim b. Muhammed'in saltanatının ancak bir yıl kadar devam ettiği, ona itaate yanaşmayan Barsgan Emîri İnal Tigin'e karşı annesinin teşvikiyle açtığı savaşta yenilerek öldürüldüğü (İbnü'l-Esîr, IX, 299; Müneccimbaşı, Karahanlılar [trc. Necati Lugal], s. 7) göz önünde bulundurulursa, kendisini

ülkesi dışında yaşamaya zorlayan şartlar o vakit veya daha sonra ortadan kalkmış olabileceği halde onun sonuna kadar mülteci hayatı sürdürdüğü iddiası doğru olamaz. Bununla beraber Karahanlılar ailesinde bu vak'adan önce de sonra da iktidar mücadelesi olagelmiştir. Yaşadığı olaylar Kâşgarlı Mahmud'u siyasî hayat yerine ilim yoluna sevketmiş olmalıdır. Bu vak'anın, öteden beri Türk topluluklarının dilini ve hayatını öğrenmeye meraklı Mahmud'u iktidar ve saltanat gibi arzulardan tamamıyla yüz çevirerek kendini ilme ve araştırmaya yöneltmiş olduğu hususu gerçeğe en yakın bir tahmin olabilir.

Daha farklı bir rivayete göre Kâşgarlı Mahmud, yaşanılan facianın ardından Pamir'in zorlu Muk Geçidi'ni aşarak ülkesi dışına çıktıktan sonra ömrünün uzun bir kısmını Orta Asya'nın çeşitli köşelerinde Türk kabile ve boyları arasında geçirmiş, oradan gittiği İran ve Irak taraflarında Arapça, Farsça ve Rumca gibi dilleri öğrenmiş, müderrislikte karar kılmıştır (Sertkaya, s. 131-132). Daha ayrıntılı başka bir rivayete göre ise 1057'de kırk dokuz yaşında Kâşgar'dan ayrılmaya mecbur olan Mahmud, oradan Batı Karahanlılar ülkesine ve Mâverâünnehir'e geçip Türk boylarının yaşadığı bölgeleri bir bir gezmek suretiyle 1057-1072 yılları arasında Dîvânü lugāti't-Türk için malzeme topladıktan sonra 1072'de Bağdat'a gelmiş ve Kâşgar'da yazmaya başladığı eseri üzerinde bir müddet daha çalışarak burada tamamlamıştır (Sultan Mahmut Kaşgarlı, s. 11). Son iki rivayet esasını, 1972'den bu yana Kâşgarlı Mahmud literatürüne girmeye başlayan yeni araştırma ve yayınlardan alır.

1972'de, Dîvânü lugāti't-Türk'ün telifine başlanmasının 900. yıldönümünü karşılamaya yönelik çalışmalar, 1981'de yeni Uygurca'ya tercümesine girişilmesinin uyandırdığı ilgi ve şevkle Kâşgarlı ve eseri üzerinde hız kazanan araştırmalar ve 1982-1983'te bölge ilim adamlarının Kâşgar yöre halkı ve özellikle eski nesillerden yaşlı kimseler arasında sürdürdükleri geniş çaplı anketin getirdiği yeni

bilgiler literatüre çok yeni unsurlar katar. Doğum yılı, annesinin kim olduğu, nerelerde okuyup eğitim gördüğü, hocaları, üstatları, Dîvânü lugāti't-Türk'ü tamamladıktan sonraki hayatı, ülkesine Bağdat'tan ne vakit döndüğü, kaç yıl yaşadığı, nerede ve hangi tarihte öldüğü gibi, hal tercümesinin o zamana kadar bilinmeyen noktalarına cevap vermeye

yönelik bu mahallî araştırmalarla biyografisinin mevcuttan farklı bir versiyonu ortaya çıkar. Karahanlılar soyundan geldiğine, 1057-1058'de ailesinin kırıma uğradığına dair daha önce Pritsak'ın literatüre mal ettikleriyle vesika mahiyetinde mahallî yazılı kayıtların yanı sıra bölgeden derlenmiş sözlü rivayetlerin bir karması olan bu değişik çerçeve başlıca noktalarıyla Kâşgarlı'nın hal tercümesini yeni baştan şöyle kurar:

Doğum tarihini önceleri 1029-1038 yılları arasında hesaplayan tahmin (Pritsak, TM, X [1953], s. 246) bu defa yerini bunu 1008 olarak gösteren bilgiye bırakır. Doğum yerini Barsgan olarak kabul eden bilgi Kırgız çevresinden gelen rivayetle daha da kuvvet kazanırken Özerk Uygur bölgesi kaynaklı rivayet ise bunu Kâşgar'ın 45 (veya 48) km. güneybatısındaki Opal köyü diye gösterir. Rivayetlerin belirttiğine göre Kâşgarlı Mahmud'un annesi, Karahanlılar diyarının önde gelen ulemâsından Hoca Seyfeddin Büzürgvâr'ın kızı Bûbî Râbia'dır. Bu geniş kültürlü anne onun eğitimi üzerinde çok etkili olmuştur. Mektebe önce Opal'de başlayıp gençlik yıllarında Kâşgar'da yüksek sınıftan aile çocuklarının devam ettiği Medrese-i Hamîdiyye ve Medrese-i Sâciyye'de okumuştur. Kendisinden naklettiği Türkler hakkında bir hadis dolayısıyla Kâşgarlı'nın ismini andığı Şeyh İmâm ez-Zâhid Hüseyin b. Halef el-Kâşgarî (Dîvânü lugāti't-Türk, vr. 89a) Medrese-i Sâciyye'de hocasıdır (hakkında bk. Sem'ânî, Kitâbü'l-Ensâb [nşr. Margoliouth], Leyden-London 1912, vr. 472a; krş. Hartmann, MTM, nr. 4 [1331], s. 168-169). Medrese yıllarında zamanının klasik ilimleri yanında Arapça ve Farsça öğrenmiştir. 1057'de babası ve aile fertlerinin saraydaki suikasta kurban gitmelerinin ardından başka ülkelerde geçen uzun gezgincilik yılları sonunda geldiği Bağdat'ta eserini tamamlayarak Halife Muktedî-Biemrillâh'a sunmuştur. 1080'de kendi ülkesine dönüp Opal'de kurduğu Medrese-i Mahmûdiyye'de müderrislik yaptıktan sonra 1090 yılında doksan yedi yaşında iken burada vefat etmiştir. Başka bir rivayete göre ise eserini halifeye sunduktan birkaç yıl sonra seksen dokuz yaşında iken Kâşgar'a dönmüş, medresesinde sekiz yıl müderrislik yapmış ve doksan yedi yaşında vefat ederek medresesinin yanında yapılmış olan türbeye gömülmüştür. Rivayetler onun doksan yedi yaşında öldüğü hususunda birleştiği halde 1090'ın yanı sıra bazısı bu tarihi 1105 (Ulug E'lim Mehmut Kaşkari ve Unun Heyatı, s. 10), bazısı da 1126 diye gösterir (Mut'i - Osmanov, ST, nr. 4 [1987], s. 88).

Kâşgarlı Mahmud'un vaktiyle türbesinde bulunup da sonraları birçok el değiştirmiş, telif tarihi 1791 olarak gösterilen Tezkire-i Hazreti Molla adlı bir yazmadan evvelce alınan bir nota göre de Kâşgarlı, ülkesine dönüşte sekiz yıl müderrislik yaptıktan sonra doksan yedi yaşında ve 477 (1084-85) yılında vefat etmiştir. Bu kaydın yanı sıra Opal'deki türbeye vakfedilmiş bir Meṣnevî nüshasının sayfaları arasında yer alan, Kâşgar Şer'iyye Mahkemesi kadısının mührüyle mühürlü 10 Receb 1252 (21 Ekim 1836) tarihli vakıf senedinden, yöre halkınca öteden beri Hazreti Mollam Şemseddin adı altında ve bir evliya gibi tanınmakta olan zatın esasında Kâşgarlı Mahmud olduğu anlaşılmış, bir ziyaretgâh sayılan türbede yatanın da o olduğu meydana çıkmıştır. Şemseddin adının ona, babası Hüseyin b. Muhammed'in idarî makam sahibi olarak Karahanlı yönetiminde almış olduğu bir unvandan geldiği sanılmaktadır (mahallî araştırmaların getirdiği bütün bu veriler hakkında toplu bilgi için iki Uygur ilim adamının 1982 ve 1983 tarihli ilmî raporlarında yer alan araştırma neticelerini bildiren Yeni Uygurca makalelerinin Tarım, nr. 3 [Urumçi 1984], s. 13-15, 20-21] Rusça tercümesi: Mut'i - Osmanov, bibl.; Kahar Barat, "Discovery of History: The Burial Site of Kashgarlı Mahmud", Aacar Bulletin, II/3, Connecticut 1989, s. 19-22; aynı yazı ayrıca, Central Asia Reader: The Rediscovery of History, New York-London 1994, s. 77-81'de de yer alır).

Kâşgarlı Mahmud'un mezarının keşfi mahallî basından başlayarak haber ajansları vasıtasıyla dünyaya duyurulduğunda ilim âlemince heyecanla karşılanmış ve Türkiye basınında da gecikmeden akis bulmuştur (meselâ bk. Metin Soysal, "Çin'den Gelen Haber", Hürriyet, 4 Nisan 1983; Kemal Bağcı, "Divanü Lügatit-Türk Çin'de İlk Kez Uygurca Yayınlandı", Milliyet-Aktüalite, 17 Nisan 1983, s. 3; Engin Bilginer, "Yasak Kentlere Girdik", Hürriyet, 12 Kasım 1984; Opal'in Azak köyü tepesinde olup mükemmel surette restore edilerek gösterişli bir külliye haline getirilen türbe hakkında geniş bilgi için bk. Sultan Mahmut Kaşgarlı, "Kaşgarlı Mahmud'un Mezarı",

Doğu Türkistanın Sesi, II/7-8 [Aralık 1985], s. 51-53; Hasan İbrahim, "Kâşgarlı Mahmud'un Mezarı ve Mimarî Yapısı", TK, X/268 [Ağustos 1985], s. 544-547; Ulla Ehrensvärd, "A Pilgrimage to the Moseleum of Mahmud al-Kashgari", Svenska Forskningsinstitut i Istanbul Meddelanden, nr. 17 [1992], s. 64-72; Said Maden, Kaşgar ve Ötesi, İstanbul 1994, s. 70-

76). Kâşgarlı Mahmud literatürüne bu son yılların belirtilen rivayetler yoluyla getirdiği veriler, mahallî yayın ve akademik yazılardan başlayıp bölgeyle ilgili turistik rehberlere kadar klasikleşmiş bilgiler gibi yer almaktadır (meselâ bk. Chen Dajun, Xinjiang Today, Beijing 1988, s. 75-76).

Eserinin ortaya çıkışından bu yana yapılan bunca araştırmaya ve sürdürülen o kadar çalışmaya, Dîvân'ının tedkikinde ise hayli yol alınmasına rağmen Kâşgarlı Mahmud'un sıhhatli ve güvenilir bir hal tercümesi için günümüzde söylenebilecek söz onun Barsgan'da doğduğu, 1057'de Bağdat'a gittiği ve 1077 yılında orada eserini meydana getirdiği dışında hiçbir şey bilinmediğinden (James Kelly, "Kashgari, Mahmud al-", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 277) ibaret kalmaktadır.

Bugün Türk dünyasının Doğu Türkistan, Kırgız, Türkmen ve Kazak kollarının aralarında paylaşamadıkları, her birince kendilerine mal edilmek istenen Kâşgarlı Mahmud'un Orta Asya Türklüğü'nün hangi soyundan olduğu çok farklı görüşlerin karşılaştığı tartışmalı bir konudur. Radloff'tan bu yana Uygur Türkü sayılmışken günümüzde ona sahip çıkan Özbek, Kazak, Kırgız ve Türkmen görüşleri de ön plana geçmiştir. Onun konuştuğu ve eserine de akseden ana dilinin doğup büyüdüğü Barsgan ve Isık Göl yöresinde yerleşik Tuẖsı (Türkeş) ve Yağma Türkleri'nin Türkçe'si olduğu, soy mensubiyetinin de buraya ait bulunduğu en inandırıcı görüş durumundadır (Musabaev, XXVII/253 [1972], s. 110). Orta Asya Türklüğü'nün kesimlerinden her biri, hatta Tatarlar, eserinde kendilerinden bir taraf görüp bulduklarından Kâşgarlı Mahmud'u doğrudan doğruya kendilerine mal ederken edebiyat tarihlerinde de ona kendilerinden biri olarak yer verir (meselâ bk. Uzbek Adabiyäti Tarihi, Toşkent 1977, I, 88-92; P. Koroglı, Uzbekskaya Litaratura, Moskva 1977, s. 75-86; Patıp Osman, Borıngı Törki Hem Tatar Edebiyatının Çıganakları, Kazan 1981, s. 16-26; Turgun Almas, Kadımkı Uygur Edebiyatı, Kaşgar 1988, s. 334 vd.).

Kâşgarlı Mahmud'un hal tercümesinin çok yetersiz kalışına mukabil seçkin şahsiyet ve müstesna hüviyetini büyük eseri Dîvânü lugāti't-Türk ile anlamak mümkün olmaktadır. Hayatına istikamet ve mâna vermiş olan, meydana getirebilmek için uğrunda, "Yıllarca birçok güçlüklere göğüs gerdim" dediği (Dîvânü lugāti't-Türk, vr. 2b) bu büyük çalışmanın arka

planındaki itici gücü, kendisini yalnız çağının değil sonraki zamanların dilci ve âlimlerinden daha farklı kılmış yüksek idealini tek başına bu eseri yansıtır. Ancak eseri konusunda da hal tercümesinde olduğu gibi bilgi boşlukları, birbiriyle bağdaşmaz görüşler, farklı kabuller bulunmaktadır. İç yapısı bir tarafa bırakılırsa nerede yazıldığı, telif zamanı, ortada mevcut birbirinden farklı tarihlerden hangisinin doğru olduğu, böyle bir eseri meydana getirmek düşüncesinin kronolojik yerinin hayatının hangi safhasına ait bulunduğu, bu gayenin gerektirdiği büyük alan ve derleme çalışmasına ne zaman giriştiği, bu yoldaki faaliyetini ne vakte kadar sürdürdüğü, kitabını önsözünde ismini andığı halifeye mi, verdiği bazı tarihler tutmadığına göre ondan sonraki halifeye mi sunduğu, acaba bunun gerçekleşmemiş bir niyet olmaktan ileri gidemediği mi, yoksa eserinin temize çekilmiş son nüsha olmak yerine müsvedde halinde mi kaldığı gibi türlü mesele ve şüphelerle karşı karşıya kalınır. Bunların içinde en önemlisi ve en başta geleni, Kâşgarlı Mahmud'da böyle bir eser yazma düşüncesinin ne zaman ve hangi muhitte doğduğu, nasıl bir tesirle onu telif etmek ihtiyacını duyduğu hususudur. Bunu yalnız sözlüğü için değil ana dili için kaleme aldığı gramer kitabı ile birlikte düşünmelidir. Onu Türk dili üzerinde çalışmaya sevkeden sebep ve ihtiyacı görebilmek şahsiyetini çok daha aydınlığa çıkaracaktır.

Anlaşıldığı üzere, geniş çaplı lugatının çalışmalarını sürdürürken önce Türk dilinin prensip ve kurallarını gösterecek müstakil bir eser ortaya koymayı uygun bulmuştur. Sözlüğünde sırası geldikçe gramerci bir zihniyetle dil bilgisi konu ve kurallarına da temas etmeyi ihmal etmeyen Kâşgarlı, sadece işaret etmekle yetinmeyip açıklanmaları hususunda bunlar için kendisine göndermeler yaptığı Kitâbü Cevâhiri'n-nahv fî lugāti't-Türk adını taşıyan bu eserinin varlığını haber verir (a.g.e., vr. 9b). Dîvân'da ele aldığı dil kuralları üzerindeki açıklamaları, başlı başına küçük bir gramer kılavuzu teşkil edebilecek muhtevalarıyla günümüze ulaşmayan bu eser hakkında az çok bir fikir verebilecek durumdadır. Bu yolda yapılmış çeşitli çalışmalarda bunlar müteaddit defa topluca bir araya getirilmiş bulunmaktadır.

Esas eserine gelince en başta öne çıkan mesele, onun Bağdat'a gitmesi ve orada Arap kültür dünyasıyla temasa gelmesi neticesinde yazıldığı hakkındaki çok yaygın kanaat ve bunun ne derece isabetli olduğudur. İçinde hiç ismi geçmedikten başka orada yazılmış olmasını gösterebilecek ufak bir

kayıt, tek bir iz bulunmadığı halde sadece önsözünde Abbâsî halifesine bir sunuşun yer almasına bakılarak onun Bağdat'ta meydana getirilmiş olduğuna hükmedilmiş, yazılış sebebi ve gayesi de sırf Araplar'a Türkçe öğretmek düşüncesine bağlanmıştır. Bu takdirde, böyle bir lüzumu Bağdat'ta hissederek bu yolda bir eser yazmaya karar verdiğinde bunun için gerekli olup toplanması uzun yıllar isteyen, Türk ilinin geniş bir coğrafyaya yayılmış boyları ve toplulukları arasında yerinde yapılma tedkik ve müşahedelere dayanan çok zengin dil ve çok yönlü kültür malzemesine ne vakit ve nasıl ulaştığı kendiliğinden gündeme gelir. Eser Bağdat'ta doğmuş bir ilhamla ve yazılışı da orada olmuş kabul edilirse bütün bu malzeme, araştırıp tesbit ettiği ağız ve şive farklarıyla ilgili yığınla teferruat, bir o kadar fonetik müşahede, yüzlerce manzum metin ve atasözleri hep zihinden kâğıda dökülmüş demektir. Böyle değil de yıllar boyunca Türk illerinde gezerken topladığı malzemeye ait not ve kayıtları beraberinde getirmiş idiyse tek başına bu dahi Türkçe'nin bir lugatını hazırlama düşünce ve kararının onda Bağdat'a gelişinden önce doğmuş bulunduğunu ortaya çıkarır. Ağızlarını, söz dağarcıklarını ve yaşayışlarını araştırdığı Türk boyları arasındaki çalışmalarla eriştiği malzemeyi Bağdat'ta elde edebilmesi hiç düşünülemeyeceği ve mümkün olamayacağı için onu bu araştırmalara, böyle büyük ve ileri çapta bir sözlük yazmaya sevkeden ilham merkezini başka bir tarafta aramak gereği kolayca belli olur.

Kâşgarlı Mahmud'un 1057'de ülkesinden ayrıldıktan sonra Bağdat'a gidinceye kadar on-on beş yıl sürdüğü hesaplanan devre içinde Türk boylarını bir bir dolaşarak gerekli malzemeyi toplamış olduğuna dair benimsenmiş görüş de bunu teyit eder. Hem böyle kabul edip öte yandan da eserini hazırlama ilhamının Bağdat'tan geldiğini ileri sürmek bünyesinde

bir çelişkiyi taşır. Başı boş bir hevesle gayesiz olarak böyle bir işe kalkışılamayacağına göre şuurlu bir şekilde malzeme toplama ve hazırlık faaliyetine girişmiş olmak için önceden bu istikamette verilmiş bir karar, ortaya konulmuş bir iradenin olması lâzım gelir. Sadece bu açıdan düşünülecek olursa bu arzu ve kararın Kâşgarlı'da Bağdat'a gelmeden önce teşekkül etmiş olduğu bir kere daha ortaya çıkar. Bağdat öncesi böyle bir derleme ve ön hazırlık devresini kabul etmek, kaçınılmaz olarak bu eseri yazma irade ve arzusunun Bağdat'ta Arap kültür çevresiyle daha temasa gelmeden önce onda mevcut olduğu neticesini de beraberinde getirir. Ayrıca

onun orta yaşlarda başlamak yerine eseri için malzeme derleme faaliyetine girişmesini gençlik yıllarına götüren yabana atılamayacak bir görüş de vardır (bk. Kafesoğlu, bibl.).

Eserin hazırlık ve telif kronolojisini söylenenlerden çok başka gösteren bir iddiaya göre ise Kâşgarlı Mahmud yurdunda gördüğü tahsili ilerletmek için Bağdat'a gitmiş, bir sözlük tertip etmek fikrine orada sahip olmuş, bundan sonra da Bağdat'tan ayrılarak eserin malzemesini derlemek için Türk ülkelerine seyahat etmiş ve yeterli malzemeyi topladıktan sonra onu Kâşgar'da yazıp halifeye sunmak üzere tekrar Bağdat'a dönmüştür (Juze, II, 30-31). Bu görüş bir tarafa bırakılırsa Kâşgarlı'ya eserini ilham eden merkezi Karahanlı ve Mâverâünnehir ülkelerinde aramak daha isabetli olacaktır. Orta Asya bozkırlarında, Mâverâünnehir'in türlü yerleşim bölgelerinde Türk boyları arasında yıllarca malzeme derleme peşinde koşmuş olan Kâşgarlı Mahmud'un şuurlu, planlı ve ileriye dönük hazırlık faaliyeti böyle bir eser meydana getirme mâzisinin onda gerilere, Bağdat öncesine gidebileceğini gösterdiğine göre ona bunu ilham eden asıl çevre ve şartların ne olduğu yeniden düşünülmelidir. Eser üzerinde Türkmence bakımından çalışmış olan Türkmen araştırmacısı S. Ahallı, orada adları geçen bazı coğrafî mevkilere ait yön tariflerinin Kâşgar'a göre değil Bağdat'a göre olduklarını belirtirse de bu diğer bütün yer adları için geçerli değildir.

Önsözünde belirgin şekilde görüleceği üzere Türk dilinin Arapça karşısındaki değer ve durumunu tayin etme, bir bakıma Arapça karşısında Türkçe'nin savunmasını yapma fikrini de güden eserinde, Karahanlı ve Mâverâünnehir kültür merkezlerindeki medreselerde Arapça'nın yüksek tedrîs dili oluşu, devrin ulemâsının eserlerini bu dille meydana getirmesi yönünden doğmuş bir tepkinin mevcudiyeti hiç hatıra gelmemiştir. Arapça'nın bu üstün durumunun Kâşgarlı'da ana dili Türkçe'nin yüceltilmesi duygularını davet etmiş olması her zaman düşünülebilecek bir ihtimaldir. Ana dilinin yüceliği, onun Arapça ile at başı yarışacak güçte olduğu inancında kendini hissettiren üstü kapalı reaksiyonun kaynağını bu kültür merkez ve muhitlerinde müşahede ettiği Arapça'nın hâkimiyetinde aramak, Kâşgarlı'yı ve Dîvânü lugāti't-Türk'e vücut veren ilhamı belki daha iyi teşhis etmeyi sağlayacaktır. Amatörce bir merak ve basit bir pratik maksadın dar çerçevesine sığmayacak çapta olan bu eser, XI. yüzyılda

İslâm dünyasının idrak etmekte olduğu bir Türk çağının getirdiği inanç ve ihtiyacın mahsulü olma hüviyetini taşır. Büyük Selçuklu çağı Türklüğünün idaresi ve önderliğinde bütün bir müslüman âlemin Türk asrını yaşamakta olduğu psikolojik hissî zemin içinde hazırlanması bir ihtiyaç haline gelmiş bir eser olarak ortaya çıkan Dîvânü lugāti't-Türk'ün her yönden dikkat çekici ve bu büyük dilcinin düşünce sisteminin bir aynası olan önsözü, sahasında asırlarca başka hiçbir telifin yerini alamadığı bu âbidevî çalışmayı doğuran ülküyü devrinin psikolojisi içinden yansıtır.

Hz. Muhammed'in hadislerine dayanarak Türklüğü yüceltme gayreti içinde olan Kâşgarlı Mahmud, Türkler'in "nizâm-ı âlem"i sağlamaktaki tarihî misyonunu belirterek "fezâil-i Etrâk" literatürüne yeni bir boyut katarken İslâm dünyasına Türklük adına bazı mesajlarla birlikte Türk dilini öğrenme yolunda bir çağrıyı iletir. Türk dilinin dillerin en zengin ve en mazbutu bilinen Arapça ile at başı yürür bir seviye ve kabiliyette bulunduğu şeklinde o zamana kadar hiçbir dilci ve lugat müellifinin telaffuz edemediği bir davayı dile getirir.

Kâşgarlı Mahmud'u kendi çağı ve onun ötesinden bu yana günümüz için de önemli bir şahsiyet kılan en mühim taraf, kendisine kadar hiç ele alınmamış ana dilinin söz servetini ve onu yöneten kurallarını meydana çıkarıp tesbit etmek ihtiyacını çok öncelerden hissederek bu uğurda içine girdiği büyük çalışmanın yanı sıra Türkçe'nin üstünlüğüne ve İslâm âlemi için üniversalliğine inancını cesaretle ortaya koymasıdır. Önünde daha önceleri yapılmış bir deneme, hazır bir örnek olmaksızın ana dilinin geniş bir coğrafî yayılım içindeki kol ve şubelerinden derlediği ve mukayeseli bir şekilde işlediği malzemeyle yarattığı eseri, Kâşgarlı Mahmud'a Türk dilinin bilinebilen ilk sözlüğünün müellifi ve en eski Türk dili araştırmacısı pâyesini verir. Gerçekten Kâşgarlı Mahmud hazırlığı çok kuvvetli, metot sahibi, ileri bir fonetik dikkat ve hassasiyetle ağız farklarını tesbit eden, derlediği malzemeyi değerlendirmesini iyi bilen, devri için çok erken olan mukayeseli dilciliğin öncüsü olmak gibi meziyetlerle mücehhez bir dil bilginidir. Onun, "dil sahasında devri için orijinal modern bir filolog zihniyeti ile çalışan ve nisbeten yeni olan mukayeseli dil tedkiki tarihinde mühim bir yer almaya hak kazanmış olan bir Türk âlimi olduğu" ifadesi (Reşit Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig, I, Metin, İstanbul 1947, Önsöz, s. XX) bu hakikati salâhiyetle yansıtır.

Kâşgarlı Mahmud, herhangi bir lugat kitabı gibi içindeki kelimelerin sadece karşılıklarını vererek, arada bazı gramer kurallarına da işaret etmekle yetinmek suretiyle yabancıların Türk dilini öğrenmeleri yolunda pratik bir dil kitabı meydana koymak yerine her vesilede Türk kültürü, Türk etnolojisi, Türk etnografyası, Türk folkloru, Türk mitolojisi, Türk ili coğrafyası, Türk töre ve gelenekleri, Türk şiiri, atasözlerindeki Türk felsefesi ve dünya görüşü, tıbbî usullerden farmakolojiye, spordan yemek adlarına kadar Türklüğe ait günlük hayatın akla gelebilecek nesi varsa münasebet düşürerek muhatabını bilgilendirmeyi gaye edinmek suretiyle eserine bir nevi "Türkiyyât" ansiklopedisi olma hüviyet ve değerini de kazandırmıştır.

Kâşgarlı Mahmud'un en fazla üzerinde durulmuş dilci ve lugatçı yönü ile Türkologca çalışması dışında gereğince değerlendirilmemiş bir vasfı edebiyatçı hüviyeti ve şiire olan ilgisidir. Lugatına aldığı sözlerin daha iyi anlaşılabilmesi ve bunların kullanışları için, hatta hatırda kolay kalabilmelerini sağlamak maksadıyla bol bol verdiği manzum metinler onun iyi ve dikkatli bir şiir derleyicisi olduğunu da göstermektedir. Derledikleri içinde anonim halk edebiyatına ait olanlar öncelikli yer tutmakla beraber arada aruzla yazılmış şiirlerin de bulunması bunların halk edebiyatından sayılmasını mümkün kılmamaktadır. Aruzu ve onu kullanmasını bilen münevver kişilerin kaleminden çıkmış olduğunda şüphe bulunmayan bu şiirler ve hikmetli sözlerle eserine koyduğu

diğer manzum parçalar, Kâşgarlı'nın edebî eserlerle temas ve ilgisi hakkında bir fikir verebilecek mahiyettedir. Bunlar arasında, Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Melikşah'ın zevcesi Karahanlılar hânedanından Celâliye Terken Hatun'la (İbnü'l-Esîr, IX, 301) ilgili bir methiye, Dîvân'daki aruzlu şiirlerin hiç değilse bir kısmının Kâşgarlı'nın kaleminden çıkmış olması ihtimalini düşündürür (bu parçanın nazım tekniği ve bazı hususiyetleri hakkında bk. Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 391-392). Üç beyti eserin ayrı ayrı yerlerinden seçilmiş bu methiye mesnevi nazım şekliyle olduğu halde klasik Şark şiirinin kaside geleneğine zihniyet ve mahiyet itibariyle çok yakınlık gösterir. Burada muhatabı olan "memdûh"undan, içinde bulunduğu sıkıntılı durum dolayısıyla kendisine yardım ve lutuf dileyen bir "mâdih-şair" ortaya çıkıyor. Terken Hatun'a

verilmiş manzum bir dilekçe olan bu metin başkasına ait bulunduğu takdirde Kâşgarlı bundan haberdar olabilir, onu kolayca eline geçirebilir miydi? Bunun Dîvân'da yer alışını tesadüfle açıklamak kolay değildir. Sarayın bir köşesinde kalmış, tesadüf eseri eline geçmiş bir kâğıttan nasılsa aktarılmış bir metin olmak yerine düştüğü sıkıntı esnasında yardım ricasını ileten bu kaside havalı şiirin sahipliğine Kâşgarlı Mahmud en yakın kimse olmak durumundadır. Zamanının idarî ve siyasî hayatı üzerinde söz sahibi ve ileride bir ara kayınvâlidesi olacağı halife katında da nüfuz sahibi olan Terken Hatun'a ilticâ ile müşkülüne yardımcı olma dileğinin Kâşgarlı'ya ait bulunması en tabii ihtimaldir. Terken Hatun'un Kâşgar'dan beraberinde Bağdat'a getirdiği Türkler arasında bulunduğu tahmin edilen Kâşgarlı Mahmud'un (Köprülü, Cumhuriyet, 1 Mayıs 1933; aynı yazı, Araştırmalar, s. 41; Togan, nr. 17 [25 Eylül 1932], s. 135) belki orada yaşadığı güç bir durum dolayısıyla bu "koşuk"u ile hâmisi Terken Hatun'a sığınmış olmaktadır. O zamanın şart ve bağlantıları içinde değerlendirildiğinde Terken Hatun'un Kâşgarlı Mahmud'un hâmisi olma ihtimali kuvvet kazanır. Bu methiye Dîvân'daki örneklerden herhangi biri olmaktan öteye, Kâşgarlı'nın naklettiği aruzlu parçaların da bir kısmının onun kalemine ait olabileceğinin ip uçlarını verecek mahiyettedir. Bu parçaların, Karahanlı Türk edebiyatının Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık gibi eserlerindeki aruz kalıplarından çok başka oluşu, ancak daha sonraki devirlerde yerleşip benimsenmiş olanlarına nisbetle Türkçe'nin henüz alışık olmadığı kalıplarda yazılmış bulunması, Kâşgarlı'nın aruzu kendisine mahsus şekilde kullanma alışkanlığını elde etmiş olduğunun da delili sayılabilir (Dîvân'daki aruz vezinli şiirlerin topluca tedkiki için bk. İ. V. Stebleva, Razvitie Tyurkskiẖ Poetiçeskiẖ Form v XI Veke, Moskva 1971; G. Doerfer, Formen der älteren türkischen Lyrik, Szeged 1996, s. 123, 161, 206-211, 303-304, 309-310, 316-317, 329, 341-342). Öte yandan Arap edebiyatından tercüme veya nazîre oldukları yahut hiç değilse İslâmî edebiyattan gelme bir ilham ve tesir taşıdıkları ileri sürülen bazı şiirlerin ise (Togan, nr. 17 [25 Eylül 1932], s. 136-137) bizzat Kâşgarlı Mahmud'un kaleminden çıkmış olması da ihtimallerin en kuvvetlisidir.

Uzun ömürlü olduğu anlaşılan bu çalışkan insan herhalde bilinenler dışında başka eserler de hazırlamış olacaktır. Dîvân'da kullandığı halk edebiyatı metinlerinden onun bu sahada etraflı bir derleme yaptığı belli olmaktadır. Orada yer veremediklerini, elindeki bütün diğer derlenmiş metinlerle

birlikte başlı başına bir şiir mecmuası teşkil edebilecek bu örnekleri Kitâbü'l-Eġānî'yi model alan bir eserde toplamış olması da düşünülebilecek bir ihtimaldir.

Hazırlamış olabileceği başka eserleri bilinmese de Türk dilinin yazıya, bir kitaba bağlanmamış prensip ve kurallarını araştırma ve tesbit yolunda ilk hamle olan Kitâbü Cevâhiri'n-nahv fî lugāti't-Türk'ten mahrum kalınmış olsa da Kâşgarlı Mahmud tek eseri Dîvânü lugāti't-Türk'ü ile Batı'da yüzyıllar sonra teşekkül edecek Türkoloji'nin Orta Asya'da ilk temelini atan âlim dilci olmuştur. Türkistan'da arkası getirilmemiş bir "erken-Türkoloji" çığırının başlatıcısı olan eseri, yazılışı üzerinden yüzyıllar geçtikten sonra XX. yüzyılda I. Dünya Savaşı'nın velveleli ortamında ilim âleminin huzuruna çıktığından bu yana Türkoloji tedkikleri için büyük bir gelecek vaad eden bir hazine, tüketilemez eşsiz bir kaynak olarak karşılanmıştır. Türk filolojisinin çözüme bağlanamamış meselelerinin çözülmesine kazandırdığı fevkalâde yardım başta olmak üzere Türk kültür ve medeniyet tarihinin çeşitli konularını "génétique" bir tarzda tedkikine imkânlar getiren eseri Kâşgarlı Mahmud'a Türkoloji tarihinde müstesna bir yer açmıştır. Türkoloji'de ufuk genişletici bir rol üstlenen Dîvân'ı onu günümüzde daha da artan bir değer ve itibarın sahibi kılmaktadır (bk. DÎVÂNÜ LUGĀTİ't-TÜRK).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud b. el-Hüseyin Muhammed el-Kâşgarî, Dîvânü lugāti't-Türk, Millet Ktp., Ali Emîrî, Arapça Eserler, nr. 4189 (= tıpkı basım: Ankara 1992); Besim Atalay, Divanü Lûgatit-Türk Tercümesi, I-III, Ankara 1939-1941; Maxmyt Kaşkari, Turık Sözdigi (Kazakça trc. Askar Kurmasulı Egeybay), I-III, Almatı 1977-1978; Compendium of the Turkic Dialects: Dīwān Luġāt at-Turk (İng. trc. Robert Dankoff - James Kelly), I-III, Harvard 1982-1985; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1979, IX, 299, 301; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, II, 512; a.mlf., "Karahanlılar" (trc. Necati Lugal), Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi'nin "Câmiü'd-düvel" Adlı Eserinden Karahanlılar ve Anadolu Selçükleri (nşr. N. Atsız), İstanbul

1940, s. 2-16; Martin Hartmann, "«Dīvān lugāt at-Türk»e Aid Birkaç Mulâhaza", MTM, nr. 4 (1331), s. 167-170; Fuad Köprülü, "Yeni Neşriyat: Dîvânü lugāti't-Türk", a.e., nr. 5 (1331), s. 381-383; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926, s. 184-186; a.mlf., "Millî Kültürümüz'ün Eski Bir Âbidesi: Divanı lûgatüttürk", Cumhuriyet, 24 Nisan 1933 - 1 Mayıs 1933; aynı yazı: "Dîvân-ı Lûgât al-Türk", Köprülü, Araştırmalar (1934), s. 33-44; Bergsträsser, "Das Vorbild von Kāšgarī's Dīvān lugāt at-Turk", OLZ (1921), s. 154-155; P. K. Juze, "Divan Lugat at-Turk. Theseaurus linguarum turcarum", İzvestiya Azerbaydjanskogo Gosudarstvennogo Universiteta İmeni B. J. Lenina, Vostokovedenia, Baku 1926, I, 75-94; 1927, II, 27-35; Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 81-89; Rusça aslı: Dvadnatçat Lekçiy po İstorii Tureçkiẖ Naradov Sredney Azii, Soçinenia, Moskva 1968, V, 83-88; (Alm. trc. Th. Menzel), Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken, Berlin 1935, s. 90-97; a.mlf., "Musulmanskiy Mir", (1922), Soçinenia, Moskva 1966, VI, 243; Zeki Velidî Togan, "«Divan-ı Lugat üt-Türk»ün Telif Senesi Hakkında", Atsız Mecmua, nr. 16, İstanbul 15 Ağustos 1932, s. 77-78; a.mlf., "Mahmud Kâşgari'ye Ait Notlar", a.e., nr. 17, 25 Eylül 1932, s. 133-137; a.mlf., "Eski Türk ve Moğolların Haritaları ve Haritacılığı Meselelerine Dair Notlar", Kopuz, nr. 5, Ağustos 1939, s. 164-168; a.mlf., Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 107, 441 not 5; Ahmed Caferoğlu, İlk Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1938; a.mlf., Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1970; a.mlf., Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 19-48; Kilisli Rifat [Bilge], "Divanu lugāti't-Türk'ün Telifi Tarihi", TM, VI (1939), s. 358-360; V. I. Belyaev, "Vvedenie Arabskie İstoçniki po İstorii Turkmen i Turkmenii. IX-XIII vv.", Materiali po İstorii Turkmen i Turkmenii, Moskva-Leningrad 1939, s. 31-32; M. Şakir Ülkütaşır, Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1946, genişletilmiş 2. bs., Ankara 1972; Omeljan Pritsak, "Mahmud Kâşgarî Kimdir?", TM, X (1953), s. 243-246; a.mlf., "Kara-Hanlılar", İA (1953), VI, 251-253, 260, 264-265; a.mlf., "Die Karachaniden", Isl., XXX/1 (1953-54), s. 17-68; İbrâhim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 188; I. Yu. Kraçkovskiy, Arabskaya Geografiçeskaya Literatura, İzbrannie Soçinenia, Moskva-Leningrad 1957, IV, 268-269 (Arapça trc. Salâhaddin Osman Hâşim), Târîẖu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-ʿArabî, Moskva 1957, s. 262-263; Louis Bazin, "Les dates de rédaction du «Divan» de Kāšġarī",

AOH, VII/2-3 (1957), s. 21-25; Robert Devereux, “Al-Kāshgharī and Early Turkish Islam”, MW, XLIX/1-4 (1959), s. 133-138; a.mlf., “Maḥmūd al-Kāshgharī and his Dīwān”, a.e., LII (1962), s. 82-96; Alessio Bombaci, Storia della Literatura Turci, Milano 1962, s. 91-97; (Fr. trc. I. Melikoff), Histoire de la littérature turque, Paris 1968, s. 68-75; Ḫ. Ḫasanov, Maḫmud Kaşgariy. Heyatı ve Geografik Merosi, Toşkent 1963; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I/4, s. 250-257; A. N. Kononov, “Maḫmud Kaşgarskiy i Ego Divanu lugat it-Türk”, ST, nr. 1 (1972), s. 3-17; S. G. Klyaştorny, “Epopa Mahmud Kaşkarskogo”, a.e., s. 18-23; C. G. Musabaev, “Kâşgarlı Mahmut’un Yaşamı Üzerine Yeni Veriler”, TDl., XXVII/253 (1972), s. 110-119; aslı: “Nekotorie Svedeniya o Jizni Maḫmuda Kaşgari”, Issledovenia po Tyurkologii, Alma-Ata 1969, s. 48-62; “Kâşgarlı Mahmud”, TA (1974), XXI, 389-392; G. Hazai, “Genel Leksikografya Açısından Kâşgarlı Mahmut Hakkında Düşünceler”, Bilimsel Bildiriler 1972, Ankara 1975, s. 419-424; a.mlf., “al-Kāg̲h̲harī”, EI² (İng.), 1979, IV, 699-701; Hamit Z. Koşay, “Divanü Lûgati’t-Türk’teki Terimlerden Örnekler”, Bilimsel Bildiriler 1972, Ankara 1975, s. 479-496; “Maḫmud Kaşgari”, Kazak Sovet Ençiklopeadiyası, Almatı 1975, VII, 533; “Maḫmud Koşgariy”, Uzbek Sovet Ençiklopediyesi, Toşkent 1976, VII, 91-93; “Mahmud Kaşgari”, Kırgız Sovet Ençiklopediyesi, Firunze 1979, IV, 201; Ulug E‘lim Mehmut Kaşkari ve Unun Heyatı, Keşker 1983; A. Bican Ercilasun, “Kâşgarlı Mahmud ve Dîvânü Lugati’t-Türk”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, I, 118-131; İbragim Mut‘i - Mirsultan Osmanov, “O rodine, jizni i grobiçe Maḫmuda Kaşkarskogo”, ST, nr. 4 (1987), s. 79-89; Ebulfez Âmanoğlu Kuluyef, “Maḫmud Kaşgarî”, Varlık, XV/89-2, Tehran 1993, s. 19-28; E. Tryarski, Kultura Ludów Tureckich w -wietle przekazu Maḥmudā z Kaszgaru (XI. w.), Warszawa 1993; Sultan Mahmut Kaşgarlı, “Büyük Türk Bilgini Kaşgarlı Mahmut’un Kişiliği ve Türk Bilinci”, Dil Dergisi, nr. 33, Ankara 1995, s. 10-15; K. Çorotegin, Maḫmud Kaşgari (Barskani) yana Anın «Divanu Lugatit-Turk» Söz Yıgnağı (1072-1077), Bişkek 1997; Reşat Genç, Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara 1997; Osman Fikri Sertkaya, “Son Bulunan Belgeler Işığında Kâşgarlı Mahmûd Hakkında Yeni Bilgiler”, Dîvânü lûgati’t-Türk Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara [2000], s. 130-146.

Ömer Faruk Akün

KÂŞÎ

(الكاشي)

Gıyâsüddîn Cemşîd b. Mes‘ûd el-Kâşî (ö. 832/1429)

Uluğ Bey’in ilmî çevresine mensup matematikçi ve astronom.

Kâşân’da doğdu; Fars menşeli bir aileye mensuptur. Önceleri tıpla ilgilenmesine rağmen astronomi ve matematiğe duyduğu merak asıl mesleğini ikinci plana itmesine yol açtı. Bir müddet Kâşân’da yaşadıktan sonra Irâk-ı Acem’i dolaştı ve nihayet Uluğ Bey’in davetiyle Semerkant’a yerleşerek araştırmaları için gereken malî kaynağa ve ilmî ortama kavuştu. Ancak onun daha önce astronomi üzerinde ciddi çalışmalar yaptığı, bu konuda uzmanlaştığı ve Süllemü’s-semâʾ, Muḫtaṣar der ʿİlm-i Heyʾet, Risâle der Şerḥ-i Âlât-ı Raṣad ve Nüzhetü’l-ḥadâʾiḳ gibi bazı eserlerini bu dönemde kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Kâşî’nin Semerkant’taki ilmî hayatı, Uluğ Bey’e olan şahsî yakınlığından dola-yı medreseyle değil daha ziyade sarayla bağlantılıdır. Onun babasına gönderdiği bir mektup söz konusu ilmî çevre, Uluğ Bey ve muhtemelen kendisini Semerkant’a davet ettiren Kadızâde-i Rûmî hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu mektubunda Kâşî, Semerkant matematik bilginleri içinde en önde gelenin Kadızâde olduğunu belirtmekte, ancak bazı ifadelerinden kendisini onun önünde gördüğü sezilmektedir. Yine bu mektuptan Uluğ Bey’in ona çok yakınlık gösterdiği, ilmî başarılarını takdir ettiği ve tavsiyelerine önem verdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Uluğ Bey’in rasathânesinin proje ve inşa aşamalarında Kâşî’nin yaptığı tavsiyelerin önemli rolü olmuştur (Sayılı, s. 81, 86-87, 89, 90). Bu rasathânenin başına getirilen ve Uluğ Bey’in zîcinin hazırlanmasında büyük katkıları bulunan Kâşî 19 Ramazan 832’de (22 Haziran 1429) Semerkant’ta vefat etti.

Kâşî’nin matematik ve astronomi alanlarına olan katkıları çok önemlidir. Özellikle Miftâḥu’l-ḥisâb adlı kitabı Doğu matematikçilerinin yazdıkları eserlerin zirvesi sayılır (Sâlih Zeki, I, 185-186). Bu çalışmasında Kâşî, tam

sayıların köklerini almanın genel bir metodunu ortaya koymakta ve buna günümüzde Rufini-Horner metodu denilmektedir. Yine bu eserinde ortaya koyduğu ve er-Risâletü'l-muḥîṭiyye'de geniş ölçüde uyguladığı ondalık kesirlerle ilgili metodu matematiğe gerçek bir katkı olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar ondalık kesirler daha önce Öklîdisî ve bazı Çinli bilginlerce kullanılmışsa da bu konuyu ilk defa ayrıntılı ve sistemli bir biçimde inceleyen âlim Kâşî'dir. Onun matematikteki önemli başarılarından biri de ondalık kesirleri kullanmak suretiyle Ç (pi) sayısının değerini seleflerinden daha kesin bir şekilde tesbit etmiş ve 2e'yi hem altmışlı (6; 16, 59, 28, 1, 34, 51, 46, 15, 50) hem de onlu (6,2831853071795865) sayı sistemine göre vermiş olmasıdır. Kâşî ayrıca bugün Newton'un adıyla anılan binomiali (iki terimli işlem) ilk çözen matematikçidir (Q. Mushtaq, XII/2 [1989], s. 80-81). Risâletü'l-veter ve'l-ceyb adlı eserinde 1 derecelik yayın sinüsünü (sin 1º) kendine has bir metotla hesaplaması da yine onun orijinal buluşlarındandır (Sâlih Zeki, s. 185). Öte yandan Miftâḥu'l-ḥisâb'da dördüncü derece denklemleri keşfettiğini ve bu konuda müstakil bir eser kaleme alacağını söylemiş, fakat bu sözünü yerine getirmesine ömrü yetmemiştir.

Astronomi alanında Kâşî, öncelikle Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Zîc-i İlḫânî'sini güncelleştirerek Zîc-i Ḫâḳānî adıyla yeniden düzenlemiştir. Ayrıca gök cisimlerinin hacmi ve mesafeleri hakkında ince hesaplamalar yapmış, bu konuda iki alet geliştirmiştir. Bunlardan "tabaku'l-menâtık" adını taşıyanı bir gezegen ekvatoryumudur ve gezegenlerin ekliptik enlem ve boylamlarını, arza uzaklıklarını, konumlarını ve geriye dönüşlerini hesaplamak için yapılmıştır. "Levhu'l-ittisâlât" adındaki diğeri ise lineer enterpolasyon (ara değeri bulma) işleminde kullanılmaktadır. Nüzhetü'l-ḥadâ˒iḳ'in Semerkant nüshasında tanıttığı bu aletler hakkında adı bilinmeyen bir yazar tarafından özel bir kitap yazılmış veSultan II. Bayezid'e ithaf edilmiştir (tıpkıbasım ve İng. trc. E. S. Kennedy, The Planetary Equatorium of Jamshīd Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī [d. 1429], Princeton 1960).

Eserleri. 1. Süllemü's-semâ˒ fî ḥalli işkâlin vaḳa˓a fi'l-muḳaddimîn fi'l-eb˓âd ve'l-ecrâm. Gezegenlerin mesafe ve hacimlerinin hesaplanmasına dair olan eser vezir Kemâleddin Mahmûd'a sunulmuştur. Birçok yazma nüshasından en önemlisi Londra India Office'teki olup (nr. 755) Tahran'da

taş baskısı yapılmıştır (1286). 2. Muḫtaṣar der ʿİlm-i Heyʾet (Risâle der Heyʾet). Timur hânedanından Sultan İskender'e sunulmuştur; British Museum'da bir nüshası vardır (nr. 27261). 3. Zîc-i Ḫâḳānî der Tekmîl-i Zîc-i İlḫânî. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Zîc-i İlḫânî'sini tamamlayıcı nitelikte altı makaleden oluşmaktadır. Birçok nüshası içinde en önemlisi India Office'te kayıtlıdır (nr. 2232). 4. Risâle der Şerḥ-i Âlât-ı Raṣad. 818'de (1415) yazılarak Sultan İskender'e ithaf edilmiştir. Ancak bu şahsın Timur hânedanından Şîraz Emîri İskender mi yoksa Karakoyunlu Türkmen Beyi İskender mi olduğu tartışmalıdır.

V. Barthold tarafından Ulugbeki ego vremya içinde neşredilen risâleyi (Petrograd 1918) Edward S. Kennedy İngilizce'ye, V. A. Shishkin Rusça'ya çevirmiştir (bk. DSB, VIII, 260). 5. Nüzhetü'l-ḥadâʾiḳ fî keyfiyyeti ṣanʿati'l-âleti'l-müsemmâ bi-ṭabaḳi'l-menâṭıḳ. Kendi icadı olan iki astronomi aletini tanıttığı eserin ilk şekli Kâşân'da 1416'da, genişletilmiş ikinci şekli 1426'da Semerkant'ta kaleme alınmıştır (a.g.e., VIII, 255, 261; krş. Stern, XXIV [1961], s. 362). Tahran'da Miftâḥu'l-ḥisâb'ın sonunda taş baskısı yapılmıştır (1306 hş.). 6. er-Risâletü'l-muḥîṭiyye. Çemberin çapa oranı, yani sayısının değerini tesbit için yazılmıştır. Paul Luckey, Der Lehrbrief über den Kreisumfang von Gamsīd b. Mas'ūd al-Kāsī (nşr. A. Siggel, Berlin 1953) başlıklı çalışmada metni incelemiş ve Almanca'ya çevirmiştir; ayrıca Rusça'ya da tercüme edilmiştir (DSB, VIII, 261). 7. Miftâḥu'l-ḥisâb (Miftâḥu'l-ḥüssâb fî ʿilmi'l-ḥisâb). Özellikle tam sayıların kökünü alma ve ondalık kesirlerle ilgili yönünden dolayı önemli bir çalışmadır. Müellifi tarafından bir telhisi de yapılan eser Osmanlı medreselerinde ileri seviyede ders kitabı olarak okutulmuş, dördüncü makalesi Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun hocası İbrâhim Kâmî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (DİA, XVII, 201, 246, 263-264). Tahran'da taş baskısı yapılan (1306 hş.) ve Ahmed Saîd ed-Demürdâş ve Muhammed el-Hifnî eş-Şeyh ile (Kahire 1967) Nâdir en-Nablusî (Dımaşk 1397/1977) tarafından neşredilen eser Rusça'ya da tercüme edilmiştir (DSB, VIII, 261; EI2, IV, 703). 8. Risâletü'l-veter ve'l-ceyb. Kiriş ve sinüs kavramları üzerine, özellikle sin 1º'nin değerini bulma konusunda Kâşî'nin orijinal buluşlarını ihtiva eder. Eserin en önemli şerhi Kadızâde-i Rûmî'ninki olup (Tahran 1299) Rusça'ya çevrilmiştir (DSB, VIII, 262). Kâşî'nin diğer eserleri de şunlardır: Vücûhü ʿameli'ḍ-ḍarb fi't-taḫt ve't-türâb, Netâʾicü'l-ḥaḳāʾiḳ, Miftâḥu'l-esbâb fî ʿilmi'z-Zîc, Risâle der saḫt-ı

usṭurlâb, Risâle fî maʿrifeti semti’l-ḳıble min dâʾireti Hindiyye (eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. DSB, VIII, 260-262; Kurbânî, s. 372-387).

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, I, 183-186; Storey, Persian Literature, II, 72-73; Brockelmann, GAL, II, 273; Suppl., II, 295; Münzevî, Fihrist, I, 152, 204, 229, 301, 303, 342, 370; A. P. Youschkevitch - B. A. Rosenfeld, “al-Kāshī (or. al-Kāshānī), Ghiyāth al-dīn Jamshīd Mas’ūd”, DSB, VIII, 255-262; Aydın Sayılı, Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüddîn-i Kâşî’nin Mektubu, Ankara 1985, tür.yer.; E. S. Kennedy, “Spherical Astronomy in Kāshī’s Khāqānī Zīj”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1985, II, 1-46; a.mlf., “A Letter of Jamshīd al-Kāshī to His Father”, Orientalia, XXIX, Roma 1960, s. 191-213; Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 365-388; S. M. Stern, “[Reviews:] E. S. Kennedy (tr.): The Planetary Equatorium of Jamshīd Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī ...”, BSOAS, XXIV (1961), s. 362; D. J. de Solla Price, “[Book Reviews:] Jamshīd Guiyāth al-Dīn al-Kāshī ...”, ISIS, LIV/175 (1963), s. 153-154; Q. Mushtaq, “Muslim Legacy in Number Theory”, Journal of Central Asia, XII/2, Islamabad 1989, s. 73-82; J. Vernet, “al-Kāshī”, EI² (İng.), IV, 702-703.

Sadettin Ökten

KÂŞİFÎ, Hüseyin Vâiz

(bk. HÜSEYİN VÂİZ-i KÂŞİFÎ).

KÂŞİFLİK

Memlük ve Osmanlı dönemlerinde Mısır'ın yerli beyleri, bunların idarî bölgeleri.

Mısır'da Bahrî Memlükleri döneminde adına rastlanan ve zaman içerisinde terim olarak anlamı değişen kâşiflik Burcî Memlükleri'nde bir bölgenin idarî, malî ve askerî işlerine bakmakla görevli yöneticinin unvanı (kâşif) ve tasarruf ettiği bölgenin ismi olmuştur. Memlük Sultanlığı'nın taşra teşkilâtında önceleri Mısır'ın bütün vilâyetlerini, topraklarını içine alan üç kâşiflik vardı. Bunların birincisi Cîze vilâyetinden Yukarı Mısır'daki Cendel'e kadar uzanan Vechülkıblî, ikincisi Aşağı Mısır'ın vilâyetlerini kapsayan Vechülbahrî, üçüncüsü de Cîze vilâyetiydi. Her biri bir kâşifin tasarrufunda olan bu bölgeler bazan "mukaddem" denilen görevlilere, bazan da tablhâne emîrlerine tevcih edilirdi. Sultan Berkuk zamanında devlet teşkilâtında bazı değişiklikler yapılırken 798'de (1396) Vechülkıblî ve Vechülbahrî nâiblikleri teşkil edilmiş, Vechülkıblî kâşifliği yalnız Feyyûm ve Behnesâ vilâyetlerini, Vechülbahrî kâşifliği Vechülbahrî nâibliğinin merkezi olan Buhayre dışındaki bölgeleri içine almış, Cîze kâşifliği ise eskisi gibi kalmıştır. Garsüddin Halîl, kendi zamanında Vechülkıblî'de Feyyûm ve Behnesâ, Yakın Saîd (Cîze) ve Yukarı Saîd olmak üzere üç, Vechülbahrî'de ise Şarkıye ve Garbiye olarak iki kâşiflik bulunduğunu, bu kâşifliklerin idarî ve iktisadî önemine ve büyüklüğüne göre ya tablhâne veya aşerât emîrlerine tevcih edildiğini söylemektedir (Halîl b. Şâhin, s. 130). Bazı kaynaklarda Vechülbahrî ve Vechülkıblî kâşiflerine kendi bölgelerinde yedi valinin işlerine baktıklarından dolayı "vâli'l-vülât" denildiği belirtilmektedir.

Büyük kâşiflikler sultan tarafından "erbâbü's-süyûf"tan idarî ve askerî işlerde kabiliyetli, güvenilir emîrlere verilirdi. Sultan kendi siyasetine muhalif emîrleri uzak kâşifliklere gönderirdi. Bazı kabiliyetli kâşiflere iki vilâyet birden tevcih edilebilirdi. Böyle kâşiflere "kâşifü'l-küşşâf" denirdi. Kâşifü'l-küşşâflığa getirilen ve melikü'l-ümerâ lakabıyla anılan emîr, Mısır topraklarının bütün işlerine ve vezirin gördüğü malî işlere bakan üstâdüddârlık pâyesinde olurdu. Yeni tayin edilen bir kâşif, görev yerine

varınca Arap şeyhleri ve mukātaa sahipleri tarafından törenle karşılanırdı. Bu durum onların devlete sadakatleri anlamına gelirdi. Tasarruf ettiği bölgede sultanın temsilcisi olarak bulunan kâşifin idarî, malî, adlî ve güvenlikle ilgili görevleri vardı. Kâşifler bölgelerinin bütün işlerini emîr, kadı ve âyanların katıldığı özel meclislerinde hallederlerdi. Ayrıca topraklarla ilgili işlere bakmak, köprülerin muhafaza ve tamiri, köylerinin halkını teftiş etmek, "bellâsıyye" denilen görevliler vasıtasıyla mukātaa sahiplerinden vergileri toplamak kâşifin başlıca görevlerindendi.

Memlük sultanı her yıl bahar mevsiminde Mısır'ın her bölgesine mukaddem emîrlerinden kâşifler tayin ederdi. "Hafîr" denilen bu kâşiflerden bazısı Nil nehrinin taşarak götürdüğü toprağın düzeltilmesiyle meşgul olurdu. Bu kâşifler "kâşifü't-türâb" şeklinde adlandırılırdı. "Cüsûrü's-sultâniyye" adı verilen mîrî köprüleri teftiş eden ve bunların yapım ve bakımı için mukātaa sahiplerinden "mukarrerü'l-cüsûr" adıyla anılan vergileri toplayan görevlilere ise "kâşifü'l-cüsûr" denirdi. Toprak ve cisir kâşiflerinin işlerini kolaylaştırmak vilâyet kâşiflerinin önemli görevlerinden biriydi. Emirleri doğrudan sultandan alan kâşifler, olağan üstü durumlarda küçük bölgelerin idarecilerinden (vali) ve mukātaa sahiplerinden alınacak hububatın miktarını, vergi ve harçları, sefer ihtiyacı için at ve develerden belirli miktarını devlet adına toplama hususunda tekliflerde bulunma hakkına da sahipti. Tasarruf ettiği bölgede halkı eşkıyanın saldırılarından korumak, huzur ve istikrarı sağlamak, şeyhülarapların tasarrufundaki mukātaaları denetlemek kâşiflerin diğer görevleriydi. Kâşifler, bölgelerinde

meydana gelen isyan hareketlerini önlemek için sultandan yardım talep ettikleri gibi küçük vali ve mukātaa sahipleri de idarî, malî ve adlî krizlerle karşılaştıklarında kâşiflerden yardım isterlerdi.

XV. yüzyıl sonlarında ve XVI. yüzyıl başlarında kâşiflik görevi genellikle Memlük emîrlerinin sultana sundukları hediyelere göre verilmeye başlandı. Bu şekilde göreve getirilen kâşifler de verdikleri hediyelerin bedellerinin iki üç mislini tasarruf ettikleri mukātaa ve evkaf gelirleriyle vilâyet halkından çıkarmaya çalışmaktaydılar. Bu durum vilâyetlerin idarî ve malî yapısını büyük ölçüde bozmuştur.

Osmanlılar Mısır'ı aldıktan sonra Memlük Sultanlığı'nın iyice bozulmuş olan taşra teşkilâtını geçici olarak aynen korurken Kahire'ye bağlı vilâyet ve bölgelerin idaresini de Memlüklü kâşiflere bırakmışlardı. Ancak bir süre sonra Osmanlı hükümeti Vechülbahrî ve Vechülkıblî gibi büyük kâşiflikleri daha küçük ünitelere bölerek Mısır'ın zaptı sırasında padişaha itaat edip Osmanlılar'a yardım eden Memlük emîrlerine verdi. Osmanlılar'ın ilk Mısır beylerbeyi olan Memlük asıllı Hayır Bey zamanında Mısır'da vilâyet teşkilâtı değişmedi, fakat onun ölümü üzerine yerine getirilen Çoban Mustafa Paşa döneminde kâşiflerin şeyhülaraplarla birleşerek isyan etmeleri sebebiyle birçoğu ortadan kaldırıldı, yerlerine güvenilir emîrler getirildi. Mısır Valisi Hain Ahmed Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne isyanından sonra vilâyetlerde urbânın çıkardığı huzursuzluklar devam ettiğinden buralardaki kâşifler azledilerek yerlerine Osmanlı sancak beyleri getirilmişse de bu değişikliklerden bir netice alınamamış, dört ay kadar sonra bunlar alınıp yerlerine tekrar kâşifler getirilmiştir.

Bu karışıklıkları düzeltmek üzere Mısır'a giden Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa, yeni bir kanunnâme hazırlatarak Memlük dönemindeki sistemi esas alıp vilâyetleri kâşiflikler şeklinde hem Memlük hem de Osmanlı beylerine vermiş, ayrıca isyan halinde olan urbân için kâşifliklerden ayrı bölgelerde şeyhülaraplık adıyla müstakil idarî birimler ihdas etmiştir (931/1525). Böylece kâşiflik bir mansıp olarak varlığını sürdürmüş, fakat kâşiflerin yetkileri sınırlandırılmış ve tasarruf ettikleri bölgeler küçültülmüştür. Bu düzenlemelere göre Memlük dönemindeki Vechülbahrî Şarkıye, Kalyûb, Bilbîs, Dekahliye, Garbiye, Menûfiye, Buhayre ve Katya olmak üzere sekiz kâşifliğe; Vechülkıblî ise Cîze, Atfîhiye, Eşmûnîn, Feyyûm-Behnesâviye ve Vahat adlı beş kâşifliğe bölünmüştür.

Osmanlılar döneminde kâşiflik görevi, Mısır beylerbeyi ve nâzırü'l-emvâlinin seçtiği kişinin devlet merkezine arzedilmesi sonucu verilirdi. Mısır Kanunnâmesi'ne göre yeni kâşif, sâlyânesini "rüsûm-ı keşûfiyyet" adıyla tahsil edilen kâşiflik vergilerinden alırdı. Kâşifler, keşûfiyet mansıbıyla birlikte vilâyetin bazı mukātaalarını iltizamla tasarruf ederlerdi. Bazan mukātaasıyla birlikte küçük vilâyet kâşifliklerini de üstlenirlerdi. "Ziyâde-i tahsîlât", yani daha fazla teklif eden çıkmazsa kâşifliklerin aynı miktarı iltizam edenlerden en güvenilir olana verilmesine özen gösterilirdi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında tasarruf müddetleri bitmeden kâşiflikleri ellerinden alınıp daha fazla verenlere tevcih etme uygulaması kötü sonuçlar doğurmuş ve bundan vazgeçilmiştir.

Kâşifler, yeni bir padişah tahta çıktığında beratlarının yenilenmesi için küçük bir harç (cülûs-ı hümâyun resmi) ödedikleri gibi XVII. yüzyılda, ilk tayinleri sırasında ve her yıl vazifelerinde bırakılmaları için de Mısır hazinesine "keşûfiyye-i kebîr" ve Mısır beylerbeyine "keşûfiyye-i sagīr" adları altında vergiler öderlerdi. 1092 (1681) yılında Mısır'da mansıp sahiplerinin ve kâşiflerin mîrî hazineye ödedikleri büyük kâşifliğin geliri 12.504.000 paraya, Mısır beylerbeyine ödedikleri küçük kâşifliğin geliri ise 10.000.000 paraya ulaşmıştı. Kâşifler bu meblağları toplamak için emîrlerin iltizamlarını iki üç katına çıkarırlar, emîrler de kâşiflere verdiklerini, "tulbe ve külfe" adları altında köylülerden tahsil etmeye çalışırlardı. Sâfî Mustafa Efendi Zübdetü't-tevârîh'inde XVII. yüzyılda keşûfiyet vergilerinin kaldırıldığını yazmaktadır. Bazı belgelerden bir sonraki asırda bu vergilerin 7.600.000 paraya düştüğü anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde Mısır'da taşra idaresi esas olarak Memlük kanunlarına göre sürmüş, kâşiflerin görev ve yetkileri ise biraz sınırlandırılmıştır. Böylece kâşifler idarî, askerî ve kazâî görevlerini kendilerine mahsus bir mecliste görüşerek Mısır beylerbeyi ile nâzır-ı emvâlinin nezâretinde yapmaya başlamışlardır. Tasarruf ettikleri topraklarda gereği gibi ziraat edilmesinden doğrudan sorumlu olan kâşifler uhdelerindeki köylerin nehir sedlerini zamanında onartmak, Nil'in taşmasından önce köylülere ekilecek araziyi hazırlatmak, vergileri köylüleri zor durumda bırakmadan tahsil edip eksiksiz olarak hazineye teslim etmekle de yükümlü idiler. Bu görevlerinde ihmali görülen kâşifler nâzır-ı emvâl vasıtasıyla teftiş edildikten sonra cezalandırılırdı. Görevlerinde başarılı olanlar ise mükâfatlandırılmak üzere beylerbeyi ve nâzır-ı emvâl tarafından devlet merkezine arzedilirdi.

Bölgelerinde emniyeti ve asayişi tesis etmek, şeyhülaraplık mukātaalarında devlet otoritesini yerleştirmek, ekilen toprakları ve yolları urbân saldırılarından korumak ve köylerdeki çatışmaları önlemek Osmanlı döneminde de kâşiflerin önemli görevlerindendi. Asayişle ilgili görevlerinde kâşiflere nöbetleşe olarak gönüllü ocağı askerlerinden bir birlik yardım ederdi. Bu askerler, bölgenin muhafazasından başka vergi

kâtipliği ve tahsili gibi hizmetleri de görürlerdi. Kâşifler ayrıca tasarrufları altındaki bölge halkından, yürürlükte olan kanun gereğince kadı fetvasıyla idama mahkûm olanları cezalandırdıkları gibi şeyhülaraplar da karışıklık çıkaranları kâşifler vasıtasıyla cezalandırırlar, eğer bunlar devlet görevlisi ise beylerbeyine havale ederlerdi. Kâşiflerin görevleri genelde sivil olmakla birlikte bazan askerî de olabilirdi.

XVIII. yüzyılda Mısır eyaletinin mahallî idaresi Garbiye, Menûfiye, Şarkıye, Buhayre ve Circe olmak üzere beş sancak beyliğine tâbi yirmi dört kâşifliğe ayrılmıştır. Aşağı Mısır'daki dört sancak Bilbîs, Kalyûb ve Terrâne olmak üzere üç kâşifliği ihtiva ettiği halde devlete karşı sürekli huzursuzluk kaynağı olan Saîd urbânının güçlerini dağıtmak için Yukarı Mısır'da tek bir sancak yirmi bir kâşifliğe bölünmüştür. Bu asırda Mısır'ın çeşitli bölgelerinde, gelirleri Mısır beylerbeyine mahsus kâşiflik köylerinin işlerini görmekle mükellef olan kâşifler Mısır sancak beylerinin tâbi ve memlüklerinden seçilirdi. Kâşiflik idarî ve malî bir müessese olduğundan bu dönemde Mısır'ın mâruz kaldığı istikrarsız durumların kâşifliklerin yıllık gelirlerini de etkilediği görülmektedir.

XVII. yüzyıl ortalarından itibaren Memlük fırkaları Mısır'da nüfuzlarını arttırarak sancak beyilik ve kâşiflik mansıplarını kendi adamlarına tevcih ettirmeye çalışmışlardır. XVIII. yüzyılda Osmanlı idaresinin zayıflaması üzerine Mısır'ın idaresi Kāsımiyye ve Zülfikāriyye fırkaları arasında paylaşılmış, daha sonra Kazdağliyye (Kazdağlı) fırkasının eline geçmiştir.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a vali tayininden (1805) sonra kâşiflik müessesesi ilga edilmiş ve eyalet valilerce yönetilen vilâyetlere, 1826'da ise idarecileri memur olarak anılan memuriyetlere ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 4. s. 224; nr.12, s. 276; nr. 22, s. 184, 340; nr. 24, s. 119, 322; nr. 26, s. 263; nr. 57, s. 216; nr. 59, s. 38; nr. 67, s. 124; nr. 75, s. 18; BA, İbnülemin, nr. 680; BA, KK, nr. 75, s. 1826; nr. 79, s. 204, 230, 355; nr. 90,

s. 168; nr. 226, s. 36; nr. 229, s. 228; BA, MAD, nr. 4116, s. 69; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 24, 26-27, 64-66; Makrîzî, es-Sülûk, Kahire 1970-71, I, 829; II, 296, 466, 657, 724, 752, 770, 850-852, 899-901, 910; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi’l-memâlik, Paris 1894, s. 128, 130; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 481, 568, 574, 669, 678, 866-867; XIII, 75; XIV, 10, 174, 261, 346; XV, 301, 318; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü’n-nüfûs ve’l-ebdân fî tevârîḫi’z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970-73, I, 119, 159, 359; II, 138, 285, 330; III, 376; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 25, 47, 49, 99; V, 90, 139, 160; İbn Zünbül, Târîḫu’s-Sulṭân Selîm Ḫan maʿa’s-Sulṭân el-Ġavrî, Kahire 1278, s. 114; Sâfî Mustafa, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, vr. 109b-110b; Diyarbekrî Abdüssamed b. Seyyidî Ali b. Dâvûd, Nevâdirü’t-tevârîh, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 596, vr. 377b, 398a-b, 428b vd.; Barkan, Kanunlar, s. 355, 360 vd., 375-377, 380 vd.; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton 1962, s. 15, 27-35, 52, 60, 62, 361; a.mlf., “Landholding and Landtax Revenues in Ottoman Egypt”, Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 91-103; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü’l-coġrâfî, Kahire 1963, IV, 7, 15; Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm, er-Rîfü’l-Mıṣrî fi’l-ḳarni’ṣ-ṣâmin ʿaşer, Kahire 1974, s. 13-15, 114, 115; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 38, 67, 82-83, 95-114, 133, 157-165.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

KÂŞİFÜLGITÂ, Ahmed b. Ali

(أحمد بن علي كاشف الغطاء)

Kâşifü'l-gıtâ' Ahmed b. Alî b. Rızâ en-Necefî (1875-1926)

Merci-i taklîd Şiî âlimi.

Necef'te doğdu. Burada ilim ve dinî önderlikle tanınan ailesinin diğer fertleri gibi dedesinin dedesi Ca'fer b. Hızır Kâşifülgıtâ'nın lakabıyla anılır. İlk öğrenimini Necef'te gördükten sonra amcası Mûsâ b. Rızâ ile birlikte Sâmerrâ'ya gitti; uzun yıllar burada tahsilini sürdürüp memleketine döndü. Hocaları arasında Âgā Rızâ Hemedânî, Ahund Molla Horasânî, Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî ve Mirza Hüseyin Halîlî gibi âlimler bulunmaktadır. Özellikle dönemin tartışmasız Şiî lideri olan hocası Tabâtabâî kendisine büyük değer verir, müctehid ve merci-i taklîd olduğunu belirterek dinî problemleri ve anlaşmazlıkları halletmesi için ona gönderirdi. Kâşifülgıtâ, İran Meşrutiyet İnkılâbı'na (1906) karşı çıkan bu hocasının yanında yer aldı ve 1919 yılında Tabâtabâî'nin vefatı üzerine Necef'te Muhammed Hüseyin Nâînî, Seyyid Ebü'l-Hasan İsfahânî ve diğer âlimlerin varlığına rağmen Irak kabilelerinin önemli bir kısmı, İran ve Afganistan'da bazı Şiî kesimler tarafından merci-i taklîd olarak tanındı. Irak'ta Arap ve Fars asıllı Şiî müctehidleri arasındaki liderlik yarışında İranlı Nâînî ve İsfahânî'ye karşı Arap Şiîleri'nin başında bulunan Ahmed Kâşifülgıtâ 30 Haziran 1926'da Bağdat'ta vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek oradaki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. Sefînetü'n-necât (Necef 1338, kardeşi M. Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın hâşiyesiyle birlikte 1355-1356, 1364). I. cildi ibadetlere, II. cildi akidlere dair olup Muhsin el-Garevî tarafından ʿAynü'l-ḥayât adıyla Farsça'ya çevrilmiş ve kardeşi Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (Bombay 1340-1341). 2. Aḥsenü'l-ḥadîs̱ fî aḥkâmi'l-mevârîs̱ (Necef 1341). 3. Ḳalâʾidü'd-dürer fî menâsiki men ḥacce vaʿtemer (Bağdad 1344; Necef 1343, 1367). 4. Ḥâşiye (taʿlîḳa) ʿale'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā. Hocası Tabâtabâî'nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiye olup

ilk cildi kardeşi Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın hâşiyesinin başında yayımlanmıştır (Necef 1367). Ahmed Kâşifülgıtâ ayrıca Şeyh Murtazâ Ensârî'nin Ferâ᾿idü'l-uṣûl'üne bir hâşiye yazmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, VI, 153).

BİBLİYOGRAFYA

Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 23; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 287; VI, 153; XII, 198; XV, 370; XVII, 162; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I/1, s. 112; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl (nşr. M. Hüseyin Hırzüddin), Kum 1405, I, 88-89; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, III, 126-130; M. Hâdî el-Emînî, Muʿcemü ricâli'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef ḫilâle elf ʿâm, [baskı yeri yok] 1413/1992 (el-Câmiatü'n-Necefiyyetü'l-kübrâ), III, 1036-1037; M. Mehdî el-Mûsevî, Aḥsenü'l-vedîʿa fî terâcimi eşheri müctehidî'ş-Şîʿa, Beyrut 1413/1993, II, 67-68; İshak Nakkāş, Şîʿatü'l-ʿIrâḳ (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dımaşk 1996, s. 41, 147, 158-159, 276-277, 280, 442.

Ahmet Özel

KÂŞİFÜLGITÂ, Ca‘fer b. Hızır

(جعفر بن خضر كاشف الغطاء)

Kâşifü’l-gıtâ’ Ca‘fer b. Hızır b. Yahyâ en-Necefî (ö. 1228/1813)

Merci-i taklîd Şiî âlimi.

1156’da (1743) Necef’te doğdu. Arap asıllı Benî Mâlik kabilesine mensup olan babası, Hille’nin Cenâce veya Cenâciye (Kanâkiye) köyünden Necef’e göç eden tanınmış bir âlimdi. Ca‘fer burada ve Kerbelâ’da tahsil gördü. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Muhammed Mehdî Fütûnî, Muhammed Takī-i Devrakī, Muhammed Bâkır Vahîd Bihbehânî, Bahrülulûm-i Tabâtabâî gibi âlimlerin derslerini

takip etti. Özellikle fıkıh ve usulü alanında derinleşti. Şeyh-i Ekber ve Şeyh Necefî unvanları yanında bilhassa Keşfü’l-ġıṭâʾ ʿan ḫafiyyâti mübhemâti’ş-şerîʿati’l-ġarrâʾ adlı eserinden dolayı kendisine verilen Kâşifülgıtâ lakabıyla şöhret buldu. Irak’ta ilim ve dinî önderlikle tanınan soyu da Kâşifülgıtâ ve Âl-i Kâşifülgıtâ lakaplarıyla anılır.

1186 (1772) ve 1199 (1785) yıllarında iki defa hacca giden Kâşifülgıtâ, hocası Bahrülulûm-i Tabâtabâî’nin 1212’de (1797) vefatı üzerine Irak, İran ve diğer birçok yerdeki Şiîler’in merci-i taklîdi oldu; dinî alandaki şöhreti yanında içtimaî ve siyasî nüfuzu da arttı. Vehhâbîler’in XIX. yüzyılın başlarında Necef’e yönelik saldırılarını halkı silâhlandırarak önledi. Osmanlı Devleti ve İran’daki Kaçar yönetimiyle iyi ilişkiler kuran Kâşifülgıtâ, Bağdat Valisi Ali Paşa ve Kaçar ordusu arasında meydana gelen çatışmalarda ara buluculuk yaptı. 1222’de (1807) İran’a yaptığı seyahat sırasında Tahran’da Feth Ali Şah’a yukarıda anılan Keşfü’l-ġıṭâʾ adlı eserini takdim etti.

Kâşifülgıtâ, Şîa Usûlî ekolünün önde gelen simalarından hocası Vahîd Bihbehânî’nin bir takipçisi olarak Ahbârîler’le sert tartışmalara girdi. Özellikle Ahbârî ekolünün son temsilcilerinden Mirza Muhammed b.

Abdünnebî Nîsâbûrî bu tartışmalar üzerine Tahran'a giderek Feth Ali Şah'a sığındı. Kâşifülgıtâ, Keşfü'l-gıṭâʾ ʿan meʿâyibi Mîrzâ Muḥammed ʿadüvvi'l-ʿulemâʾ adlı bir eser yazarak şaha gönderdi ve ardından el-Ḥaḳḳu'l-mübîn fî taṣvîbi'l-müctehidîn ve taḫṭıʾeti cühhâli'l-Aḫbâriyyîn adlı kitabını kaleme aldı. Mirza Muhammed buna karşı es-Ṣayyıḥa bi'l-ḥaḳ ʿalâ men elḥade ve tezendaḳa adıyla bir reddiye yazdıysa da Tahran'da tutunamadı ve Kâşifülgıtâ'nın ölümünden sonra oğlu Mûsâ b. Ca'fer ile mücadelesi sürdü. Nihayet onun verdiği fetva ile Kâzımeyn'de halk tarafından öldürüldü.

İçtimaî ve siyasî faaliyetleri yanında telif ve öğretimle de meşgul olan Kâşifülgıtâ'nın yetiştirdiği talebeler arasında Cevâd Âmilî, Muhammed Hasan Necefî, Âgā Muhammed Takī Necefî, Muhammed Bâkır İsfahânî, Ahmed Ahsâî gibi âlimler bulunmaktadır. Kâşifülgıtâ 22 Receb 1228'de (21 Temmuz 1813) Necef'te vefat etti (Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, II/1, s. 251; Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, s. 162). Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1146 (1733) ve 1154 (1741) olarak verildiği gibi 1227 (1812) yılında öldüğü de kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan ḫafiyyâti mübhemâti'ş-şerîʿati'l-ġarrâʾ. Müellifin fıkıh ve usulüne hâkimiyetini, hüküm istinbatındaki kabiliyetini ortaya koyan önemli bir eserdir. Birçok defa basılmış (Tahran 1271, 1317), müellifin oğlu Hasan Kâşifülgıtâ tarafından şerhedilip Muhammed Bâkır Lâhîcî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 318). 2. el-ʿAḳāʾidü'l-Caʿferiyye. Bir önceki eserin başında yayımlanmış bir risâledir. 3. el-Ḥaḳḳu'l-mübîn fî taṣvîbi'l-müctehidîn ve taḫṭiʾeti'l-Aḫbâriyyîn (Tahran 1306, 1316, 1319). 4. Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan meʿâyibi Mîrzâ Muḥammed ʿadüvvi'l-ʿulemâʾ. 5. Menhecü'r-reşâd li-men erâde's-sedâd (Necef 1343; nşr. Cevdet el-Kazvînî, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın el-ʿAbeḳātü'l-ʿanberiyye adlı eserinin sonunda, Beyrut 1418/1998). Suud Kralı Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd'un kutsal mekânları ve mezarları ziyaret edenlerin davranışlarını tenkit ettiği mektubuna cevap olarak kaleme alınmıştır. Âgā Büzürg-i Tahrânî bunun Vehhâbîler'e karşı yazılan ilk reddiye olduğunu belirtir (Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, II/1, s. 252). 6. Buġyetü'ṭ-ṭâlib fî maʿrifeti'l-mefrûż ve'l-vâcib. Akaid ve ibadetlere dair bir risâledir. 7. et-Taḥḳīḳ ve't-tenḳīr fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-meḳādîr. 8. Ġāyetü'l-murâd fî aḥkâmi'l-cihâd. 9. el-Ḳavâʿidü'ş-Şerʿiyye. el-Ḥaḳḳu'l-mübîn adlı

eserinin sonunda basılmıştır (Tahran 1316). 10. Risâle fi’l-ʿibâdâti’l-mâliyye. 11. Şerḥu’l-Ḳavâʿid. Allâme Hillî’nin eserinin ticaretle ilgili bölümünün şerhidir. 12. Mecmûʿa fıḳhiyye (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Ca‘fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, III, 137; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 318-319; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, tür.yer.; DMBİ, II, 102).

Kâşifülgıtâ’nın bunlardan başka kaynaklarda Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ (Bahrülulûm’un eseri el-Meṣâbîḥ’e yazılan şerh), Ġāyetü’l-meʾmûl fî ʿilmi’l-uṣûl, Muḫtaṣaru Keşfi’l-ġıṭâʾ, Menâsikü’l-ḥac, İs̱bâtü’l-fırḳati’n-nâciye min beyni’l-firaḳi’l-İslâmiyye adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, II, 200-206; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, V, 24-26; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 312, 741, 929; Muhammed Ali Habîbâbâdî, Mekârimü’l-âs̱âr, İsfahan 1351, III, 852-856; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IV, 99-107; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa, Meşhed 1404, II/1, s. 248-252; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 133-134, 485; VII, 37-38; XI, 205; XII, 244; XIII, 131-132, 365; XVI, 16; XVIII, 45; XX, 92; XXI, 61; XXIII, 186; Ca‘fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi’n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, III, 131-141; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddimeʾî ber Fıḳh-i Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 61, 317-320; İshak Nakkāş, Şîʿatü’l-ʿIrâḳ (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dımaşk 1996, s. 41, 107, 345, 380-381, 437, 439; Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, el-ʿAbeḳātü’l-ʿanberiyye fi’ṭ-ṭabaḳāti’l-Caʿferiyye (nşr. Cevdet el-Kazvînî), Beyrut 1418/1998, s. 30-180; W. Madelung, “Kās̲h̲if al-G̲h̲iṭāʾ”, EI² (İng.), IV, 703; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “Âl-i Kâşifü’l-ġıṭâʾ”, DMBİ, II, 100-102.

Ahmet özel

KÂŞİFÜLGITÂ, Muhammed Hüseyin

(محمد حسين كاشف الغطاء)

Kâşifü'l-gıtâ' Muhammed Hüseyn b. Alî b. Rızâ en-Necefî (1877-1954)

Merci-i taklîd Şiî âlimi.

Necef'te doğdu. Ailesinin tanınmış diğer şahsiyetleri gibi dedesinin dedesi Ca'fer b. Hızır Kâşifülgıtâ'nın lakabıyla anılır. Necef'teki geniş ilim muhitinde yetişti. Arap dili ve edebiyatı, şer'î ve aklî ilimler yanında riyâziyyât, hesap ve astronomi de okudu, genç yaşta adını duyurdu. Hocaları arasında Mirza Muhammed Bâkır Istahbânâtî, Ahmed Şîrâzî, Muhammed Rızâ Necefâbâdî, Ahund Molla Horasânî, Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî, Mirza Hüseyin Halîlî, Mirza Hüseyin Nûrî gibi âlimler bulunmaktadır. Hocası Muhammed Kâzım Tabâtabâî, kendisine getirilen dinî meseleleri halletmek ve anlaşmazlıklara çözüm bulmak üzere onu ve ağabeyi Ahmed'i görevlendirmiştir.

1911'de hacca giden Kâşifülgıtâ dönüşte Şam, Beyrut, Sayda ve ardından Kahire'ye de gitti. Suriye, Lübnan ve Mısır'da geçirdiği üç yıl boyunca bu ülkelerin âlimleriyle görüştü, çeşitli konferanslar verdi; birçok gazete ve dergide makale ve şiirleri yayımlandı. Ayrıca kitaplarını ve neşre hazırladığı bazı eserleri neşretme imkânı buldu. 1914'te Irak'a dönünce, İngilizler'e karşı Osmanlı ordusu saflarında savaşmak üzere Tabâtabâî'nin oğlu Seyyid Muhammed'in başkanlığında bir grup âlimle birlikte Küveyt'e gitti. Savaştan sonra Necef'e döndü ve hocası 1919'da ölünce onun vasiyeti üzerine ağabeyi ile beraber merci-i taklîd makamına geçti. Ağabeyi de bir süre sonra vefat ettiğinden

Irak aşiretlerinin büyük bir kısmı, İran, Hindistan, Afganistan, Katîf ve Maskat'ta bazı Şiî kesimlerince merci-i taklîd olarak tanındı.

Sünnîler’le yakınlık fikrini savunan ve bunu fiilen gerçekleştirmek için gayret gösteren âlimler arasında yer alan Kâşifülgıtâ 1931 yılında Kudüs’te toplanan İslâm Konferansı’na katıldı. 1933’te İran’a yaptığı seyahat sırasında Hemedan, Tahran, Horasan, Şîraz ve diğer bazı şehirleri dolaştı. 1947, 1948 ve 1950 yıllarında da İran’a çeşitli vesilelerle gitti. 1952 Şubatında İslâm Konferansı’na iştirak etmek üzere Karaçi’de bulundu. 22 Nisan 1954’te Lübnan’ın Bihamdûn şehrinde, İslâm ve Hıristiyanlığın mânevî değerleri ve bunların genç nesillere aktarılması, her iki dinin komünizme karşı tutumları konularında müslüman ve hıristiyan din adamlarının çağrıldığı konferansa katılması için Amerika’dan yapılan daveti reddetti. Ancak el-Müs̱ülü’l-ʿulyâ fi’l-İslâm lâ fî Biḥamdûn adıyla bir tebliğ göndererek konuyla ilgili görüşlerini açıkladı ve İngiltere ile Amerika’nın sömürgeci politikalarını eleştirdi. Irak’ta son dönemde dinî liderliği ve ilmî çalışmaları yanında ıslahatçı kişiliği, sömürgeciliğe karşı verdiği mücadele ile de tanınan Kâşifülgıtâ 19 Temmuz 1954’te İran’ın Kerend şehrinde vefat etti, cenazesi Necef’e götürülerek daha önce hazırlattığı kabrine defnedildi.

Eserleri. Kâşifülgıtâ, çeşitli konularda seksen civarında eser ve risâle kaleme almış olup bunlardan basılanların başlıcaları şunlardır: 1. Naẓmü Keşfi’l-estâr ʿan vechi’l-ġāʾib ʿani’l-ebṣâr (Tebriz 1318). Hüseyin b. Muhammed Takī en-Nûrî’nin eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 2. ed-Dîn ve’l-İslâm (ed-Daʿvetü’l-İslâmiyye, I-II, Sayda 1330-1331). 3. ʿAynü’l-Mîzân (Sayda 1330). Cemâleddin el-Kāsımî’nin Mîzânü’l-cerḥ ve’t-taʿdîl adlı eserini tenkit ettiği bir çalışmadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XV, 373). 4. el-Mürâcaʿâtü’r-Reyḥâniyye (el-Müṭâlaʿât ve’l-mürâcaʿât, en-Nuḳūd ve’r-rudûd, I-II, Beyrut-Sayda 1331). Emîn er-Reyhânî, Anistâs el-Kermilî, Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye adlı eseri vesilesiyle Corcî Zeydân, Ezher hocalarından Yûsuf ed-Dicvî ve Cemâleddin el-Kāsımî ile olan tartışmalarını ihtiva etmektedir. 5. et-Tavżîḥ fî beyâni mâ hüve’l-İncîl ve men hüve’l-Mesîḥ (I, Sayda 1331; II, Bağdad 1346). 6. el-Âyâtü’l-beyyinât fî ḳamʿi’l-bidaʿ ve’ḍ-ḍalâlât (Necef 1335, 1345). Emevîler, Bahâîler, Vehhâbîler ve materyalistlere reddiye mahiyetinde çeşitli risâlelerden oluşmaktadır. 7. Ḥâşiye ʿalâ Tebṣırati’l-müteʿallimîn (Bağdad 1338). 8. Vecîzetü’l-aḥkâm (Bağdad 1338, 1360; Necef 1366). 9. el-Arż ve’t-türbetü’l-Ḥüseyniyye (Necef 1345, 1365, 1373, 1380; Sayda 1351). Bu risâlenin Yeryüzü ve Hüseyn’in Toprağı adıyla

Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan özet tercümesi Ca’ferî Mezhebi ve Esasları’nın (aş. bk.) sonunda yayımlanmıştır. 10. Nebẕe mine’s-siyâseti’l-Ḥüseyniyye (Necef 1345, 1373). 11. el-Mevâkibü’l-Ḥüseyniyye (Necef 1345). el-Âyâtü’l-beyyinât adlı eserinin bir bölümünü oluşturan risâlesidir. 12. Suʾâl ve cevâb: Fetâvâ (Necef 1348, 1370). 13. Aṣlü’ş-Şîʿa ve uṣûlühâ. Şîa’nın akaid ve fıkıh konusundaki temel esaslarının ele alındığı bir eser olup birçok defa basılmış (Sayda 1351; Bağdad 1363; Beyrut 1963, 7. bs. Necef 1355, 1381; Beyrut 1410/1990), Farsça (Kitâb-ı Rîşeh-i Şîʿa ve Pâyhâ-yi Ân [trc. Ali Rızâ Hüsrevânî], Tahran 1317, 1371), İngilizce ve Türkçe’ye (Ca‘ferî Mezhebi ve Esasları, trc. Abdülbâkıy Gölpınarlı, İstanbul 1960, 1966; Kum 1412/1992, 5. bs.) çevrilmiştir. 14. Ḥâşiye ʿalâ Sefîneti’n-necât (I-IV, Necef 1355-1356, 1364). Ağabeyi Ahmed Kâşifülgıtâ’nın eseri üzerine kaleme aldığı bir hâşiye olup Sefînetü’n-necât’ın Farsça tercümesi olan ʿAynü’l-ḥayât üzerine de bir hâşiye yazmıştır (Bombay 1340-1341). 15. Mîs̱âḳu’l-vaṭani’l-ʿArabî (Necef 1358; Bağdad 1958; Kerbelâ 1960). 16. Taḥrîrü’l-Mecelle (I-V, Necef 1359-1362). Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de gördüğü eksiklikleri tamamlamak maksadıyla kaleme aldığı bir şerhtir. 17. Zâdü’l-muḳallidîn (Necef 1366, 1372). Fıkha dair Farsça bir eserdir. 18. Ḥâşiye ʿale’l-ʿUrveti’l-vüs̱ḳā (Necef 1367). Hocası Tabâtabâî’nin eserine yazdığı hâşiyedir. 19. el-Firdevsü’l-aʿlâ (Necef 1371; Tebriz 1372). Bazı şer‘î hükümlerin illet ve hikmetlerine dairdir. 20. Menâsikü’l-ḥac (Necef 1371). 21. el-Müs̱ülü’l-ʿulyâ fi’l-İslâm lâ fî Biḥamdûn (Necef 1373; Tahran 1403). Ali Şerîatî tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir (Meşhed 1334). 22. el-Muḥâvere maʿa’s-sefîreyn el-Emrîkî ve’l-Birîṭânî (Necef 1373). 23. Mebâdi’l-îmân (Necef 1378, 1387). 24. Cennetü’l-meʾvâ (Tebriz 1380). 25. Maḳtelü’l-Ḥüseyin (Necef 1384). 26. Fi’s-Siyâse ve’l-ḥikme (nşr. Abdülhalîm Âl-i Kâşifülgıtâ, Beyrut 1401/1981). 27. Naḳżu fetâva’l-Vehhâbiyye. el-Âyâtü’l-beyyinât adlı kitabının bir bölümünü oluşturan risâlesidir (nşr. Seyyid Gıyâs Tu’me, Kum 1416/1995). 28. el-ʿAbeḳātü’l-ʿanberiyye fi’ṭ-ṭabaḳāti’l-Caʿferiyye. Kâşifülgıtâ ailesinin atası ve diğer önemli kişilerinin biyografisine dair olup XVIII-XIX. yüzyıllarda Necef’in sosyal ve siyasal tarihiyle buradaki dinî önderlik konusunda önemli bir kaynaktır. Cevdet el-Kazvînî tarafından Ca‘fer b. Hızır Kâşifülgıtâ’nın Menhecü’r-reşâd li-men erâde’s-sedâd adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1418/1998) (eserlerinin bir listesi için bk. C. Avvâd, III, 144-147; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa, I/2, s. 619; Ca‘fer Bâkır Âl-i Mahbûbe,

III, 184-186).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, Fi's-Siyâse ve'l-ḥikme (nşr. Abdülhalîm Âl-i Kâşifülgıtâ), Beyrut 1401/1981, neşredenin girişi, s. 5-18; a.mlf., el-ʿAbeḳātü'l-ʿanberiyye fi'ṭ-ṭabaḳāti'l-Caʿferiyye (nşr. Cevdet el-Kazvînî), Beyrut 1418/1998, s. 12-18 (kendi yazdığı biyografisi); C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 144-147; Hanbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 6, 43, 63, 158, 165, 225, 255, 274, 289, 371, 404, 406, 642, 662, 779, 784, 810, 829, 890, 933, 938, 943, 966; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, X, 20; XV, 373; XVIII, 11; XXI, 295; XXIII, 232; XXIV, 222, 295-296; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I/2, s. 612-619; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl (nşr. M. Hüseyin Hırzüddin), Kum 1405, II, 272-276; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, III, 182-189; M. Mehdî el-Mûsevî, Aḥsenü'l-vedîʿa fî terâcimi eşheri müctehidî'ş-Şîʿa, Beyrut 1413/1993, II, 69-70; Ali Ahmed el-Behâdlî, el-Ḥavzetü'l-ʿilmiyye fi'n-Necef, Beyrut 1413/1993, s. 324-327; İshak Nakkāş, Şîʿatü'l-ʿIrâḳ (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dımaşk 1996, s. 103-104, 111, 158-160, 221-227, 454-456, 468-469; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "Muḥammed Ḥüseyin b. ʿAlî Âl-i Kâşifü'l-ġıṭâʾ", DMBİ, II, 105-107.

Ahmet Özel

KAŞKAY

İran'ın Fars eyaletinde yaşayan bir Türk topluluğu.

İran kaynaklarında Kaşkāî şeklinde geçen bu adın nereden geldiği ve anlamı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kelimenin Doğu Türkçesi'nde at, sığır ve koyun gibi hayvanların alınlarındaki akıtmaya karşılık kullanılan kaşka ile (Batı Türkçesi'nde sakat) alâkası olduğu düşünülebilir. Bu ad ayrıca Çağatay Türkçesi'nde "parlak" ve "yiğil" gibi mecazi mânalar da taşımaktadır. Bazı Kaçar devri müelliflerinin Kaşkay'ın kaçmak fiilinden geldiği yolundaki kayıtları ise ilmî dayanaktan

yoksundur. Nitekim son yüzyıllarda ortaya çıkmış bir topluluk olan Kaşkaylar'ın XVIII. asırdan önceki kaynaklarda adına rastlanılmadığı gibi çağdaş eserlerde de nasıl teşekkül ettiklerine dair bilgi yoktur. Bununla beraber birçok tanınmış Türkmen oymağının Afgan hâkimiyeti esnasında, kendilerini onlara karşı korumak için kuvvetli Şahilu oymağının etrafında birleştikleri ve bu ili meydana getirmiş oldukları tahmin edilmektedir. Şahilu oymağı ise Sâve yöresindeki Halaçlar'ın Fars eyaletine göç etmiş bir kolu olup daha sonra Lur, Kürd ve Şullar'a mensup bazı küçük oymaklar da bu topluluğa katılmıştır.

Kaşkaylar'ın yurtları Fars eyaletinin kuzeybatısından başlayıp güneydoğuya doğru uzanmakta ve Şeş nahiye, Çehârdanke, Kâmfirûz, Ardahan, Kâzerûn, Ferrâşbend, Mahalerbaa, Fîrûzâbâd, Meymend, Efraz, Hunc ve Mahûr Milânî yörelerini içine almaktaydı. Bunlardan ilk beşi yaylakları, diğerleri de kışlakları idi. İlin başında bulunan hanlar, çok defa Fîrûzâbâd'da kışlarlardı. Kaşkaylar'ın bu yurtları "vilâyet-i Kaşkāî" adıyla ayrı bir idarî bölge halinde teşkilâtlandırılmıştır. Oymak teşkilâtları diğer Türk illerinde olduğu gibi boylara (tâife), boylar obalara (tire) ve obalar da ocaklara ayrılmıştı. Topluluğun başında "ilhan" unvanını taşıyan bir kimse bulunmakta ve vekiline de "ilbeyi" denilmekteydi. Yönetimde en etkin kişi ilbeyi olup ilhanın oğlu veya kardeşi gibi en yakın akrabasından; ilhan ise Kaşkay ilini idare eden ailenin fertlerinden biri olmak üzere şah tarafından seçilirdi.

Kaşkay ilinin tarihî bakımdan en önemli boyları ve obaları şunlardı: Bayat, İgdir (Oğuz boyu), Beydili, Çarıhlı (Oğuz boyu ?), Şamlı (Safevî kızılbaş Türkü oymağı), Ağaçeriler, Halaç (adı IX. yüzyıldan beri kaynaklarda geçen Türk kavmi), Musullu (Akkoyunlu oymağı) ve Oryad (Oyrad Moğol kalıntısı). Bunlardan Halaçlar dışında kalanlar Anadolu asıllıydılar. Bugün ise İran'da Derreşûrî, Şeşbölûkî, Keşkūlî Büzürg, Ameleh ve Fâris-i Meydân olmak üzere beş ana gruba ve bunların alt kollarına ayrılmışlardır.

Töreye sıkı bir şekilde bağlı olan Kaşkaylar'ın hiç biri seyyahların verdikleri bilgilere göre törenin en önemsiz sayılan maddesine bile aykırı davranmazdı. Bu durum, günümüzde onların İran'ın en güçlü topluluğu sayılmasında birinci derecede etkili olmuştur. Kaşkaylar'ın elli yıl öncesine kadar büyük çokluğu göçebe hayatı yaşamakta ve bunun bir gereği olarak da koyun, at, deve ve sığır beslemekteydi. Ayrıca önemli bir kısmının yaylalarda tarlaları vardı ve civardaki köylüler bu tarlalarda ziraat yapmaktaydılar. "Raiyyeti Kaşkāî" denilen ve hizmetleri karşılığında her yıl iki koyunla mahsulden pay alan bu köylüler Kaşkaylar'ın yardım ve himayesinde hükümet memurlarının kötü muamelelerinden kurtulmuşlardı. Bundan dolayı Kaşkay raiyyetine diğer köylüler tarafından mutlu insanlar gözüyle bakılmıştır. Kaşkaylar'ın halis yünden imal edilmiş, geleneksel motiflerle süslenmiş ve tabii boya ile boyanmış ve sanat değeri yüksek halı, kilim ve seccadeleri iç ve dış piyasada her zaman revaçta olmuştur. Kaşkaylar arasında diğer Türk topluluklarında olduğu gibi kadın sosyal hayatta önemli bir yer kazanmıştır. Evlilikte ise bütün Türk boylarında mevcut başlık geleneği vardı.

Kaşkay Türkçesi Oğuz Türkçesi'nin bir şivesi olup Türkiye Türkçesi'ne çok yakındır; gelenekleri de Türkiye Türkleri'ninkinin hemen aynıdır. Âşık denilen saz şairleri aşk ve kahramanlık türküleri söyler, Köroğlu destanı herkes tarafından bilinir ve sevilir. Hatta Kaşkay halkının derin sevgisi dolayısıyla Köroğlu destanı Fars eyaletindeki Türk asıllı olmayan oymaklar ve köylüler arasında da yayılmıştır.

Avrupalı seyyahlardan Dupré (1807-1809) Kaşkaylar'ın nüfuslarını 12-15.000 arasında gösterir. Lady Shell (XIX. yüzyılın ortaları) onların 30-40.000 çadıra sahip olduklarını bildirir. Curzon ise (1889) Kaşkaylar'ın

sayılarını 25.000 olarak verirken mübalağalı bir şekilde onların evvelce 60.000 çadır olup 120.000 atlı çıkardıklarını da yazar. Bununla beraber Kaşkaylar'ın hiçbir zaman 15.000 atlıdan fazla bir kuvvet çıkaramadıkları ve hatta I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'e karşı bile ancak 5000 atlı ile mücadele ettikleri bilinmektedir. 2000 yılında İran'da 1 milyon Kaşkay yaşamaktaydı.

Kaşkaylar'ın ilk büyük ilhanları Hasan Han ile kardeşi İsmâil Han'dır. Bu ilhanlar Kerim Han Zend (ö. 1779) ve halefleri zamanında yaşadılar. Fakat Zend devrinin sonlarına doğru bilinmeyen sebepler yüzünden Hasan Han'ın eli kesilmiş ve kardeşi İsmâil Han'ın da gözleri çıkarılmıştır. İsmâil Han'ın oğlu Canı Han (ö. 1824), onun oğlu Muhammed Ali Han (ö. 1852), kardeşi Muhammed Kulı Han (ö. 1866) ve bunun oğlu Sultan Muhammed Han XIX. yüzyılın en ünlü Kaşkay ilhanları idi. Bunlardan Muhammed Ali Han ile oğlu Cihangir Han'ın Kaçar hânedanının güveyileri arasında yer almış oldukları bilinmektedir.

Kaçar hânedanının hâkimiyetine son verilmesinden sonra Rızâ Şah'ın kurduğu yeni rejimde Kaşkaylar da diğer oymaklar gibi silâhtan tecrit edilip hükümetin kontrolü altına alındılar (1930). Bütün yayla göçmenleri yerleşik hale gelmeye zorlandı. Bu sırada İlhan Savletüddevle Tahran'a getirildi ve hapsedildi; oğulları ise ülkeyi terketmeye mecbur bırakıldı. Ancak II. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından Rızâ Şah'ın tahttan uzaklaştırılması üzerine İlhan Savletüddevle'nin oğulları İran'a geri döndüler. Bunlardan Nâsır Han, bu sırada hapishanede ölen (Kaşkaylar'dan çoğu öldürüldüğüne inanıyor) babası Savletüddevle'nin yerine ilhan seçildi ve Kaşkaylar'ın yönetimini ele geçirdi. Onun zamanında Kaşkay ili, kendilerine sığınan Alman ajanların çok köklü geleneklerden dolayı İngilizler'e teslim edilmemesi üzerine büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kaldı. Fakat bu durum Türk elçisinin aracılığıyla atlatıldı (1943).

1963 yılında İran hükümetinin merkezî idareyi güçlendirme çalışmaları sırasında Kaşkaylar üzerine karadan ve havadan girişilen geniş bir harekât sonucu bütün silâhlar toplandığı gibi başta İlhan Nâsır Han olmak üzere aile mensupları ikinci defa İran'ı terketmeye mecbur bırakıldı. Bu dönemde büyük bölümü yerleşik çiftçi veya şehirde işçi olarak yaşamaya mecbur kaldı. 1979'da İran İslâm Cumhuriyeti kurulunca ilhan ailesi tekrar yurduna

döndü. Yeni rejim, han ailesinin evvelce sahip olduğu başlıca hakları geri verdi. Bugün Kaşkaylar parlamentoda kendi milletvekilleriyle temsil edilmektedir. Bu dönemde Kaşkaylar'ın çoğu göçebe yaylacılığına geri döndü.

BİBLİYOGRAFYA

Mirzâ Muhammed Sâdık, Târîẖ-i Gîtîgüşâ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., tür.yer.; Muhammed Takī, Nâsiẖu't-tevârîẖ (nşr. Cihangir Kāimmakāmî), Tahran 1337 hş., II-III, tür.yer.; Hidâyet, Ravżatü's-ṣafâ, IX-X, tür.yer.; A. Dupré, Voyage en Perse, Paris 1819, II, 463-464; L. Sheil, Glimpses of Life and Manners in Persia, London 1856, s. 398-399; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1892, II, 112-113; Mes'ûd Keyhân, Coġrâfyâ-yi Mufaṣṣal-i Îrân, Tahran 1311 hş., II, 78-86; Muhammed Behmen Begi, ʿÖrf ve ʿÂdet-i ʿAşâyir-i Fars, Tahran 1324 hş., tür.yer.; M. T. Ullens de Schooten, Lords of the Mountains, London 1956, s. 52, 88, 115, 116, 118; F. Barth, Nomads of South Persia, Boston 1961, s. 126-129;

Hasane Fasā'i's, History of Persia under Qājār Rule (trc. H. Busse), London-New York 1972, tür.yer.; L. Beck, "Qashqa'i", Muslim Peoples, II, 631-637; a.mlf., "Economic Transformations Among Qashqa'i Nomads, 1962-1978", Modern Iran (ed. M. E. Bonine - N. R. Keddie), Albany 1981, s. 99-122; a.mlf., Nomad, A Year in the Life A Qashqa'i Tribesman in Iran, Berkeley 1991; Sikender Emânullâhî Bahârvend, Kûçneşînî der Îrân, Tahran 1374 hş./1995, tür.yer.; G. Carrod, "The Qashqai Tribe of Fars", JRCAS, XXX/3-4 (1946), s. 294, 295, 296-297; F. Shor, "We Dwelt in Kashkai Tents", National Geographic Magazin, CI/6, Washington 1952, s. 803-832; Mirza Bala, "Kaşkay", İA, VI, 414-417; W. Barthold, "Ḳas̲h̲ḳāʾī", EI, II, 837-838; F. Sümer, "Ḳās̲h̲ḳāy", EI² (İng.), IV, 705-706.

Faruk Sümer

KAŞTÂLE

(bk. KASTİLYA).

KAT‘

(bk. KATI‘).

KAT‘

(القطع)

Okuyuşta nefes almak veya kıraati sona erdirmek amacıyla kelimenin sonunda sesi kesip durmak anlamında kıraat terimi

(bk. VAKF ve İBTİDÂ).

KATÂDE b. DİÂME

(قتادة بن دعامة)

Ebü'l-Hattâb Katâde b. Dâime b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735)

Müfessir tâbiî.

60 (680) veya 61 yılında âmâ olarak doğdu; bedevî bir aileye mensuptur. Soyu Şeybânoğulları'ndan Sedûs kabilesine dayanır. Ailesinin çölden Benî Şeybân'ın yanına, ardından Sedûs kabilesiyle birlikte Basra'ya göç ettiği nakledilir. Öğrenmeye karşı büyük bir istek duyan Katâde, Hasan-ı Basrî'nin yanında on iki yıl bulundu ve ondan kıraat, tefsir, hadis ve diğer ilimlerde istifade etti. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgili rivayetleri Enes b. Mâlik, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'den aldı. Sahâbeden Enes b. Mâlik'le tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Şa'bî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve daha pek çok kimseden hadis dinledi, çeşitli ilimlere ait bilgiler edindi. Kendisinden Şu'be b. Haccâc, Ma'mer b. Râşid, Hemmâm b. Yahyâ, Saîd b. Ebû Arûbe, Ebân b. Yezîd, Eyyûb es-Sahtiyânî, Evzâî, Ebû Hanîfe ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Takvâ sahibi olduğu belirtilen Katâde Vâsıt'ta çıkan veba salgınında 117'de (735) vefat etti. Ölüm tarihinin 118 olduğu da kaydedilmiştir.

Siyasî bakımdan büyük çalkantıların olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen Katâde herhangi bir tarafın yanında yer almadı, ölünceye kadar ilimle meşgul oldu. Güçlü hâfızası insanlar arasında darbımesel haline geldi. Duyduğu her şeyi ezberlediğini söylediği (Ahmed b. Hanbel, I, 173), Saîd b. Müseyyeb'in yanında sekiz gün kaldıktan sonra onun kendisine, "Artık git, zira bende ne varsa aldın" dediği (Şîrâzî, s. 94) zikredilmiştir.

Katâde dönemin revaçta olan dinî ve içtimaî ilimlerini öğrenmiş, özellikle tefsir alanında uzmanlaşmış, ayrıca Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve neseb ilminde devrinin önde gelen âlimi olmuştur. Gerek takrirlerinde gerekse sorulara verdiği cevaplarda çok defa kendi görüşünü ortaya

koymaktan çekinen, dönemindeki tartışmalara girmeyen ve Mu‘tezile’den uzak duran Katâde’nin, şerri kullara hamlederek bir anlamda kader kapsamından çıkardığı ve Ehl-i sünnet inancına ters düştüğü ileri sürülmüş, Yâkūt ise onun bu düşüncesinden rücû ettiğini söylemiştir. Ancak Zehebî, Katâde’nin bu düşünce ile âhirete göçtüğü görüşündedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 277).

Hadis otoriteleri ondan “sika râvi” ve “hâfız” diye söz etmiş, Ali b. Medînî, büyük şehirlerdeki isnad zincirlerinin isimleri üzerinde kesiştiği altı kişiden birinin Katâde olduğunu söylemiştir. Hadislerine Kütüb-i Sitte’de yer verilen Katâde’nin rivayetleri daha çok Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’inde bulunmaktadır. Katâde sahâbe içinde sadece Enes b. Mâlik’ten hadis aldığı halde (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 111) başka sahâbîlerden de aldığı anlayışına yol açan rivayetleri sebebiyle eleştirilmiş, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, onun bizzat dinlemediği otuz kadar kimseden hadis rivayet ettiğini zikretmiştir. Ancak Katâde, rivayetlerinde kullandığı “haddesenâ” ve “kāle” lafızlarıyla hangi hadislerin rivayet zincirinin tam, hangisinin eksik olduğunu göstermiş, bu sebeple Şu‘be b. Haccâc, Katâde’nin rivayet ettiği hadislerin mürsel olanıyla olmayanını ayırabildiğini söylemiştir (İbn Sa‘d, VII, 229). Diğer taraftan tedlîs anlamına gelen bu çeşit mürsellerin o dönemlerde çok yadırganmadığı, sahâbeden de bu tür rivayetleri olanların bulunduğu belirtilmiş, meselâ Abdullah b. Abbas’ın rivayet tarzının çok defa bu olduğu, onun da sahâbeden alıp Resûlullah’a nisbetle rivayet ettiği ifade edilmiştir (Süyûtî, I, 221). Bu eleştirilere rağmen büyük hadis imamlarının Katâde’nin rivayetlerini eserlerine almış olması onunla ilgili bir güven probleminin bulunmadığını göstermektedir.

Tefsirde dördüncü tabakanın başı kabul edilen, tefsir bilgisi hakkında Ahmed b. Hanbel’in övücü ifadeler kullandığı Katâde’nin (el-ʿİlel, I, 488; II, 540) bu ilme dair kavillerinin muteber hadis ve tefsir kaynaklarında yer alması onun bu sahadaki önemini gösterir. “Kur’an’da hiçbir âyet yoktur ki onun hakkında bir şey işitmiş olmayayım” diyen Katâde’nin (Mizzî, XXIII, 511) tefsirle ilgili rivayetlerinin pek çoğu Taberî’nin el-Câmiʿu’l-beyân’ında mevcuttur. Bedr, Taberî’nin tefsirinde Katâde’ye ait 5000 kadar kavil bulunduğunu söyler (Tefsîru Ḳatâde, s. 9, 38). Katâde, Kur’an tefsirinde diğer müfessir tâbiîler gibi sırasıyla Kur’an’ın kendisini, hadisleri, sahâbe ve tâbiîn kavillerini, Arap dili ve şiirini, ensab ve eyyâm-ı

Arab bilgilerini, Arap örf ve âdetlerini, az olarak da kendi re’yini kullanır; âyetin âyetle tefsirinde anlamı ortaya çıkarmaya çalışmanın yanında ondaki belâgata, üslûba, lafızlara başka âyetlerden şahitler getirir; âyetler arasındaki münasebet üzerinde durur (örnekler için bk. Taberî, XX, 158; XXII, 102; Abdullah Ebü’s-Suûd Bedr, s. 57-61). Tefsire dair rivayetlerinde az da olsa İsrâiliyat’a yer veren ve tâbiîlerin sözlerinden de yararlanan Katâde, Arap dili ve edebiyatı alanındaki birikimi sayesinde mânası kapalı kelimeleri açıklarken eş anlamlı kelime ve deyim bulmakta zorlanmamış, pek çok bölge ve kabileye ait kullanışları örnek olarak zikretmiştir. Uygun karşılıklar seçerken gramer inceliklerine girmek yerine bu seçimdeki tarihî arka planı ortaya koymuştur. Meselâ Müddessir sûresindeki “ve s̱iyâbeke fe ṭahhir” âyetini (74/4) “ṭahhir mine’l-is̱mi ve’l-maʿâşî (günah ve mâsiyetten koru)” şeklinde tefsir etmiş, Araplar’ın “ṭahhir s̱iyâbeke” dediklerinde mânevî bir şeyi amaçladıklarını örnekler vererek ortaya koymuştur (Taberî, XXIX, 145; Kurtubî, XIX, 62-63).

Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin Basralı fakih tâbiîlerden saydığı Katâde bir fıkıh kaynağı olarak Kur’an’dan istifade ederken çoğunlukla Zâhirîler gibi davranmıştır.

Meselâ selâm verildiğinde ona icâbet edilmesini emreden âyetin (en-Nisâ 4/86) zâhirine dayanarak namaz kılan kimsenin verilen selâma namazını bozmaksızın sesli olarak icâbet etmesi gerektiğini savunmuştur (Kurtubî, V, 299; diğer örnekler için bk. Abdullah Ebü’s-Suûd Bedr, s. 87-91). Katâde’den gelen neshe dair rivayetler onun neshi “izâle, unutturma, daha iyisiyle değiştirme, bir yerden başka bir yere nakletme ve birini ortadan kaldırıp yerine bir başkasını koyma” anlamlarında kullandığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 91-103). İsrâ sûresindeki ebeveyne iyi davranmayla ilgili âyetin (17/23-24) dua ve istiğfar bölümünün, Hz. Peygamber’in ve müminlerin en yakınları bile olsa müşrikler için istiğfarda bulunamayacaklarını bildiren âyetle (et-Tevbe 9/113) neshedildiğini söylemesi (en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ, s. 47) onun nesih hakkındaki anlayışının örneklerinden biridir. Nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetlerden de yararlanan Katâde bu maksatla bazı zayıf rivayetleri de nakletmiş, bazı ahlâkî âyetlerin tefsirinde Hasan-ı Basrî’nin yolundan giderek öğütler vermiş, aklî yorumlara fazla iltifat etmemiştir. Kur’an kıraatine dair kendine has tercihleri bulunan Katâde, meselâ Mâide sûresindeki abdestle ilgili âyette

(5/6) geçen ve cumhurun nasb ile okuduğu kelimeyi kesre ile “ve ercülikûm” şeklinde okumuştur (örnekler için bk. Abdullah Ebü’s-Suûd Bedr, s. 81-87).

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Tefsîr. İbnü’n-Nedîm’in biri Saîd b. Beşîr, diğeri Muhammed b. Sevr - Ma‘mer b. Râşid tarikiyle olmak üzere iki rivayetinden söz ettiği ve Fuat Sezgin’in Hatîb el-Bağdâdî tarafından kullanıldığını belirttiği eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 2. en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ fî kitâbillâh (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, bk. bibl.). 3. ʿAvâşirü’l-Ḳurʾân (İbn Sa‘d, VII, 273). 4. Kitâbü’l-Menâsik (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecâmi‘, nr. 41/12).

Abdullah Ebü’s-Suûd Bedr, Câmiatü’l-Kāhire külliyyetü’t-terbiye’de yüksek lisans tezi olarak hazırladığı Tefsîru Ḳatâde: Dirâse li’l-müfessir ve menheci tefsîrih adlı çalışmasını yayımlamış (Kahire 1399/1979), Fahri Gökcan, Katâde b. Diâme ve Tefsiri adıyla doçentlik tezi hazırlamıştır (1977, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi). Ömer Yûsuf Kemal de Medine’de el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de Ḳatâde b. Diʿâme es-Sedûsî ve tefsîruhu (I-III, 1401/1981) ismiyle bir yüksek lisans tezi yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Katâde b. Diâme, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ fî kitâbillâḫ (Erbaʿatü kütüb fi’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ içinde, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Bağdad 1406/1985, s. 47; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 225; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 229-231, 273; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 173, 174, 488; II, 304, 540; III, 233, 242, 244; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XVII, 10; XX, 158; XXII, 102; XXIX, 145; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 133; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 321-323; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 111; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 94-95; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 57-58; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 9-10; Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. M. İbrâhim M. Hifnâvî - Mahmûd Hâmid Osman),

Kahire 1416/1996, V, 299; XI, 294; XIX, 62-63; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIII, 498-517; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 269-283; Zerkeşî, el-Burhân, II, 28, 158; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 25-26; İbn Hacer, Taʿrîfü ehli’t-taḳdîs bi-merâtibi’l-mevṣûfîn bi’t-tedlîs̱ (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1413/1993, s. 146-147; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 221; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 43-44; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 430, 456; Sezgin, GAS, I, 31-32; Abdullah Ebü’s-Suûd Bedr, Tefsîru Ḳatâde: Dirâse li’l-müfessir ve menheci tefsîrih, Kahire 1399/1979, s. 9, 38, 48-54, 57-67, 74, 75, 81-104; Muhammed Ra’fet Saîd, Maʿmer b. Râşid eṣ-Ṣanʿânî, Riyad 1403/1983, s. 44-45; Ch. Pellat, “Ḳatāde b. Diʿāma”, EI² (İng.), IV, 748.

Abdülhamit Birışık

KATÂDE b. İDRÎS

(قتادة بن إدريس)

Ebû Uzeyyiz Katâde b. İdrîs b. Mutâin el-Mekkî el-Hasenî (ö. 618/1221 [?])

Mekke şeriflerinin ceddi ve ilk Mekke şerifi.

Yenbu‘ vadisindeki Alkame’de doğdu. Hz. Hasan’ın soyundandır. Yetişip Yenbu‘daki kabilelere otoritesini kabul ettirdikten sonra hâkimiyet alanını genişletmeye çalıştı. Önce kendisini destekleyen kabilelerle Mekke üzerine yürüdü ve şehri ele geçirip Hâşimîler’in Hevâşim (Benî Hâşim, Benî Füleyte) adı verilen kolunun 455 (1063) yılından beri devam eden hâkimiyetine son verdi. Katâde’nin Mekke’yi ele geçirdiği tarih konusunda farklı bilgiler mevcut olup genellikle kabul edilen 27 Receb 596’dır (13 Mayıs 1200). Katâde daha sonra Medine üzerine yürüdü (601/1204). Ancak Hüseyin b. Ali kolundan gelen Medine Emîri Sâlim b. Kāsım, Katâde yolda iken yaptığı saldırıyla onu geri dönmek zorunda bıraktı. Arkasından da Mekke’yi kuşattı; fakat bir netice alamadı.

Abbâsîler ve Eyyûbîler Hicaz’da nüfuz mücadelesi yaparken Katâde, onları tanımakla beraber esasen Arabistan yarımadasında bağımsız bir devlet kurmaya çalışıyordu. Bu amaçla elindeki politik imkânları kullandı. Mekke ve çevresinin stratejik öneminden dolayı Mekke surlarını tamir ettirdi, Yenbu‘a kale yaptırdı, Tâif’i ele geçirip Sakīfli kabileleri itaat altına aldı ve askerî gücünü arttırdı.

Katâde b. İdrîs 609 (1213) yılında, kendisine çok benzeyen kuzeninin Abbâsî halifesinin müttefiki Alamut hâkimi Celâleddin’in annesiyle birlikte hacca gelen İsmâilîler tarafından öldürülmesi üzerine aslında suikastın şahsına yapılmak istendiğini iddia ederek bu olaydan Halife Nâsır-Lidînillâh’ı sorumlu tuttu ve Irak’tan gelen hac kervanlarını yağmalattı. Bir süre sonra halife onu Bağdat’a davet etti. Bu ziyaretin gerçekleşip gerçekleşmediği belli olmamakla birlikte halifenin Katâde’yi kazanmak için

ona hediyeler, hil‘atlar yolladığı bilinmektedir. Bu durum aynı zamanda Katâde’nin taşıdığı önemi ve etkisini göstermektedir. 617 (1220) yılında Katâde yine Medine’yi ele geçirmeyi denediyse de hastalanması sebebiyle Mekke’ye geri dönmek zorunda kaldı. Bu sırada veliahtlık meselesi yüzünden amcasını öldüren oğlu Hasan’la arasında çıkan tartışma sonunda doksan yaşının üzerinde iken oğlu tarafından öldürüldü (617/1220 veya 618/1221).

Otoritesi Yemen sınırlarından Medine’ye ve Necid’in batı taraflarından Yenbu‘ sahillerine kadar uzanan Katâde’nin hâkim olduğu yerlerde hutbeler kendi adından önce Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın adına okunmakla beraber halifenin fiilî otoritesi söz konusu değildi. Kaynakların güçlü, heybetli ve cesaretli bir kişi olduğunu belirttiği Katâde muhtemelen Şiî idi ve şairliğiyle de tanınıyordu. Christian Snouck-Hurgronje onun şiirleriyle ilgili bir çalışma yapmıştır (Verspreide Geschriften, Bonn-Leipzig 1923-1927, III, 355 vd.). Mekke Suûdîler’in eline geçinceye kadar (1924) onun ahfadı tarafından yönetildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, 401 vd.; Ebû Şâme, ez̠-Z̠eyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 123; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, İstanbul 1286/1869-70, III, 137; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 160; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 611-620, s. 323-324; İbn Inebe, ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), s. 166-167; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̠-s̠emîn, VII, 39-61; a.mlf., Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1985, I, 26; II, 325, 370 vd.; Makrîzî, Sülûk (Ziyâde), I/1-2, s. 206;

İbn Fehd, Ġāyetü’l-merâm, I, 550-577; Dahlân, Ḫulâṣatü’l-kelâm fî beyâni ümerâʾi’l-Beledi’l-ḥarâm, Kahire 1305, s. 22, 23, 24; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1974, s. 70-71; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete’l-Mükerreme, Dımaşk 1413/1992, s. 464-470; A. S. Wensinck, “Katâde”, İA, VI, 418-419; a.mlf. - [S. Zakkar], “Ḳatāda b. Idrīs”, EI² (İng.), IV, 748-749.

Hayrettin Yücesoy

KATÂDE b. NU‘MÂN

(قتادة بن النعمان)

Ebû Amr Katâde b. Nu‘mân b. Zeyd ez-Zaferî (ö. 23/643)

Sahâbî.

579 yılı civarında Medine’de doğdu. Evs kabilesine mensup olup Ebû Saîd el-Hudrî’nin anne bir kardeşidir. Künyesinin Ebû Ömer, Ebû Osman ve Ebû Abdullah olduğu da zikredilmiştir. Annesi Enîse bint Kays b. Amr el-Hazreciyye sahâbîdir. Katâde b. Nu‘mân hicret sırasında müslüman oldu. İkinci Akabe Biatı’nda bulunduğu, Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri başta olmak üzere Hz. Peygamber’in katıldığı bütün savaşlara iştirak ettiği belirtilmiştir. Katâde’nin karanlık ve fırtınalı bir gecede evi uzak olmasına rağmen yatsı namazına gelmesi üzerine Resûl-i Ekrem’in ona bir hurma dalı verdiği, bu dalın onun yolunu aydınlattığı nakledilmekteyse de (Müsned, III, 65) senedindeki isimlerden Füleyh b. Süleyman’ın hadisleriyle ihticâc edilemeyeceğine dair Yahyâ b. Maîn ve Ebû Dâvûd’un sözleri (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 365, 366), Nesâî’nin de aynı kişiyi “zayıf” olarak değerlendirmesi (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 304) dikkate alındığında bu rivayetin sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Katâde b. Nu‘mân, Mekke’nin fethi sırasında Benî Zafer’in sancağını taşımış, Hz. Ebû Bekir döneminde mürtedlere karşı yapılan savaşlarda görev almış, Hz. Ömer zamanında Medine’de müşavere heyetinde bulunmuştur. Şam’ın fethine katılarak Hz. Ömer Dımaşk’a girdiğinde öncü kuvvetler arasında yer aldığı da rivayet edilmektedir. Medine’de vefat eden ve cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kıldırılan Katâde’nin soyu, muhaddis ve ilk siyer-megāzî müelliflerinden Âsım b. Ömer b. Katâde’nin (DİA, III, 479) vefatından sonra devam etmemiştir.

Katâde Hz. Peygamber’den yedi hadis rivayet etmiş, kendisinden oğlu Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Mahmûd b. Lebîd, Ubeyd b. Huneyn gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur. İyâz b. Serh ise ondan Ebû Saîd el-Hudrî vasıtasıyla hadis almıştır. Velîd Abdülkerîm el-A‘zamî, Ḳatâde b. Nuʿmân

el-Enṣârî (Bağdad 1979) adlı eserinde Katâde’nin hayatını incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 65; İbn İshak, es-Sîre, s. 308; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 50, 158, 224, 242, 334, 341, 405; II, 498, 516, 585, 800; III, 896, 1118; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 187; II, 190; III, 452-453; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 320; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 387, 516; IV, 241; İbn Hazm, Cemhere, s. 343; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 463-464; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 195-196; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 331-333; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 365, 366; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 225-226; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 304, 320-321; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 225; M. Zeki Terzi, “Âsım b. Ömer b. Katâde”, DİA, III, 479.

Ali Toksarı

KATALOG

Kütüphanelerde mevcut kitapların adlarını alfabetik yahut tematik olarak gösteren liste.

İslâm dünyasında kütüphaneler genellikle vakıf yoluyla kurulduğu için çok defa vakfiyelere eklenen vakıf kitapların listeleri ilk katalogları oluşturmaktaydı. Kitap ve müellif adından oluşan listeler (Eche, s. 316-317) kütüphanelerin kitap mevcudunu gösterdiğinden kütüphane sayımlarında da kullanılmakta, ancak daha sonraki sayımlarda ortaya çıkan yeni kataloglarla bu kütüphaneler için müstakil kataloglar da hazırlanabilmekteydi. Kaynaklarda Nizâmiyye, Mahmûdiyye, Beşîriyye, Müstansıriyye medreselerinde kurulan kütüphanelerle Sâhib b. Abbâd'ın Rey şehrinde ve Bîrûnî'nin Merv'deki camisinde kurduğu kütüphanelere ait katalogların bulunduğuna dair rivayetler mevcuttur (M. Mâhir Hamâde, s. 155; Yahyâ Mahmûd Sââtî, s. 154). Bunlardan günümüze ancak ikisi ulaşabilmiştir. İlki, Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın (ö. 635/1237) Şam'daki türbesinde tesis ettiği kütüphaneye ait olup katalogda eser ve müellif adı, eserlerin kütüphanede mevcut diğer nüshaları, hangi hatla yazıldıkları ve cilt sayıları belirtilmiştir. Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi'ne ait ikinci katalog 693 (1294) yılında kütüphanede mevcut eserlerin listesini vermektedir. Sanat değeri çok yüksek önemli sayıda Kur'ân-ı Kerîm nüshasının mevcut olduğu bu koleksiyonun katalogunda nüshaların kâğıt cinsi, tezhibi, cildi, kullanılan malzeme ve kapaklarındaki süslemelerin türü, mürekkebin rengi gibi özelliklerinin tesbitinde oldukça dikkatli davranılmıştır. Eserlerin değiştirilmesini önlemek için alınan bu tedbirlerin İslâm kütüphanelerinde son dönemlere kadar devam ettiği görülmektedir.

Bunun yanında, çok zengin bir koleksiyona sahip olan Beytülhikme Kütüphanesi ile Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın Kahire'de ve II. Hakem'in Endülüs'teki saraylarında kurdukları kütüphanelerin özel olarak hazırlanmış kataloglarının mevcut olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Azîz-Billâh'ın kütüphanesi için kırk oda tahsis edilmiş ve kitaplar konularına göre tasnif edilerek ayrı ayrı odalara yerleştirilmişti. Her odanın kapısında o odada

mevcut kitapların katalogu bulunmaktaydı. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin Şîraz'da tesis ettiği kütüphane ile Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un Buhara'daki kütüphanesi de bu sistemle kataloglanmıştı. II. Hakem'in saray kütüphanesinde mevcut divanların katalogu her biri yirmi varaktan oluşan kırk dört cilt tutmaktaydı. Ortaçağ İslâm dünyası kütüphanelerinin katalogları, mevcut bazı örneklerden ve kaynakların rivayetlerinden anlaşıldığına göre ya alfabetik olarak ya da ilimlere göre tasnif edilip hazırlanmaktaydı.

Kuruluş dönemi Osmanlı kütüphanelerinde de ilk katalogları vakfiyelere ekli kitap listeleri oluşturmaktaydı. Ancak II. Murad devrine kadar kurulduğu tesbit edilebilen birkaç kütüphanenin vakfiyesi bulunmadığından ilk kataloglar olarak adlandırılabilecek bu kitap listeleri hakkında bilgi mevcut değildir. II. Murad'ın Edirne'de tesis ettiği dârülhadisin 838 (1435) tarihli vakfiyesinin sonunda ise bu kütüphanede bulunan kitapların bir listesi vardır (TSMA, nr. D 7081). İlk bakışta bir sisteme bağlı olmayarak kitap adlarının sıralanmasından meydana gelmiş gibi görünen bu listenin verilen kitap adları incelendiğinde kendine göre bir tasnifi bulunduğu anlaşılmaktadır. Listede kitap adları sayılırken önce tefsire dair eserler, ardından hadis kitapları verilmiştir. Kitabın kaç ciltten meydana geldiği belirtilmiş, bazıları için "mükemmel" denilerek fizikî durumu tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in Bursa'daki camisine vakfettiği kitapların ilk listesi, Umur Bey vakıflarına ait 843

(1440) tarihli vakfiyenin sonunda yer almaktadır. Bu listede "Kütüb-i Türkiyye" başlığını taşıyan bölümde bir sıra gözetilmeden sadece kitapların adları verilip cilt sayıları belirtilmiştir (VGMA, nr. 591, s. 184). Aynı vakfiyenin sonunda Umur Bey'in Bergama'daki medresesine vakfettiği birkaç kitabın adı da bulunmaktadır. Ayrıca Umur Bey'in 857'de (1453) yaptığı bir vakıf kaydında vakfetmiş olduğu kitapların diğer bir listesi vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 436, s. 329a). Her iki listede de müellif adları verilmemiştir. Üçüncü liste 861 (1456) tarihli Arapça vakfiyenin arkasında bulunmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 38). Burada bazan kitap adlarından sonra müellif adı, eserin dili ve daima cilt sayısının verildiği

görülmektedir. Adı tesbit edilemeyen birkaç eser için muhtevası belirtilerek tanımlama yoluna gidilmiştir: “Ehl-i bid‘at ta‘ni için düzülen kitab”, “Tıbdan Arabî mecmua”, “Türkî mânâlı mushaf”, “Ahmedî nazmı tıb” gibi. İshak Bey’in 848’de (1445) Üsküp’te medresesinde kurduğu kütüphanede bulunan kitapların listesi medreseye ait vakfiyenin içindedir (Hasan Kaleşi, Najstarıjı Vakufskı Dokumentı u Juguslavıjı na Arapskom Jezıku, Pristına 1972, s. 99).

Fethin arkasından İstanbul’da tesis edilen bazı kütüphanelerin de katalogları mevcuttur. Fâtih Külliyesi’nde (875/1470), ilk defa dört medresede kurulan kütüphanelerin kitap listeleri külliyeye ait bir vakfiye parçasının arkasına kaydedilmiştir (BA, Ali Emîrî Tasnifi, Fâtih Devri, nr. 70). Bunlarda konu başlıkları bulunmamakla beraber kitapların sıralanışında önce tefsire, ardından hadis ve fıkha dair eserlerin verilmesine çalışılmış, ayrıca cilt sayıları, tamam olup-olmadıkları, bazılarının yazar adları verilmiştir. Daha sonraki bir tarihte Fâtih Camii’ndeki kütüphaneye nakledilen bu koleksiyonların katalogunun hazırlanmasıyla kâtib-i kütübün görevlendirildiği Fâtih Sultan Mehmed vakfiyesinde belirtilmişse de (Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. faksimile 269) 968’de (1560-61) bu kütüphanenin bir katalogunu hazırlayan Hacı Hasanzâde, gördüğü kataloglar içinde Fâtih devrinde hazırlanmış bir katalogun bulunduğundan söz etmemiştir. Sadrazam Mahmud Paşa İstanbul ve Hasköy’deki medreselerinde (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 43), Şeyh Vefâ Efendi Vefa’daki zâviyesinde (ŞS, Evkāf-ı Hümâyun Muhasipliği, nr. 102, vr. 151a) tesis ettikleri kütüphanelerde bulunan kitapları vakfiyelerine tek tek adlarıyla yazmayıp konu başlıklarına göre tasnif etmişler ve her konuda kaç kitap bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu iki çalışma konu başlığı tesbitinde ilk denemeler olarak kabul edilebilir. Edirne’nin vakıf tahririne ait bir defterde bulunan, Fâtih Sultan Mehmed devrinde burada kurulan birkaç kütüphanenin koleksiyon listeleri de önceki vakfiyelere ekli listelerden farklı bir özellik göstermez (BA, Tapu Defteri, nr. 1070, s. 19, 220, 434-435).

Konya’da Sadreddin Konevî Dergâhı’nda bulunan kütüphanenin 888 (1483) tarihli katalogunda (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 116/1, vr. 6b-8b) öncekilerden farklı olarak kitaplardan bazılarının müellif hattı olduğu belirtilmiş, bazılarının da müellif adları verilmiştir. II.

Bayezid’in Edirne’deki külliyesinin 895 (1490) tarihli vakfiyesinde külliyedeki kütüphanede mevcut kırk iki cilt kitabın listesinde (Gökbilgin, s. 42-46) eserler konu başlıkları altında toplandığı gibi her kitabın adından sonra yazarı, cilt sayısı ve yaprak adedi de belirtilmiştir. Aynı dönemde İstanbul’da ve İstanbul dışında kurulan bazı kütüphanelerin de liste şeklinde düzenlenmiş katalogları bulunmaktadır.

Vakfiyelere ekli katalog örneklerinden sonra XVI. yüzyılda düzenli müstakil katalogların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yüzyıldan günümüze üç müstakil katalog ulaşmıştır. Topkapı Sarayı’ndaki kütüphaneye ait olan ilki (Magyar Todomanyos Akademia Künyvtara Keleti Gyüjtement, Török F. 39) 340 yaprak olup II. Bayezid’in emriyle hazırlanmıştır (908/1502). Katalogun başında yer alan beş sayfalık sınıflandırmaya ait kurallar bu konudaki ilk örnek olması bakımından önemlidir. Adını belirtmeyen kütüphaneci burada, kitapları kataloglarken karşılaştığı güçlükleri ve bulduğu çözüm yollarını anlatmaktadır. İkinci katalog Fâtih Camii Kütüphanesi’ne aittir ve muhtemelen II. Bayezid döneminde Mehmed b. Ali Fenârî tarafından hazırlanmıştır (BA, D. HMH. SFTH, nr. 21.941/B). Mukaddimesinde, kütüphanedeki eserlerin raflara hangi sıraya göre yerleştirilmesi gerektiği üzerinde durulan katalogda mevcut 1241 eserin fizikî özellikleri en ince noktalarına kadar verilmiştir. Bu uygulama, kitapların değiştirilmesinin önüne geçebilmek için halka açık bütün kütüphanelerin kataloglarında son dönemlere kadar sürmüştür. Yine Fâtih Camii Kütüphanesi’ne ait üçüncü katalog (TSMA, nr. 9559), 968’de (1560-61), Semâniye müderrislerinden Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hızır tarafından hazırlanmıştır. “Defteri kütüb” olarak adlandırılan katalogun başında yer alan Arapça giriş, hem kitabın Osmanlı cemiyetindeki yerini hem de bu kütüphanenin tarihini ve yapılan kataloglama çalışmalarını anlatması bakımından önemlidir. Katalogun birinci bölümünde Fâtih Sultan Mehmed tarafından vakfedilen 839 kitabın bibliyografik künyeleri, ikinci bölümde “İlhâkāt-ı Kadîme” başlığı altında çeşitli kimseler tarafından vakfedilen kitaplar, üçüncü bölümde bağışlanan müstakil koleksiyonlar bulunmaktadır. Her üç bölümde kâğıdın cinsi ve rengi, cildin özellikleri, yazı türü, kullanılan mürekkebin rengi, tezhipli sayfa ve şekiller kaydedildikten sonra eğer varsa hattatın adı, bazan istinsah ve mukabele görmüşse mukabele kaydı, sayfa sayısı ve eseri vakfeden kimsenin adı verilmektedir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vakfiyelere ekli basit kitap listelerinin geliştiği, kitap adlarının tasnifli bir şekilde verilmesinin yanında tavsiflerinin de titizlikle yapıldığı görülmektedir. II. Selim'in kızı İsmihan Sultan, Eyüp'te yaptırdığı medresesi için düzenlettiği 976 (1568) tarihli vakfiyesinde vakfettiği kitapların özelliklerini en ince ayrıntılarına kadar tesbit ettirmiştir (VGMA, nr. 572, s. 141). II. Selim'in Edirne'de 982 (1574-75) yılında yapımı tamamlanan külliyesinde kurduğu kütüphanenin bu külliyenin vakfiyesinin sonunda yer alan katalogunun girişinde (VGMA, nr. 1395, s. 91-114), Hazîne-i Âmire'den medreseye vakfedilmek üzere çıkarılan kitapların "evsâfıyla defter olunmak ferman olunmağın" denildiğine göre bu dönemde de katalog karşılığında "defter" kelimesi kullanılmaktaydı. Bu vakfiyede fıkıh bölümünde "fetva" adıyla yeni bir alt başlığın ihdas edildiği görülmektedir.

XVII. yüzyılda tesis edilen kütüphanelerin vakfiyelerine eklenen kataloglarda koleksiyonların zenginleşmesiyle konu başlıklarında artma olduğu gibi bazı kataloglarda alt konu başlıkları da kullanılmaya başlanır. Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nin (1111/1699) katalogunda tefsir, hadis gibi ilim dallarından sonra bu konularda yazılan şerh ve hâşiyeler için ayrı bölüm açıldığı, tarih ve siyer bölümüne "Esâmî-i Ricâl-i Hadîs" başlığının eklendiği (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2196,

vr. 11b, 25b, 32b), bazı ilim dallarına ait konu başlıklarından sonra da "ve mâ yünâsibühâ" (ve uygun olan) ibaresiyle bu ilimlerin kapsamının genişletildiği görülmektedir.

XVIII. yüzyıl başlarında vakfiyelere ekli listekatalogların yanında müstakil kataloglar da yaygınlaşmaya başlar. Yine defter olarak adlandırılan bu kataloglar, tasnif sistemi bakımından XVI-XVII. yüzyıllarda hazırlananlardan pek farklı değildir. Zenginleşen ve çeşitlenen koleksiyonlar katalog hazırlayıcılarını yeni konu başlıkları bulmaya zorlamışsa da ne konu başlıklarının tesbitinde ne de sıralanışında bir birliğe gidilebilmiştir. Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami'deki türbesinde kurduğu kütüphanenin 1123'te (1711) hazırlanmış katalogu ile (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2218) III. Ahmed'in Yenicami Kütüphanesi katalogunda (1138/1725-26; bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr.

2742) mevcut kitaplara göre yeni konu başlıkları bulunduğu görülmektedir. İlkinde siyer ve tarih ayrı konu başlıkları olarak alınmış, “kasâid” diye yeni bir bölüm açılmıştır. Yenicami katalogunda ise hikmet, tıp ve hey’ete diğer bir konu başlığı olarak hesap eklenmiştir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen kütüphanelerin kataloglarında konu başlıklarının tesbitinde ve sıralanmasında bazı farklı uygulamalar mevcuttur. Râgıb Paşa Kütüphanesi’nin (1176/1762) “Râgıb Mehmed Paşa Kütüphanesi’nin Defteridir” (TSMA, nr. D 3307) başlığını taşıyan katalogunda tefsir bölümüne Keşşâf Tefsiri ve hâşiyeleriyle Kādî Tefsiri ve hâşiyeleri olmak üzere iki alt başlık eklenmiştir. III. Mustafa’nın Bostancılar Ocağı’nda kurduğu kütüphanenin katalogunda da (TSMA, nr. D 3305) çok sayıda divan için bir konu başlığı açıldığı görülmektedir. Çelebi Abdullah Efendi Kütüphanesi katalogunda (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2277) “aruz, akaid, evrâd” gibi değişik konu başlıkları, ayrıca “Kütüb-i Mu‘tebere” başlığı altında Takrîrât-ı Dâvûd Efendi, Baḥrü’l-kelâm, eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye, Kitâbü’l-İrşâd ve Heyâkilü’n-nûr gibi değişik konulardaki kitaplar bulunmaktadır.

Kütüphanelerin kuruluşunda olduğu gibi kontrol ve sayımları sırasında da koleksiyonların yeni durumlarını aksettirecek kataloglar yapılmış, özellikle kütüphanede mevcut kitapların satır sayısı kontrol edilip esas defterdeki sayılarla karşılaştırılarak kitapların değiştirilip değiştirilmediği belirlenmeye çalışılmıştır. Genellikle esas katalogların bir kopyası şeklinde yapılan bu kataloglar tasnif usulü bakımından bir yenilik getirmemekteydi. Kütüphanelerde mevcut kitapların bir bölümü veya tamamı başka bir yere taşındığında yeni katalogu hazırlanmaktaydı. Râbia Hatun’un Ayasofya Camii’ne vakfettiği kitaplar Beşir Ağa’nın Eyüp’teki dârülhadisine nakledildiğinde (1156/1743; bk. VGMA, nr. 638, s. 187), Galatasaray Kütüphanesi’nin kitapları Fâtih ve Ayasofya kütüphanelerine götürüldüğünde (1253/1837; bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Fihrist 6), III. Mustafa’nın Bostancılar Ocağı’ndaki kütüphanesi Lâleli Medresesi’ne (VGMA, Defter, nr. 642, s. 103-145) ve Taşköprizâde İbrâhim Efendi kitaplarıyla diğer bazı koleksiyonlar Fâtih Camii’nden Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’ne (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3291) taşındığında yeni katalogları düzenlenmiştir.

XIX. yüzyılın başlarında bir kısım kütüphaneler için genellikle kitap adlarının, bazan da yazar adlarının verildiği basit kataloglar hazırlanmıştır. "El defteri" diye adlandırılan bu kataloglarda kitap adlarının altında numaralar bulunmaktadır. Bu kataloglar muhtemelen kütüphanede okuyucunun kitap seçmesi ve istenilen kitabın bulunması için hazırlanmıştır.

XVIII. yüzyıl sonlarıyla XIX. yüzyıl başlarında İstanbul'da ve diğer şehirlerde tesis edilen kütüphanelerin büyük bir dikkatle hazırlanmış katalogları mevcuttur. Ancak bunlarda hem tasnif hem konu başlığı tesbiti bakımından bir gelişme olmadığı gibi diğer kataloglarda bulunan bazı eksiklerin devam ettiği görülmektedir. Vakıf kütüphaneleri için hazırlanan katalogların hepsi konu katalogudur. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm dışındaki konu başlıkları kütüphanelerin koleksiyonlarına göre değişmektedir. Konu başlıklarında I. Mahmud devrinden itibaren bir artma görülürse de hemen hemen her dönemde koleksiyonların tasnifinde başlıkların yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazı katalog hazırlayıcılarının kitapları yanlış konu başlığı altına koymaları veya aynı eserin iki nüshasını iki ayrı konu başlığı altında göstermeleri de kataloglarda görülen önemli kusurlardandır. Dinî ilimlerle ilgili kitapların daima doğru şekilde konulandırılması katalogları hazırlayanların iyi bir medrese tahsili yaptıklarını gösterirse de bu kişilerin tarih, edebiyat, biyografi ve bibliyografyaya dair eserlerin tasnifinde aynı başarıyı elde edememeleri adı geçen ilimlerde yeterli kültüre sahip olmamalarıyla açıklanabilir.

Kütüphaneler kurulduğunda ilk katalogları vakıf kurucuları tarafından genellikle ilmiye sınıfından kimselere yaptırılmaktaydı. XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kütüphanelerde görevlendirilen kâtib-i kütübün bir görevi de gerektiğinde kütüphanede mevcut kitapların katalogunu hazırlamaktı. Kendisine muhtemelen hâfız-ı kütüb de yardım etmekteydi. Kütüphanelerin sayım ve kontrolü neticesinde ortaya çıkan yeni katalogların hazırlanmasında ise hâfız-ı kütüblerin yanında vakıf nâzırı ve mütevellisi, evkaf müfettişi ve kâtibi de önemli rol oynamaktaydı.

Tanzimat'tan sonra kütüphanelerin kontrol ve sayımıyla ilgili çalışmalar yeni katalogların hazırlanmasını gerektirmiştir. Koleksiyonun sayım tarihindeki durumunu ve kayıpların tesbitini hedefleyen bu kataloglar daha

önce hazırlanan sayım kataloglarından pek farklı bir özellik göstermez. Fakat XIX. yüzyılın ortalarında başlayan önemli bir kataloglama faaliyeti görülmektedir. İstanbul'da mevcut vakıf kütüphanelerindeki kitapların toplu katalogunun hazırlanması yönündeki bu faaliyetlerin ilki olarak Ali Fethi Bey, 1850-1854 yıllarında hazırladığı ve el-Âsârü'l-Aliyye fî hazâini'l-kütübi'l-Osmâniyye adını verdiği katalogunda kırk altı vakıf kütüphanesindeki eserleri on dört konu başlığı altında sınıflandırarak vermiştir. Basılması için padişaha arzedilen katalog basılamamış ve günümüze ancak iki yazma nüshası ulaşabilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5092-5093). Ali Fethi Bey'in çalışmasından bu konuda ilk örnek olması bakımından övgüyle söz edilmişse de eser kütüphanecilik açısından çok zayıftır. Kitapların genel bir alfabetik sıraya göre değil ait oldukları ilim dalının altında verilmiş olması aranan kitabın kolayca bulunmasını mümkün kılmamaktadır. Ayrıca eserlerin bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının kaydedilmemesi bir sorun yaratmaktadır. Bibliyografik künyelerin verilişinde de birlik sağlanamamış, bazı yerlerde müellif isimleri belirtilmemiştir. İlimlerin tasnifinde de tutarsızlıklar olduğu görülmektedir.

Bu teşebbüsten muhtemelen çeyrek asır sonra İstanbul kütüphanelerinin diğer bir toplu katalogunun hazırlandığı görülmektedir. Günümüze matbu şekilde tek nüsha olarak ulaşan 552 sayfalık bu

katalogun (Süleymaniye Ktp., mikrofilm nr. 467, 1984) basıldığı tarih ve hazırlayıcısı kesin olarak bilinmemektedir. Osman Ergin'in kitap meraklılarının sözlü rivayetlerinden tesbit ettiğine göre eser, 1861-1870 yıllarında İstanbul'da kütüphaneler müfettişi olan Abdurrahman Nâcim Efendi tarafından hazırlanmıştır. Abdurrahman Nâcim Efendi'nin Damad İbrâhim Paşa ile Râgıb Paşa kütüphanelerinin kataloglarını hazırlayıp bastırmış olması böyle bir işe girişmiş olacağı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İstanbul'daki yirmi dört vakıf kütüphanesinde mevcut kitapları ihtiva eden katalogun Ali Fethi Bey'in hazırladığı katalogdan en önemli farkı, kitapların bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının belirtilerek on dokuz konu başlığı altında alfabetik sistemle ve mümkün olduğunca müelliflerine de işaret edilmiş olmasıdır. Bunda da kitapların alfabetik de olsa ilim dalları altında sıralanması aranan kitabın bulunmasını güçleştirmektedir.

İstanbul dışında kütüphanelerin yoğun olduğu iki vilâyette de toplu kataloglama çalışması denebilecek bir faaliyet görülmektedir. Konya vilâyetinin 1290 r. (1874) yılına ait salnâmesinde, bölgede bulunan yirmi bir kütüphanedeki kitapların listesi Ali Fethi Bey'in kataloguna benzer şekilde, fakat müellif adı belirtilmeden verilmiştir. Bursa bölgesindeki kütüphanelerde mevcut kitapların listeleri de benzer bir tarzda bu vilâyete ait 1303 r. (1887) tarihli salnâmede yer almaktadır.

İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinin tek tek kataloglarının hazırlanması için XIX. yüzyılın ortalarında başlayan çeşitli faaliyetler olmakla birlikte bu işten bir sonuç alınması ancak çeyrek asır sonra mümkün olabilmiştir. Başbakanlık Arşivi'ndeki yazışmalardan bu işe 1862 yılından önce başlandığı anlaşılmakta, fakat kütüphanelerin idaresinin Maarif Nezâreti'ne devrinden itibaren çalışmaların daha düzenli olarak yürütüldüğü ve katalogların teker teker basıldığı görülmektedir. II. Abdülhamid döneminde hazırlandıklarından "Devr-i Hamîdî katalogları" diye adlandırılan bu kataloglar içerik bakımından daha öncekilerden pek farklı değildir. Eserlerin ismi, müellifi, müellifin vefat tarihi, dili, cilt sayısı, yazı cinsi ve mülâhazat hânesinin altında önemli fizikî özellikleri belirtilmiştir. Önceki kataloglardan en önemli farkları kitapların yer numaralarının yazılmış olmasıdır. Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın ön ayak olduğu bu çalışma neticesinde İstanbul'da mevcut altmış yedi vakıf kütüphanesinin katalogları 1884'ten başlanarak on iki yılda kırk cilt halinde basılmıştır. Bu kataloglar kart katalogları hazırlanıncaya kadar uzun süre kullanılmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde kütüphaneler alanında da bazı yenilikler yapma ihtiyacı duyulmuş, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın teşebbüsüyle bu konuda bir rapor hazırlaması için Mısır Meclisü'n-nüzzâr ikinci kâtibi, bibliyografya uzmanı Ahmed Zeki Paşa İstanbul'a davet edilmiştir. Ahmed Zeki Paşa, 1909 yılında sadârete sunduğu doksan altı maddeden oluşan raporunda (Dersaâdet Umûmî Kütüphanelerinin Tanzim ve Tensîkine Dair Sadrazam Hilmi Paşa Hazretlerine Takdim Olunan Takrir, Dersaâdet [Matbaa-i Ahmed İhsan] 1325) kütüphanelerle ilgili birçok hususun yanında "Devr-i Hamîdî katalogları"nın yetersizliğine ve kullanmada arzettikleri güçlüğe temas etmiş, bunların güvenilir olmadığını belirtmiştir. Çok değerli bir hazine olarak nitelendirdiği İstanbul kütüphanelerinden faydalanılabilmesi için gösterdiği esaslara göre bir toplu katalog

hazırlanmasının, buna da yazar ve kitap adlarını içeren iki dizin eklenmesinin yerinde olacağını ifade etmiştir.

Bu rapordan bir süre sonra Evkaf Nezâreti kütüphaneler müfettişi Muhtar Bey, Mısır kütüphaneleri fihristi tarzında İstanbul kütüphanelerine ait bir toplu katalog hazırlamak üzere kütübhâne-i umûmî memurlarından Ebülhayr Efendi'yi görevlendirmiş ve hazırlanan fişlerden bir formalık katalog örneği bastırarak 1 Mart 1333 (1915) tarihli bir raporla Evkaf Nezâreti'ne takdim etmiştir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'nin katalogu model alınıp kitap adına göre alfabetik olarak hazırlanan bu örnekte eser ve müellifi hakkında bilgi verilmiş, eserin çeşitli kütüphane kataloglarındaki numaraları ve bibliyografik künyesinin eğer varsa farklı şekillerde tesbiti belirtilmiş ve tashihi yapılmıştır. Eldeki örnekten oldukça kullanışlı bir katalog olacağı anlaşılan çalışma, kütüphane konusuna özel bir ilgi duyan Şeyhülislâm ve Evkaf Nâzırı Hayri Efendi'nin nezâretten ayrılması ve I. Dünya Savaşı yüzünden sonuçsuz kalmıştır.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Evkaf Nezâreti'nin lağvedilmesi üzerine Maarif Vekâleti'nin kontrolüne verilen vakıf kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanmasıyla ilgili faaliyetler başlatılmış ve gerekli çalışmalar yapılmıştır. Fransa'da kütüphanecilik eğitimi alan Fehmi Ethem Karatay'ın İstanbul'da açtığı kütüphanecilik kurslarında kataloglamaya önem verilmiş, derslerin büyük bir bölümü kataloglama usulleri, katalog çeşitleri ve bibliyografyaya ayrılmıştır. Celâl Esat Arseven'in Notlar ve Kütüphanelere Dair Usûl-i Tasnîf (İstanbul 1341 [1924]) adlı eseriyle Paul Goyas'tan Ahmed Saffet'in Halk Kütüphanelerinin Sûret-i Te'sîsi ve Usûl-i İdâresi adıyla çevirdiği kitapta (İstanbul 1341) ve Nebil Emil Buharioğlu'nun Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi Fihristi'nin (Ankara 1341) önsözünde kataloglama kuralları üzerinde durulmuştur. Bunları Uluğ İğdemir ve Fehmi Ethem Karatay'ın kataloglama konusundaki eserleri takip etmiş, Millî Eğitim Bakanlığı da kılavuz niteliğinde bir kitap yayımlamıştır (Umumi Kütüphane Fihristleri İçin Hazırlanacak Fişlerin Ne Yolda Doldurulacağı Hakkında Kılavuz, İstanbul 1939). Bu arada defter şeklindeki katalogların hazırlanmasından vazgeçilerek fiş kataloglarına başlanmıştır. Bu usulün ilk uygulamaları arasında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde yapılan çalışmalar bilinmektedir.

Millî Kütüphane'nin kurulmasıyla birlikte faaliyetler daha düzenli bir şekilde yürütülmeye başlanmış, kataloglamada birlik sağlanmaya çalışılmış ve bu konuda Basma Eserler Alfabetik Katalog Kaideleri: Enstrüksiyon (Ankara 1957) adıyla bir eser neşredilmiştir. Millî Kütüphane'nin bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü bu faaliyetleri yürüttüğü gibi Türkiye'de çıkan bütün yayınların bibliyografik künyelerini veren ve ilk üç cildi 1933'te yayımlanan, daha sonra yayımı bir süre Derleme Müdürlüğü tarafından sürdürülen Türkiye Bibliyografyası'nı 1955 tarihinden itibaren neşretmeye başlamıştır. Kataloglama konusunda birlik sağlamak amacıyla yapılan çalışmaların 1970'li yıllarda zayıfladığı ve yerine milletlerarası kuralların adaptasyonu için çalışmalar başlatıldığı, bunun sonucu olarak Anglo-Amerikan kataloglama kurallarının çevirilerinin yapıldığı görülmektedir.

Öte yandan Osmanlı döneminde vakıf kütüphanelerindeki yazma eserleri kataloglama konusunda yapılan çalışmalar Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüş, 1927'de Maarif Vekâleti tarafından İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu

kurulmuş, ancak altı ay çalıştıktan sonra çalışmaları durdurulmuştur. 2 Mart 1935'te teşkil edilen diğer bir komisyon kataloglama faaliyetine tekrar başlamıştır. Bu komisyonda Helmutt Ritter, Muallim Cevdet, Mehmet Ali Ayni, Zâkir Kādiri Ugan, Ömer Ferit Kam, Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, Abdullah Âtıf Tüzüner, Nail Tuman, Tâhirülmevlevî gibi o dönemin ünlü bilginleri bulunmaktaydı. Çalışmalar neticesinde 1943-1962 yılları arasında on bir fasikülden oluşan İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu yayımlanmıştır. Aynı komisyonun hazırladığı İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu 1947-1976 arasında tamamlanmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın öncülük ettiği bu çalışmalar daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Konya'da Mevlâna Müzesi Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerin katalogları hazırlanmıştır. Cumhuriyet döneminde bu konuda yapılan en önemli teşebbüs ise Türkiye'deki kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin kataloglanmasını hedefleyen Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu (TÜYATOK) projesidir. 1978'de başlatılan proje ile bazı şehirlerdeki kütüphane koleksiyonları kataloglanmış ve basılmıştır. Son

yıllarda yavaşlayan bu çalışma neticesinde bugüne kadar yirmi dört cilt çıkarılmıştır.

Yazma eserlerin kataloglanması konusunda diğer önemli bir teşebbüs de İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olarak faaliyet gösteren İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) tarafından gerçekleştirilmiş, Türkiye kütüphanelerindeki tıp yazmalarının, Köprülü Kütüphanesi'nin katalogunun basımı ve daha önce Ramazan Şeşen tarafından yayımlanan Türkiye Kütüphanelerindeki Nadir Eserler adlı üç ciltlik eserin genişletilmiş baskısı yapılmıştır.

Türkiye'deki yazma kataloglarıyla ilgili diğer bir çalışma da İstanbul'da Türkiye Diyanet Vakfı'nın kurmuş olduğu İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM), Türkiye'de bütün kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin bibliyografik künyelerinin bilgisayara yüklenerek bir toplu katalog ortaya koyma yönündeki faaliyetidir. Kütüphane fişlerindeki bilgilerden oluşacak bu katalog çalışması için bugüne kadar Türkiye'deki doksan bir kütüphaneye ait 235.000 yazma eser künyesi bilgisayara yüklenmiş olup halen fişlerdeki yanlışlıklar düzeltilmeye ve birlik sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma sayesinde bir müellifin Türkiye kütüphanelerindeki eserlerini kolaylıkla tesbit etmek mümkün olabilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 42-46; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 315-324; Selâhaddin el-Müneccid, Ḳavâʿidü fihristi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1976, s. 20-30; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi'l-İslâm, Beyrut 1978, s. 154-157; Mîrî Abûdî Fütûhî, Fehresetü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Bağdad 1980, s. 54-55; Necmettin Sefercioğlu, "Union Catalogues in Turkey in the Nineteenth Century", Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü XXV. Yıl Anı Kitabı (1954-55/1979-80), Ankara 1981, s. 91-93; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 270-271; İsmail E. Erünsal, Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve

Belgeler, İstanbul 1983-90, I, 382-386; II, 371-372; a.mlf., Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 213-235; a.mlf., “A Brief Survey of the Development of Turkish Library Catalogues”, Libri, LI/1, Munich 2001, s. 1-7; Yahyâ Mahmûd Sââtî, el-Vaḳf ve bünyetü’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Riyad 1988, s. 153-155; R. Tuba Çavdar, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-100; Kabir Ahmad Khan, “Organization and Administration of Libraries in the Islamic World”, IC, LV/2 (1981), s. 124-125; Hasan S. Keseroğlu, “Türkiye’de Katalog ve Kataloglamanın Tarihçesi”, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi, sy. 1, İstanbul 1987, s. 168-173; Ali Birinci, “Abdurrahman Nâcim”, Müteferrika, sy. 8-9, İstanbul 1996, s. 114 (konuyla ilgili arşiv kaynakları metin içinde verilmiştir).

İsmail E. Erünsal

KATAN SEFERİ

(سرية قطن)

Hz. Peygamber'in Esedoğulları'na karşı gönderdiği seriye (3/625).

Uhud Gazvesi'nde müslümanların müşrikler karşısında başarısız olması, putperest Arap kabilelerini önceden çekindikleri müslümanlara karşı cesaretlendirmiş, yağma ve baskın arzularını kabartmıştı. Bazı kabileler bu durumdan istifade ederek Medine'ye baskın düzenlemek için harekete geçtiler. Esedoğulları reislerinden Tuleyha b. Huveylid ve kardeşi Seleme, Uhud Gazvesi'nin üzerinden iki ay bile geçmeden Medine'ye baskın için asker toplamaya başlamışlardı. Tay kabilesinden bir kişi Esedoğulları'nın bu hazırlıklarını duymuş, müslümanlardan biriyle evlenmiş olan yeğenini ziyaret için Medine'ye geldiğinde bunu yeğeninin kocasına anlatmıştı. Bu sahâbî hemen Resûl-i Ekrem'e giderek durumu haber verdi. Hz. Peygamber de 150 kişilik bir seriyye hazırladı. Kumandan olarak aynı zamanda sütkardeşi olan ilk müslümanlardan Ebû Seleme el-Mahzûmî'yi tayin etti ve Esedoğulları harekete geçmeden önce onların yurtlarına ulaşmasını ve âni bir baskın yapmasını emretti.

3. yılın son ayında (Mayıs 625), diğer bir rivayete göre ise 4. yılın ilk ayında (Haziran 625) yola çıkan seriyye, dört günlük bir yürüyüşten sonra Esedoğulları'nın yurdu Necid'in Feyd bölgesindeki Katan dağına ulaştı. Ebû Seleme, Esedoğulları'nın su kaynağının yanında otlamakta olan sürülerini ele geçirdi, karşı koymak isteyen üç çobanı esir aldı. Kaçmayı başaran diğer çobanlar kabilelerine giderek müslümanların çok kalabalık bir kuvvetle geldiğini haber verdiler. Bunun üzerine korkuya kapılan Esedoğulları çatışmayı göze alamayıp dağıldılar. Hareketine devam eden Ebû Seleme sabaha karşı onların yurdunu kuşattı. Bu sırada iki taraf arasında çıkan çatışma çok kısa sürdü; bir müşrik öldürüldü, bir sahâbî de şehid oldu. Müslümanlara karşı dayanamayacaklarını anlayan Esedoğulları geri çekildiler. Ebû Seleme düşmanı bir süre takip ettikten sonra Katan suyu civarında karargâh kurdu. Askerlerini üç gruba ayırarak her birini değişik istikametlere gönderdi. Bir mukavemetle karşılaşmayan birlikler bir süre

sonra geri geldiler. Ardından Ebû Seleme Medine’ye dönmek üzere yola çıktı. Bu sefer on günden fazla sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 3, 340-346; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 50; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 425-426; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 54-56; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 164; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 96-98; W. M. Watt, Mahomet à Médine (trc. S. M. Guillemin - F. Vaudou), Paris 1959, s. 45-46; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 5-8; M. Muhsin el-Fakīh, el-Mevsûʿatü’l-kübrâ fî ġazavâti’n-nebiyyi’l-aʿẓam, Beyrut 1417/1996, II, 433-440.

Ahmet Önkal

KATANOV, Nikolay Fyodoroviç

(1862-1922)

Türk asıllı Rus Türkologu.

Güney Sibirya’nın Abakan ırmağı boylarında yaşayan yarı göçebe Hakaslar’ın Sagay oymağına mensuptur. 1884 yılında Krasnoyarsk Lisesi’ni bitirdi. Öğrenciliği

sırasında Grekçe, Latince, Fransızca, Almanca öğrendi ve ilme olan tutkusuyla öğretmenlerinin dikkatini çekerek onların teşvikiyle Sagay etnografyası ve dili üzerine ilk eserlerini kaleme aldı (aş. bk.). 1888’de devlet bursuyla okuduğu Saint Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi’nden mezun oldu. Öğrenciliği sırasında Friedrich Wilhelm Radloff, N. İ. Veselovskiy ve Ilya-Nikolayeviç Berezin gibi hocalarının yönlendirmeleriyle Sagay ağzından derlemeler yaptı ve Castrén’in Koybalca için hazırladığı sözlüğü Rus alfabesine uyguladı (“Castrén’s Koibalisch-deutsch Wörterverzeichnis und Sprachproben des koibalischen Dialectes”, Mélanges asiatiques, IX/2 [St. Petersburg 1885], s. 97-207). 1888-1892 yıllarında Saint Petersburg Coğrafya Cemiyeti’nin görevlisi olarak Sibirya ve Doğu Türkistan’da araştırmalarda bulundu; Tuba nehri civarındaki eski Uygur kitâbelerini kopya etti ve gezi sonuçlarını yayımladı. 1894’te Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü’ne tayin edilerek Türk dili, Türk edebiyatı (Osmanlı, Çağatay) ve tarihi üzerine dersler verdi; bu arada Kazan Tatarları’ndan Şehâbeddin Mercânî ve Kayyum Nâsırî’nin ilmî çalışmalarını kamuoyuna tanıttı. Aynı zamanda Kazan Üniversitesi Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Cemiyeti’nin üyesiydi ve zamanla bu kurumun başkanlığına kadar yükseldi. 1910 yılında Kazan İlâhiyat Akademisi Misyoner Kürsüsü’nde de görev aldı ve 1915’te profesör oldu. 1906’da başladığı sansür komitesi üyeliğini de 1916 yılına kadar sürdürdü.

10 Mart 1922 tarihinde Kazan’da ölen Katanov, Helsinki Üniversitesi Fin-Ugur Cemiyeti, Budapeşte Etnografya Cemiyeti, Nijni Novgorod Arkeoloji Cemiyeti, Saint Petersburg Coğrafya Cemiyeti, Moskova Antropoloji ve

Etnografya Cemiyeti gibi çok sayıda ilmî kuruluşun üyesiydi. Birçok modern Batı ve Doğu dilinin yanı sıra bazı ölü dilleri de biliyor, Göktürk ve Uygur yazılarından başka Sumer çivi yazısını, Mısır hiyerogliflerini, Çin, Arap ve Ârâmî yazılarını okuyabiliyordu. İlgi alanı yalnız Türkoloji ile sınırlı kalmamış, folklor, etnografya, arkeoloji, nümismatik ve tarih dallarında da çeşitli çalışmalar yapmıştır. Deyatel (1896-1901) ve İnorodçeskoe Obozrenie (1912-1915) dergilerinin redaktörlüğünü de yürüten Katanov, arkasında 200'ün üzerinde yayımlanmış eser ve bugün Rusya Federasyonu'ndaki çeşitli arşivlerde saklanmakta olan 15.000 sayfalık müsvedde mirası bırakmıştır. Çarlık Rusyası'nın son döneminde yaşanan ağır hayat şartları sebebiyle satışa çıkarmak zorunda kaldığı 9000 ciltlik kütüphanesinin 5000 kadar kitabı 1914'te Osmanlı hükümeti tarafından satın alınmıştır ve halen İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde muhafaza edilmektedir; az bir miktarı da Kazan Üniversitesi'ndedir. Komünist dönemin ilk yarısında çarlık idaresinin sansürcüsü olarak karalanmasına çalışılan Katanov'un ismi ve eserleri Stalin'in ölümünden sonra yeniden gündeme gelmiş, S. N. Ivanov tarafından bir biyografisi hazırlanmış (bk. bibl.) ve 1962 yılında Hakas Özerk Cumhuriyeti'nin başşehri Abakan'da 100. doğum yıl dönümü bir sempozyumla kutlanarak eserlerinin yeni baskıları yapılmıştır.

Eserleri. 1. Zameçaniya o bogatırskih poemah minusinskih tyurkov (Yeniseykoy gub...) (St. Petersburg 1885). Yenisey Minusin Türkleri'nin kahramanlık şiirlerine dairdir. 2. “Die aus dem Russischen entlehnten Fremdwörter des Sagai-Dialectes”, Mélanges asiatiques, IX-3 [St. Petersburg 1885], s. 277-312). Rusça'dan Sagay lehçesine geçen yabancı kelimeleri konu alır. 3. Vostoçnıye zametki. Stati i isledovaniya (Kazan 1896). Doğu notları: Makaleler ve incelemeler. 4. Opıt isledovaniya Uryanhayskogo yazıka s ukazaniem glavneyşıh rodstvennıh otno-şeniy yevo k drugim yazıkam tyurskogo kornya (Kazan 1903). Uranhayca'nın Türkçe kökenli diğer dillerle akrabalığını anlatır. 5. Çuvaşskiye slova v bolgarskih i tatarskih pamyatnikah (Kazan 1920). Bulgar ve Tatar yazıtlarındaki Çuvaşça kelimeler üzerine bir araştırmadır (eserlerinin tam listesi için bk. Ekici, XXXVI/423 [1998], s. 412-421).

BİBLİYOGRAFYA

S. N. İvanov, Nikolay Fyodoroviç Katanov: Oçerki jizni i tvorçestva, Abakan 1958, s. 36-49; İrina Kokova, Nikolay Federoviç Katanov (trc. Muvaffak Duranlı), Ankara 1988, tür.yer.; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1988, s. 120; Ebrar Kerimullin, “Katanov Kitaphanesi İzinnen”, Yazmış, Kazan 1996, s. 136-147; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I, Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 186-187; V. Gordlevsky, “Pamyati N. F. Katanova”, Noviy Vostok, sy. 1 (1922), s. 448-451; Güllü Yoloğlu, “Ömrü Tarihe Dönmüş Bir Bilim Adamı: N. F. Katanov” (trc. Aljira Topalova), Bilge, sy. 15, Ankara 1988, s. 29-32; Ahmet Temir, “Türk (Hakas) Asıllı Rus Türkologu N. F. Katanov (1862-1922)”, TDl., LIV/429 (1987), s. 148-153; Fikret Türkmen, “75. Ölüm Yıl Dönümünde Türk Soylu İlk Türkolog Nikolay Feodoroviç Katanov”, a.e., sy. 545 (1997), s. 483-489; Metin Ekici, “Hakasya’nın Büyük Bilimadamı Profesör Türkolog Nikolay Feodoroviç Katanov ve Eserleri”, TK, XXXVI/423 (1998), s. 409-424; Timur Davletov, “Nikolay Födoroviç Katanov (19 Mayıs 1862 - 10 Mart 1922)”, Yesevî, VI/64, İstanbul 1999, s. 23-25; a.mlf., “Hakas Prof. Nikolay Födoroviç Katanov (19 Mayıs 1862 - 10 Mart 1922)”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 145, İstanbul 1999, s. 18-19; “Katanov”, TA, XI, 396-397; “Katanov”, Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva 1973, XI, 522; “Katanov”, TDEA, V, 219.

Mustafa S. Kaçalin - İsmail Türkoğlu

KATAR

(قطر)

Basra körfezinde bir Arap emirliği.

Arap yarımadasının kuzeydoğu sahilinde, Basra körfezinin güneybatısındaki Bahreyn ve Bahrülbenât körfezleri arasında kuzeye doğru uzanan yarımada üzerinde olup başşehri 299.300 nüfuslu (2001 tah.) Devha (Doha / Duha), yüzölçümü 11.427 km², nüfusu 769.152 (2001 tah.) ve resmî dili Arapça'dır. Güneyden Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin çevirdiği; genelde çöl ve alçak kumlu tepelerden ibaret olan arazisi tarıma uygun değildir; iklimi sıcak ve kuraktır. Çok büyük petrol ve doğalgaz yataklarına sahip olan Katar son yıllarda sanayileşmeye de ayrıca önem vermiştir; kişi başına düşen gelir 2000 yılı tahminine göre 20.300 dolardır. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar halkını Necid'in içlerinden gelen ve hayvancılıkla geçinen bedevîlerle balıkçılık, inci avcılığı ve ticaret yapan yarı yerleşik kabileler oluştururken bugün nüfusun çoğunluğu petrol sektöründe çalışan İran ve Pakistan kökenli göçmenlerle işçilerden meydana gelmektedir.

İlkçağ'lardan beri iskân gören Katar yarımadasının, Basra körfezinde Osmanlı-Portekiz çekişmelerinin başlamasına kadarki tarihi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı belgeleri arasındaki en eski örnek 1555 yılına aittir ve bölgenin ticarî önemine işaret etmektedir. Söz konusu belgede Şeyh Muhammed b. Sultan b. Müsellem'in idaresindeki Katar ahalisinin 1000 civarında gemiye sahip olduğu ve ticaretle uğraştığı belirtilmektedir (BA, KK, Ruus, nr. 213, s. 18). Basra körfezinde Portekizliler'e karşı üstünlük sağlayan Osmanlı Devleti önce Lahsâ beylerbeyiliğini, arkasından da Katar sancağını kurarak buraya idareciler tayin etti (1559). Ancak sancak beyinin Katar'a giderken Lahsâ Beylerbeyi Bıyıklızâde Mustafa Paşa'nın Bahreyn seferine katılması ve seferde ölen Mustafa Paşa'nın yerine ordunun başına geçmek zorunda kalması esas görev yerine ulaşmasını engelledi. Böylece burada doğrudan bir Osmanlı idaresinin tesisi girişimi yarım kalmış oldu; ancak Benî Müsellem'e mensup

mahallî idarecilerin Lahsâ ile ilişkileri sebebiyle burası da tartışmasız biçimde Osmanlı hâkimiyetindeki topraklar içinde yer almıştır.

1776'da Küveyt'ten gelen Utûb kabilesine mensup Âl-i Halîfe'nin Katar'ın batı sahillerindeki Zübâre'yi işgal etmesi ve burayı kısa zamanda bölge limanlarına rakip bir ticaret merkezi haline getirmesi (BA, Y. MTV, 31/33), Katar'ı yöneten Benî Müsellem'in ve İran'ın rahatsızlık duymasına yol açtı; Benî Müsellem, Âl-i Halîfe'den vergi talebinde bulunurken İran'ın Bûşehr hâkimi Zübâre'ye bir saldırı düzenledi (1783). Bunun üzerine Âl-i Halîfe kendisine bağlı kabilelerle birlikte Zübâre'nin karşısında yer alan ve o sıralarda İran'ın nüfuzu altında bulunan Bahreyn adasını ele geçirip yurt edindi. Aynı ticarî faaliyetleri Bahreyn'de de sürdüren Âl-i Halîfe'nin bu tarihten sonra daima Katar üzerinde ve özellikle Zübâre bölgesinde söz sahibi olmak ve orada bir nâib bulundurmak istemesi Katar aşiretleriyle Bahreyn arasında sürekli bir çekişme doğurdu ve Bahreyn şeyhleri Katar üzerinde zaman zaman nüfuz kurmayı başardılar. O yıllarda Necid bölgesinde önemli bir güç olarak ortaya çıkan Âl-i Suûd da kısa zamanda nüfuzunu Körfez'e, dolayısıyla Bahreyn ve Zübâre'ye kadar yaydı. 1843-1849 yılları arasında Bahreyn'de meydana gelen iç karışıklıklar ve Âl-i Halîfe içindeki çekişmeler sırasında Katar kabileleri Muhammed el-Halîfe'nin yanında yer aldılar. Bu durum Bahreyn şeyhi ile Osmanlılar'ın Necid kaymakamı Emîr Faysal b. Türkî arasında Katar'a karşı bir ittifakın doğmasına sebep oldu. Bu gelişmeler, XVIII. yüzyılın sonlarında Orta Arabistan'dan Katar'a göç ederek buranın ticarî hayatında ön plana çıkan Benî Temîm'in bir koluna mensup Âl-i Sânî'nin güç kazanmasına imkân verdi. Benî Müsellem'in siyaset sahnesinden çekilmesinden sonra zaman zaman Bahreyn Şeyhliği ile Suud Emirliği'nin bölgedeki vergi tahsildarlığını sürdüren Âl-i Sânî 1860'lı yıllardan itibaren bölge politikalarında etkili olmaya başladı. Bu ailenin tarihi aynı zamanda modern Katar'ın tarihi demektir.

1820'li yıllardan itibaren körfezdeki şeyhliklerle münasebet kuran İngiltere, Bahreyn ile olan ilişkilerini yeterli gördüğünden Katar'la herhangi bir antlaşma yapmamıştı. Ancak 1860'lardan sonra hem Necid'deki Suud ailesi hem de Bahreyn'deki Halîfe ailesi içinde yaşanan ihtilâflar Katar'ı İngilizler için ön plana çıkardı. Ayrıca Katar'ın Necidli muhaliflere lojistik destek sağlayacak yolun üzerinde bulunması (BA, Ayniyat Defteri, nr. 851,

s. 35) ve Bahreyn'den kaçan muhaliflerin burada üstlenmesi de bunda etkili oldu. Bu sebeple İngilizler, bölgenin Bahreyn'in nüfuzu altında kalmasını menfaatlerine uygun bulduklarından 1868 sonbaharında Katar'a gemi göndererek Muhammed b. Sânî'yi Bahreyn emîrlerine vergi vermeye mecbur bıraktılar. Bu durum, İngilizler'in özellikle Bahreyn üzerinde kurdukları nüfuzu tehlikeli bulan ve mutlaka yayılmalarının durdurulması gerektiğine inanan Bağdat Valisi Midhat Paşa'yı harekete geçirdi. Midhat Paşa öncelikle Küveyt şeyhlerinin itaatlerini sağladı; arkasından Lahsâ taraflarındaki asayişsizliği bertaraf etmek ve orada da merkezî hükümetin gücünü hissettirmek için 1871 baharında Nâfiz Paşa kumandasındaki birliklerle Lahsâ'ya bir sefer düzenledi. İngilizler'in tepkisine rağmen Osmanlılar Lahsâ sahillerinde kontrolü ele geçirdiler. Bunu fırsat bilen Katar şeyhi Câsim b. Sânî, İngilizler'in tehdidinden kurtulmak için Osmanlı askerlerini ülkesine davet etti. Katar, esasen bu seferin planları içinde yer alıyordu (BA, İrade-Dahiliye, nr. 44196, lef.1); böyle bir davetin gelmesi işi daha da kolaylaştırdı. Böylece 1871 sonbaharında Katar'da da Osmanlı kontrolü sağlandı ve burası Necid sancağına bağlı bir kaza olarak teşkilâtlandırılıp Câsim b. Sânî fahrî kaymakam tayin edildi. Baştan beri askerî sefere karşı çıkan İngilizler fiilî durum karşısında çaresiz kaldılar; fakat Osmanlı hâkimiyetini kabullenen Sânî ailesi üzerinde dolaylı yollarla baskı uygulamayı sürdürdüler. Diğer taraftan düzenli bir hükümete alışkın olmayan bedevîler yeni durumu benimseyemediler. Osmanlılar'ı davet etmesine rağmen Câsim b. Sânî de kendi nüfuzunun zedeleneceği endişesine kapıldı ve yapılmak istenen bazı idarî düzenlemelere karşı çıktığı gibi zaman zaman Necid ve Basra'daki yöneticilerle anlaşmazlığa

düşüp kaymakamlık görevinden istifa etme girişimlerinde bulundu (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 2158610, lef.15). 1888 yılında bazı rütbe ve pâyelerle Câsim'in devlete bağlılığı arttırılmaya çalışıldıysa da gerek İngilizler'in çeşitli vesilelerle uyguladıkları baskılarda gerekse Ebûzabî şeyhiyle Udeyd bölgesi üzerinde çıkan ihtilâflarda Osmanlı Devleti'ni kendi istekleri doğrultusunda yönlendiremeyen Câsim bölgede başına buyruk hareket etmeye başladı. Çeşitli teşebbüslerden bir sonuç alınamaması üzerine Basra Valisi Hâfız Mehmed Paşa, padişahın muvafakatini almadan 1893 başlarında 200 kişilik bir tabur ile Devha'ya girdi. Bunun üzerine Câsim kendisine bağlı kabilelerle Vecebe Kalesi'ne çekildi. Çıkan çatışmada Hâfız Mehmed Paşa büyük bir hezimete uğradı.

Durumdan haberdar olan padişah meseleyi gönderdiği bir heyete inceletti ve bir daha böyle bir olayın tekrarlanmaması şartıyla Câsim'i affederek görevinde bıraktı. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti bölgede varlığını daha fazla hissettirmek için bir dizi tedbire başvurduysa da daima İngilizler'le karşı karşıya geldi; hatta Katar'a tâbi bir nahiye olarak teşkilâtlandırmaya çalıştığı Zübâre 1895 sonbaharında İngilizler'in saldırısına uğradı (BA, BEO, nr. 59642).

Bâbıâli, 1897'den itibaren Osmanlı-İngiliz münasebetlerinde Küveyt'in birinci plana çıkmasından istifade ile Katar bölgesinde birtakım yeni idarî düzenlemeler yapmak istedi, fakat pek başarılı olamadı. II. Meşrutiyet yıllarında dış politikada içine düşülen yalnızlıktan kurtulmak için 1910'da İngilizler'le başlatılan görüşmelerde Katar'ın statüsü yeniden gündeme geldi. 29 Temmuz 1913'te Londra'da imzalanan, ancak yürürlüğe girmeyen antlaşmanın ilgili maddesinde Osmanlı Devleti Katar yarımadası üzerindeki bütün taleplerinden feragat etti, buranın Şeyh Câsim b. Sânî ve halefleri tarafından yönetilmesi konusunda mutabakata varıldı. Ancak Şeyh Câsim'in ölmesi üzerine yerine oğlu Abdullah'ın tayin edilmesi yine Osmanlı Devleti'nin muvafakatiyle oldu. I. Dünya Savaşı ile birlikte bölgedeki Osmanlı varlığı tamamen sona erdi.

I. Dünya Savaşı sırasında Basra körfezinde büyük etkinlik gösteren İngilizler, 3 Kasım 1916'da Katar Emîri Abdullah ile diğer Körfez şeyhleriyle yaptıklarına benzer bir himaye antlaşması imzaladılar. Bu tarihten bölgede petrolün bulunduğu 1940 yılına kadar milletlerarası politikada gündeme gelmeyen Katar, komşuları Bahreyn ve Suudi Arabistan ile arasında çıkan bazı küçük anlaşmazlıkların dışında önemli bir olayla karşılaşmadı. İngilizler'in 1971'de bölgeyi terketmesinden sonra bağımsızlığına kavuşan Katar (3 Eylül 1971) hemen arkasından Arap Birliği'ne ve Birleşmiş Milletler'e üye oldu. 22 Şubat 1972'de Şeyh Halîfe b. Hamed bir darbe ile emirliği ele geçirdi. Devlet başkanlığının yanı sıra başbakanlık görev ve yetkilerini de elinde toplayan Şeyh Halîfe, öncelikle bütün üyelerini kendi seçtiği bir danışma meclisi kurarak bir anlamda parlamenter rejime doğru bir adım attı. 1974'te ülkedeki petrol şirketlerinin tamamını denetimi altına aldı. Bahreyn'le ilişkileri Havar adaları anlaşmazlığı sebebiyle iyi gitmeyen Katar, 1991 Körfez Savaşı'nda Amerika Birleşik Devletleri'nin tarafını tuttu. Suudi Arabistan'la olan bazı

sınır anlaşmazlıkları ise 20 Aralık 1992'de dostane bir çözüme kavuşturuldu. Katar halen mutlak monarşi ile yönetilmekle birlikte Körfez ülkeleri arasında birtakım anayasal düzenlemelere giden ilk emirlik olarak dikkat çekmektedir. 1995 yılında Hamed b. Halîfe babasını iktidardan uzaklaştırıp yerine geçti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruus, nr. 213, s. 18; BA, Y. MTV, nr. 31/33; BA, Meclisi Vükelâ, nr. 162, s. 39; BA, BEO, nr. 59642; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 2158610, lef.15; BA, İrade-Dahiliye, nr. 44196, nr. 44930, lef.1, nr. 83926; BA, Ayniyat Defteri, nr. 851, s. 35; BA, Y.EE, nr. 250/14/126/8; The Persian Gulf Pilot, The Gulf of Oman and Makran Coast, London 1989 (London 1883), s. 119; Süleyman Nutkī, Basra Körfezi Rehberi, İstanbul 1317, s. 198-199; Bağdat Hattı ve Basra Körfezine Müteallik İngiltere Metâlibâtı Hakkında Lâyiha ve Merbûtâtı (Bâbıâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1327, s. 18-37; Âl-Katar Sahilleri Meselesi (Bâbıâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334, tür.yer.; Bahreyn Adaları Meselesi (Bâbıâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334, tür.yer.; G. P. Gooch - H. Temperley, British Documents on the Origins of the War, London 1938, X, 183-198; Ahmed Mustafa Abu Hakima, "The Development of the Gulf States", The Arabian Peninsula Society and Politics (ed. D. Hopwood), London 1972, s. 44-46; Abdülazîz Muhammed el-Mansûr, et-Teṭavvürü's-siyâsî li-Ḳaṭar fi'l-fetreti mâ beyne 1869-1916, Küveyt 1980, s. 23-48; Sh. K. Asopa, Oil, Arms and Islam in the Gulf, Jaipur 1988, s. 28-29; F. F. Anscombe, The Ottoman Gulf and the Creation of Kuwait, Saʿudi Arabia and Qatar, New York 1997, s. 94-99; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti, Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "1559 Bahreyn Seferine Aid Bir Rapor", TD, XVII/22 (1968), s. 1-16; İdris Bostan, "The Uprising in Qatar and Sheikh Al Sani's Letter to Abdulhamid II", Studies on Turkish-Arab Relations, II, İstanbul 1987, s. 81-89; a.mlf., "Devha", DİA, IX, 228-229; A. Nizar Hamzeh, "Qatar: The Dualitiy of the Legal System", MES, XXX/1 (1994), s. 79-90; Kāmûsü'l-a'lâm, s. 3675; Besim Darkot, "Katar", İA, VI, 420-422; T. M. Johnstone, "Ḳaṭar", EI²

(İng.), IV, 750-752; “Qatar”, The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East, New York 1997, IV, 384.

Zekeriya Kurşun

KATARÎ b. FÜCÂE

(قطري بن الفجاءة)

(ö. 78/697 [?])

Hâricîler'in Ezârika kolunun son lideri.

Büyük bir ihtimalle hicretin ilk on yılından sonra Benî Mâzin'in yerleşim yeri olan Katar'ın A'dân beldesinde doğdu. Asıl adı bilinmemektedir. Katar asıllı olması dolayısıyla bu nisbe ile anılmış olması muhtemeldir (İbn Cinnî, s. 27). İbnü'l-Kelbî'nin belirttiğine göre babasının adı Ca'vene, diğer müelliflere göre ise Mâzin b. Ziyâd b. Yezîd'dir. Uzun bir süre Yemen'de izini kaybettirip birden bire ortaya çıkması sebebiyle Fücâe (sürpriz) diye anıldığı belirtilmektedir (Cemhere, I, 371). Bazı geç devir müellifleri, Katarî'nin

adının Ca'vene olduğunu söylüyorsa da (meselâ bk. İbn Hallikân, IV, 261) bu husus yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. Çocukluğunun ilk yıllarını kardeşi Cürmûz ile geçiren Katarî, muhtemelen Irak'ın fethi esnasında yahut fetihten bir süre sonra Basra'da yerleşmek isteyenlerle beraber Irak'a geldi. Gençlik dönemini ve hayatının önemli bir bölümünü burada geçirdi. Kaynaklarda hatip ve şair olarak zikredilmesine rağmen bilgi ve kültür seviyesiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Katarî'yi "kaba saba bir ümmî" olarak tasvir eder (Câhiz, II, 310).

Hâricîler'e katılmadan önce Basra'nın önemli şahsiyetlerinden olan, 42 (662) yılında Abdurrahman b. Semüre ile beraber Sicistan ve çevresinin fethine katılan Katarî'nin Nâfi' b. Ezrak'ın Mekke'den dönüşü sırasında görüşlerini benimsediği, 65'te (684) onunla birlikte Dûlâb muharebesine katıldığı, muhalifleri tekfir etmek, çocuklarını öldürmek, kadınlarını esir almak ve isti'râz gibi aşırı düşüncelerini kabul ettiği bilinmektedir (a.g.e., III, 264). Katarî, Nâfi'in ölümünün ardından Ezârika ileri gelenleriyle birlikte muhaliflerle mücadele etti; cesareti, metanet ve sabrı sayesinde

önemli bir mevkiye sahip oldu. Zübeyr b. Mâhûz'un İsfahan'da öldürülmesi üzerine fırka mensupları Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkürî'yi lider seçmek isteyince Ubeyde bunu kabul etmeyerek Katarî'nin seçilmesini teklif etti. Bunun üzerine 69 (689) yılı sonunda Katarî'ye biat edildi (Wellhausen, s. 82).

Katarî'nin liderliği üstlendiği dönemde Mühelleb b. Ebû Sufre'nin mağlûp ettiği Ezârika büyük bir buhrana sürüklenmiş bulunuyordu. Sarsılmaz bir iradeye sahip olan Katarî, taraftarlarından hayatta kalanlarını Kirman dağlarına çekerek yeniden teşkilâtlandırmayı başardı. Daha sonra Irak'a gidip Ahvaz'ı ele geçirdi ve buradan Basra'ya yöneldi. Mus'ab b. Zübeyr'in Meskin'de yenilgisi (72/691) ve Irak'ın Abdülmelik b. Mervân'ın hâkimiyetine geçmesinden sonra da Düceyl nehrinin sol yanında tutunmaya muvaffak oldu. Abdülmelik tarafından Irak valiliğine tayin edilen Haccâc b. Yûsuf, Ezârika'ya karşı sürdürülen harekâtın kumandanlığını tekrar Mühelleb'e havale edince Mühelleb, Katarî ve mensuplarını Düceyl'in öte yanına atarak Kirman bölgesinin ortalarına kadar takip etti. Buna rağmen Katarî uzun süre durumunu korumayı başardı. 75 (694) yılında emîrü'l-mü'minîn (emîr-i vurvişnikan) olarak kabul edilen Katarî adına bir tarafı Pehlevîce, bir tarafı Arapça gümüş para basıldığı bilinmektedir.

Onun liderliği esnasında Ezârika içinde Araplar ile mevâlî arasında ortaya çıkan anlaşmazlık ordunun bölünmesine sebep oldu. Bu sırada Katarî fırkayı iyi idare edememekle suçlandı. Benî Kays b. Sa'lebe'nin mevlâsı Abdürabbih es-Sagīr ve Benî Yeşkür'ün mevlâsı Abdürabbih el-Kebîr bu dönemde Katarî'nin önde gelen rakipleriydi. Çoğunluğu mevâlîden oluşan Ezârika'nın askerî güçleri arasında çıkan savaş sırasında Katarî, Kirman yakınlarında umumi karargâhın bulunduğu Cirüft şehrini terkederek Taberistan'a sığındı. Bölünen Ezârika'nın mevâlî güçlerini Mühelleb kolaylıkla ortadan kaldırdı. Katarî üzerine gönderilen Süfyân b. Ebred el-Kelbî kumandasındaki ordu onun kuvvetlerini bir dağ geçidinde kuşatıp baskın yaptı. Atının altına düşen ve adamları tarafından terkedilen Katarî bir yerli tarafından teşhis edilerek öldürüldü. Kesilen başı önce Kûfe'ye, oradan da Şam'a gönderildi. Katarî'nin ölüm tarihi kaynaklarda 77 (696) (Taberî, VI, 308), 78 (Halîfe b. Hayyât, I, 356) ve 79 (Ya'kūbî, II, 276) olarak kaydedilmekle birlikte ikinci tarihin daha isabetli olduğu belirtilmektedir (Wellhausen, s. 87).

Katarî b. Fücâe, mezhebine uygun olan uzlaşmaz tutum, kahramanlık ve hırçınlık özelliklerini kendinde toplayan şahsiyetiyle Ezârika'nın prensiplerine bağlı, Arap ve bedevî olmakla iftihar eden mutaassıp bir Hâricî'dir. Birçok Hâricî lideri gibi şiir ve hitabet kabiliyetine de sahip bulunan Katarî'nin mücadeleye teşvik ve davet, yiğitlik ve kahramanlık, savaş esnasında sabır ve sebat, Emevîler'i tehdit vb. konularda bazı şiirleri günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. İhsan Abbas, s. 119-135). Câhiz'in belirttiğine göre ayrıca çok sayıda ezberlenmiş sözü (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 270) ve mensuplarını cihada teşvik eden küçük hitabeleri yanında dünyaya bağlılığı kınayan uzunca bir hutbesi bulunmaktadır (a.g.e., II, 104).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (nşr. M. Firdevs el-Azm), Dımaşk 1983, I, 371; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 237, 356; Ya'kūbî, Târîḫ, Beyrut 1960, II, 276; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 270; II, 104, 310; III, 264; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VII, 407-409, 431-435, 438-441; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1266-1269, 1333-1340, 1346, 1348, 1350, 1357, 1359; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 126-127, 169, 173-174, 259, 308-311, 319-320; İbn Cinnî, el-Mübhic fî tefsîri esmâʾi şuʿarâʾi'l-ḥamâse, Beyrut 1982, s. 27; İbn Hazm, Cemhere, s. 212; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 261; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, Fırḳatü'l-Ezâriḳa, Necef 1393/1973, s. 112-122; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 82-87; İhsan Abbas, Dîvânü şiʿri'l-Ḫavâric, Beyrut 1982, s. 119-135; G. Levi Della Vida, "Ḳaṭarī b. al-Fuḏjāʾa", EI² (İng.), IV, 752-753; Hüseyin Atvân, "Ḳaṭarî b. el-Fücâʾe", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 166-169.

Mustafa Öz

KATEGORİ

(bk. MAKŪLÂT).

KATI‘

(قطع)

Kâğıt veya deri oyma sanatı.

Sözlükte “kesmek” anlamına gelen katı‘ (kat‘) kâğıt veya deri üzerine çizilmiş yazı, motif yahut bir şekli oyup çıkararak bir başka kâğıt ya da deriye yapıştırmak suretiyle gerçekleştirilen bir sanatın adıdır. Bu şekilde yapılmış esere kātıa (mukatta‘), sanatkârına kātı‘ ve kattâ‘ denir.

Katı‘ sanatında renkli, âharlı, ebrulu, genellikle de mühreli ne çok ince ne de kalın olan kâğıtlar kullanılır. Bu özellikleri taşıyan dört beş kat değişik renkte kâğıt murakka‘ tahtası üzerine, murakka‘ yapma usulüne uygun olarak ve sulu nişasta muhallebisiyle yapıştırılıp nemini çekmeye bırakılır, iyice kuruduktan sonra da murakka‘ tahtasından kesilerek çıkarılır. Bu şekilde hazırlanan mukavva üzerine çizilen güzel yazı örnekleri, ilkbahar çiçekleriyle donanmış bahçe resimleri, manzaralar, insan ve hayvan figürleri, her türlü bezeme, ince uçlu keskin bir kalemtıraş veya oyma aletiyle dikkatlice kesilir. Oyulup çıkarılan erkek veya oyuk kalan dişi parçalar soğuk suya atılır. Kısa bir süre sonra birbirinden ayrılması sağlanan kâğıt katları, kuruyup düzleşmesi için boş bir defterin yaprakları arasında bir müddet saklanır. Elde edilen erkek ve dişi şekiller ayrı ayrı, üzerine ince bir tabaka halinde nişasta muhallebisi sürülmüş satıhlara yeniden yapıştırılarak pek çok bezenmiş levha hazırlanır. Deri oyma tekniğiyle elde edilen katı‘lar ise daha çok cilt sanatında uygulanmıştır. Hazırlanan dişi oyma kalıplardan deri üzerine çizilen motif ve figürler, bir dantel gibi oyulduktan sonra cilt kabının iç yüzüne ve ayrı renkte deri veya kumaş zemin üzerine yapıştırılır.

Araştırmacılar, kâğıt ve deri oymacılığının iki binyıl kadar önce bir halk sanatı

olarak Çin’de doğduğunu ileri sürmektedir. Uygurlar tarafından yapılarak günümüze ulaşmış oyma deri kitap kapları, kâğıt ve deri oymacılığının

İslâm dünyasına Orta Asya kanalıyla geçtiğini ortaya koymaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Timurlular ve Akkoyunlular döneminde ilk örneklerine rastlanan kâğıt oymacılığı, XVI. yüzyıl başlarından itibaren Safevîler'de ve Osmanlılar'da gelişme göstermiştir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı sarayı ve çevresinde özel bir ilgiye bağlı olarak gelişen kitap sanatları arasında kâğıt oyma sanatı Safevîler'dekinden daha büyük bir rağbet görerek varlığını XX. yüzyıl başlarına kadar korumuştur.

Âlî Mustafa Efendi Menâkıb-ı Hünerverân'da XV. yüzyılda Herat'ta yaşamış, Hüseyin Baykara himayesinde çalışan Abdullah Kātı'ın (Herevî) kâğıt oyma sanatının ilk ve en önemli temsilcisi olduğunu kaydeder. Nitekim Hâce Abdullah Herevî'nin katı' suretiyle hazırladığı, İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 1926) muhafaza edilen Hüseyin Baykara divanı bunun en açık göstergesidir. Şeyh Muhammed Dost, Sengî Alî-i Bedahşî, Muhammed Bâkır da İran sahasında yetişmiş katı' sanatının önde gelen üstatları arasında yer alır.

XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı kâğıt oyma sanatı, sanatkârları ve eserleri hakkında çeşitli tezkirelerde az da olsa bilgi bulunmaktadır. Âşık Çelebi Meşâirü'ş-şuarâ'da, Fâtih Sultan Mehmed devrinin sonlarında adı duyulmaya başlanan ve İbrâhim Paşa'nın vezîriâzamlığı sırasında üne kavuşmuş olan Efşancı (Oymacı) Mehmed'in bu sanatta döneminin en büyük üstadı olduğunu, diğer oymacıların onu örnek aldığını kaydeder. Efşancı Mehmed sultanın hazine ve divan kâtipliği görevinde bulunmuş, kesip hazırladığı kātıa levhalar karşılığında sultandan ve devlet büyüklerinden ödüller almıştır. 941'de (1534) vefat eden ve yaptırdığı mektebin yanına defnedilen Efşancı Mehmed'in günümüze ulaşmış imzalı kâğıt oyma yazı, çiçek ya da bahçe çalışması bilinmemektedir. Ona atfedilebilecek veya tarzına örnek gösterilebilecek bahçe levhası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 1426) bulunan bir albümde mevcuttur. Büyük bir özen ve hünerle çeşitli renkteki kâğıtlardan kesilerek hazırlanan bahçe siyah renk kâğıt üzerine yapıştırılmıştır. Düz bir hat üzerine dizilmiş serviler, çeşitli fidanlar, bahar çiçeği açmış meyve ağaçları ve bunların arasına yerleştirilmiş ilkbahar çiçekleri karmaşık bir kompozisyon oluşturur. Servilere sarılı gül dalları üzerinde katmerli açık ve koyu renkte güller, çeşitli renkte lâleler, karanfiller, süsenler, sümbüller, nergis, menekşe, yasemin ve mineler,

Osmanlı bahçe zevkini yansıtacak biçimde 9 × 20 santimetrelik küçük bir alana büyük bir ustalıkla yerleştirilmiştir. Bu bahçe tasvirinin yer aldığı, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hazırlanmış albümdeki çeşitli hat örnekleri, fırça ile yapılmış resim ve tezhipler eserin XVI. yüzyılın ortalarında hazırlanmış olduğuna işaret eder. Albüme yerleştirilmiş olan kâğıt oyma bahçenin etrafına muhakkak hatla baharı konu alan şiirler albümün hazırlanış tarihini biraz daha netleştirmektedir. Bir kısmı 1512'de ölen Osmanlı şairi Mesîhî'nin bahar kasidesinden seçilmiş beyitler, diğer kısmı ise Bâkî'nin bahâriyyesinden alınmış mısralardır. Bâkî'nin dönemin vezirlerinden Semiz Ali Paşa için yazdığı kaside, büyük bir ihtimalle albümün Semiz Ali Paşa'nın vezîriâzamlığı sırasında hazırlanmış olduğunu gösterir. Bir elden çıkmış olması muhtemel benzeri bahçeler Viyana'da Millî Kütüphane'de mevcut, 980 (1572) yılında hazırlanan III. Murad albümündedir. Aynı kâğıt üzerinde iki ayrı kompozisyon halindeki bu örnekler, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki albümde yer alan kâğıt oyma bahçeyle çok yakın benzerlik gösterdiğinden aynı sanatçı elinden çıkmış olduğunu düşündürmektedir. Bunlar, Osmanlı sanatında bahar açmış ağaçlar ve ilkbahar çiçekleriyle oluşturulan bahçe kompozisyonlarının da en erken örnekleri olmalıdır. III. Murad için hazırlanan bazı bahçeler araştırmacılar tarafından Bursalı Fahrî'ye atfedilmişse de bilhassa İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki al-bümün hazırlanış tarihi göz önünde bulundurulduğunda bunların Fahrî'nin elinden çıkmış olması ihtimali oldukça azalır. Ayrıca kullanılan renkli kâğıt türü ve bunların kompozisyonu bakımından da bu örnekler, XVI. yüzyılın ikinci yarısından ziyade Kanûnî devri sanatçılarının üslûbuna daha yakındır. Âşık Çelebi de Efşancı Mehmed'in özellikle bu tür çiçek ve bahçe konulu kâğıt oymacılığının en güzel örneklerini vermiş olduğunu belirtmiştir.

Osmanlı sanatında kâğıt oymacılığı en parlak dönemini Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yaşamıştır. Gerek günümüze gelen eserlerin bolluğu gerekse Âşık Çelebi'nin verdiği bilgiler, saray ve çevresinde kâğıt oymacılığının tam anlamıyla bir sanat dalı olarak ele alındığını ortaya koyar. İmzalı eserleri günümüze ulaşmış olan Mehmed b. Gazanfer dönemin önemli sanatkârlarından biridir. Onun nesta'lik hatla oyma olarak hazırladığı iki eseri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde olup bunlardan küçük bir şiir mecmuasının sanatkâr tarafından 944 (1537) yılında hazırlandığı sonunda kayıtlıdır (Halil Edhem Arda koleksiyonu, nr.

36). On yapraklık beyaz kâğıttan oyma nesta‘lik harflerle çeşitli renk kâğıtlara yapıştırılarak oluşturulan eser tarihli ve imzalı bilinen en erken Osmanlı kâğıt oymasıdır ve Halil Edhem Arda'nın ailesi tarafından müzeye bağışlanmıştır. Mehmed b. Gazanfer'in imzalı ve tarihli diğer eseri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Hazine, nr. 845) Ârifî'nin Gûy u Çevgân mesnevisidir. Nesta‘lik hatla mavi, siyah, yağ yeşili, lâcivert, bej, pembe, güvez ve tonlarında boyanmış kâğıtlar üzerine yapıştırılan eser 946 (1539) tarihini taşır. Tezhibi ve son derece özenle hazırlanmış olması eserin padişaha takdim edilmiş olduğunu gösterir.

Günümüze ulaşan ve tamamı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eserleriyle şuarâ tezkirelerinde hakkında verilen bilgiler, Kanûnî Sultan Süleyman dönemi Osmanlı kâğıt oyma sanatçılarının en önemlisinin Benli Ali Çelebi olduğunu ortaya koyar. Âşık Çelebi onun sarayda yetiştiğini ve sipahi olduğunu belirtir. Sanatkâr, Kanûnî Sultan Süleyman için kâğıt oyma olarak 944 (1537) yılında hazırladığı bir şiir mecmuasının ketebesinde kendisinin Galata eminliği yaptığını söyler (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1963, vr. 60b). Daha sonra Budin defterdarlığına tayin edilen Ali Çelebi'nin en önemli eseri, içinde Molla Câmî, Hâfız-ı Şîrâzî, Hayâlî Bey, Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi şairlerin gazel ve rubâîlerinden seçmelerin yer aldığı Mecmûa-i Eş‘âr'dır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (Revan Köşkü, nr. 1963) altmış bir yapraktır. Beyaz kâğıttan oyulan nesta‘lik harfler mavi veya siyah zemine yapıştırılmıştır. Sayfa kenarlarına farklı renkte kâğıtlar vassâle tekniğiyle geçirilmiş ve eserin tamamı tezhip ve zerefşanla zarif bir şekilde süslenmiştir. Ali Çelebi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmed için de kâğıt oyma bir kırk hadis tercümesi hazırlamıştır. Çeşitli renkte kâğıtlar üzerine sülüs ve nesta‘lik oyma hatla hazırlanan tarihsiz, sekiz varaklık vassâleli bu eser de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir

(Emanet Hazinesi, nr. 2851). Sanatçının aynı yerdeki önemli eserlerinden nesih hatla kâğıt oyma olarak hazırladığı bir diğeri yedi varaklık Arapça dua kitabıdır. Ketebesine göre Şevval 951'de (Aralık 1544) tamamlanan eser "Ali el-fakīr defterdâr-ı tîmarhâ-i Budin" imzasını taşır (TSMK, Hazine, nr. 92). Her sayfada yazının etrafını çeviren bordürler değişik motifler kullanılarak kâğıt oyma bezemelerle süslenmiştir. Ölüm tarihi bilinmeyen sanatçının Âşık Çelebi'nin tezkiresini yazdığı 1560'lı yıllarda

hayatta olmadığı anlaşılmaktadır.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin (1520-1566) bir diğer kâğıt oyma ustası Ali Çelebi'nin oğlu Abdülkerim Çelebi'dir. Devrinin tanınmış şairlerinden olup Sâî mahlasıyla şiirler de yazan sanatkâr, Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi'nin de belirttiği gibi seçkin bir hattat ve kâğıt oyma ustasıdır. Kaynaklar onun Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi tarafından yetiştirildiğini ve daha sonra da müderris olduğunu, 1580 civarında Vardar Yenicesi'nde kadılık görevinde bulunduğunu belirtir. Babasının Galata eminliği yapmış olmasından ötürü Eminzâde diye anılan Abdülkerim Çelebi'nin, nesta'lik hatla ve kâğıt oyma olarak hazırladığı imzalı bir kıtası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir albümde mevcuttur (Hazine, nr. 2177, vr. 8a).

Osmanlı kâğıt oyma sanatçılarının ünlülerinden biri de XVI. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş olan Bursalı Fahrî'dir. Eserlerini genellikle Fahrî-i Bursevî olarak imzalayan sanatçının adı muhtemelen 1560'lı yıllarda duyulmaya başlanmış, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde eserler vermiştir.

XVII. yüzyılda da önemini koruyan kâğıt oyma sanatının en önemli sanatçısı, A. Süheyl Ünver tarafından Edirneli olabileceği ileri sürülen Mehmed Nakşî'dir. Günümüze ulaşan eserlerinde tarih bulunmayan, ancak kullandığı malzeme, nesta'lik yazı üslûbu, yazılarının zeminine veya koltuklara yerleştirdiği kâğıt oyma bezemeler onun XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabileceğini düşündürür. Nakşî'nin Edirne ile ilgisi, Edirne Sarayı'nda yaşamayı tercih eden IV. Mehmed ve ondan sonra gelen sultanlar döneminde onların himayesinde çalıştığı şeklinde izah edilmektedir. Nakşî'nin üslûbunu yansıtan kâğıt oyma kıtalarından en önemlisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Güzel Yazılar, nr. 325/6). Nesta'lik hatla oyma olarak hazırlanmış ve her satırla imzanın zemini muska koltuklar, kâğıt oyma kıvrım, dal ve çiçeklerle bezenmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan bir diğer önemli sanatçı Gazneli Mahmud'dur. Hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan sanatçının kâğıt oyma çalışmaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki 1097 (1686) yılına ait, tamamının hattı, şiirleri, bezemesi ve cildiyle onun elinden çıktığı anlaşılan

bir albümde toplanmıştır. Çok yönlü bir sanatçı olan Gazneli Mahmud'un kâğıt oyma nesta'lik yazıları, çeşitli kâğıt oyma kenar bezemeleri, devrin üslûbunu yansıtan çiçek buketi veya vazo içerisinde gül, sümbül ve lâlelerden oluşan kâğıt oyma çiçek kompozisyonu çalışmalarında yer yer çiçek göbeklerinde veya vazoyu süslemek amacıyla yarı kıymetli taşlar kullandığı görülmektedir.

III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde kâğıt oyma sanatı kitap sanatının diğer dallarında olduğu gibi yeni bir ruh kazanmıştır. Klasik kâğıt oyma yazı sanatının son önemli temsilcilerinden olan Mehmed Halazâde'nin eserlerindeki tarih ve imzalardan onun III. Ahmed döneminde yaşadığı ve Edirneli olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda hattat olan sanatçı genellikle nesta'lik yazmış ve oymuş olduğu eserinden örnekler Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 2850).

Bu dönemde bütün sanat dallarında olduğu gibi Batı zevkinin etkisiyle değişen yeni bir üslûp kâğıt oyma sanatında da kendini göstermiştir. Lâle Devri'nin eserleri arasında daha çok manzara resimleri denilebilecek bir tür ortaya çıkar. Bunların en ilgi çekici olanı hiç şüphesiz, Canbazzâde Osman imzalı ve 1136 (1723-24) tarihli kâğıt oyma bahçedir (TSMK, Hazine, nr. 1924). Klasik dönemdeki benzerlerinden farklı olan eser devrin zevkine uygun bir yorumla kitap cildini andıran, 14 × 19 cm. boyutunda, koyu yeşil deri kaplı mukavva bir kutuda çalışılmıştır. İçinde bir derenin aktığı, yer yer çiçeklerle bezeli ve sık ağaçlardan oluşan bir koru üç boyutlu olarak ele alınmıştır. Serviler, çiçek açmış ağaçlar, çamlar, bunların arasına yerleştirilmiş gül ağaçları, süsen, menekşe, mine gibi bahar çiçekleriyle bu

tasvir, o dönem İstanbul'unun bir bahçesini ya da Boğaziçi'nin bir korusunu canlandırıyor gibidir. Tavşanlar, tilki ve tazılar, suyun içinde balıklar, kuğu ve tavus kuşları gibi çeşitli hayvanlar kompozisyonu tamamlar. Kâğıt oyma bitkilerin üst üste ve eğimli yerleştirilmesi, özellikle pek çok bitki ve hayvanın sadece alt kısımlarından tutturularak boşta bırakılmasıyla bahçeye üçüncü boyut kazandırılmıştır. Sanatçı, boyalı ebru kâğıt ve sulu boyanın yanı sıra ön plandaki yeşil otları belirlemek amacıyla pamuğa benzer bir madde kullanmış, ayrıca tavus kuşlarının tüylerini orijinal tüylerden keserek yapmıştır. Batılılaşma dönemi etkilerinin açıkça gözlendiği bu çalışmada renklerden pek çoğu pasteldir.

Batı etkisiyle oluşan yeni zevki yansıtan, XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Mevlevî olan Derviş Hasan Eyyûbî imzalı kâğıt oyma manzaraları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir yazı çekmecesinde de görülür (CY, nr. 463). Kapağının dışı ve içi cam altına kâğıt oyma manzaralarla süslenmiş olup iç kapakta Rumeli sırtlarından bir görüntü izlenimini veren Boğaz manzarası yer alır. Dış kapakta İstanbul'dan bir kıyı manzarası çalışılmıştır. Zarif köşkler, ağaçlıklar arasında koşuşan süvariler ve çeşitli hayvanlar yanında denizdeki gemiler, saltanat kayıkları manzarayı tamamlar. Gölgeli boyamalar, perspektif denemeleriyle derinlik etkisi verilen çalışmanın bordürlerine yine kâğıt oyma kıvrım dallı çiçek, yan kenarlara da vazoda çiçek buketleri ve meyve dolu tabaklar yapılmıştır.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda vazo içinde çiçek ve kâğıt oyma yazı geleneği kâğıt oyma sanatına hâkim olmuştur. Bunların arasında özellikle belirtilmesi gerekenlerden biri, Tire Necip Paşa Kütüphanesi'nde bulunan XVIII. yüzyıl sonlarına ait olması muhtemel Mehmed Selim Divanı'dır. Aynı türde kâğıt oyma eserlere Londra British Library'de korunan tarihsiz bir şiir mecmuasında da yer verilmiştir (Or., nr. 13763 A-D). XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu şüphesiz bu eserdeki örneklerde devrin üslûbuna uygun vazolar içindeki ilkbahar çiçekleri, gül ağacı, sümbül ve lâle gibi tek tek çiçekler yapılmış, hayvanlar ve hayvan mücadeleleri tasvir edilmiştir. Eserin en ilgi çekici yanlarından biri, kayalıklı bir peyzaj içinde av hayvanları ve köpeklerden oluşan kompozisyondur. Her iki eserde de yer yer ebru kâğıttan yapılan kesmelerle kompozisyonlar canlandırılmıştır. Bu çalışmalar, Osmanlı sanatı için son derece karakteristik olan kâğıt oyma bahçe, çiçek çalışmalarının XIX. yüzyılın başlarına kadar varlığını koruduğunu gösterir. Kâğıt oymacılığı XIX. yüzyıl boyunca da varlığını sürdürmüştür. Bu teknikle daha çok halk sanatı kapsamına giren aslan, leylek gibi yazı-resimler ve levhalar yapılmış, sanat eseri niteliğinde olan hat sanatı örnekleri de hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 160a-b, ayrıca bk. tür.yer.; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 63; Belîğ, Güldeste, s. 532; G. Jacob, Die Herkunft der Silhouettenkunst aus Persian, Berlin 1913; A. Spamer, Das Aleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert, München 1930; Celâl Esad Arseven, Arts Decoratifs Turcs, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi), s. 292-293 (figür 651-652); A. Süheyl Ünver, “Edirneli İki İnce Oymacımız”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 347-349; G. Frankel, “Papercuts throughout the World and in Jewish Tradition”, The Papercut Past and Present, Haifa, Municipality Ethnologial Museum and Folklore Archives, Autumn 1976, s. 24-26; N. M. Titley, Miniatures from Turkish Manuscripts, London 1981, s. 72 (nr. 63), rs. 53; J. M. Rogers, Islamic Art and Design 1500-1700, London 1983, s. 19; D. Duda, Die Illuminierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Islamische Handschriften I, Wien 1983, Cod. Mixt. 313, fol. 12b, Abb. 361 fig. 1; Esin Atıl, The Age of Sultan Suleyman the Magnificent, New York 1987, s. 108; T. W. Lentz - G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles 1989, s. 268-269; Kemal Çığ, “Türk Oymacılar (Katığları) ve Eserleri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1958, s. 159-179; R. Ettinghausen, “Near Eastern Book Covers and Their Influence of on European Bindings”, Ars Orientalis, III, Baltimore 1959, s. 113-131; Uğur Derman, “Benzeri Olmayan Bir Sanat Albümü Gazneli Mahmud Mecmuası”, Türkiyemiz, sy. 14, İstanbul 1974, s. 17-21; Filiz Çağman, “XV. Yüzyıl Kağıt Oymacılık (kaat’ı) Eserleri”, Sanat Dünyamız, sy. 8, İstanbul 1976, s. 22-27; Renda, “Topkapı Sarayı Müzesindeki Dört Manzaralı Yazı Çekmecesi”, a.e., sy. 9 (1977), s. 2-3; Muhittin Serin, “Fahrî”, DİA, XII, 95-96.

Filiz Çağman

KĀTI‘ b. SÂRİḲ

(bk. EBÛ SUFRE).

KATIRCIOĞLU MEHMED PAŞA

(ö. 1079/1668)

Celâlî reislerinden.

Muhtemelen 1601’de Isparta’nın köylerinden birinde doğdu. Babası Ahmed Ağa ile birlikte katırlarla nakliyatçılık yaptığı için Katırcıoğlu lakabıyla tanındı. Isparta mütesellimiyle Isparta halkı arasında çıkan anlaşmazlıklarda ara buluculuk rolü üstlendiyse de hapse atıldı ve halkın yardımıyla kurtuldu. Giderek Isparta’nın önde gelen âyanı arasına girdi. Isparta mütesellimінin yaralanması olayı üzerine takibata uğradı ve ardından Haydaroğlu Mehmed ile birlikte eşkıyalığa başladı. Üzerlerine gönderilen Anadolu Beylerbeyi Ahmed Paşa’yı öldürmesi (1058/1648) Celâlîler arasındaki şöhretini arttırdı. Haydaroğlu’nun yakalanıp idam edilmesinden sonra yanındaki Akyakaoğlu adlı Celâlî reisiyle hac kafilelerine ve ticaret kervanlarına saldırılar düzenlemeye başladı. Kısa zamanda Afyonkarahisar’dan Beyşehir’e kadar olan bölgede hâkimiyet sağladı. Çay kasabasını bastı. Akşehir’i tehdit etti. Bu sırada İstanbul’da Sultan Ahmed Vak‘ası’nda (10 Şevval 1058 / 28 Ekim 1648) öldürülen sipahilerin kanını dava etmek üzere ayaklanan Gürcü Abdünnebî’ye katıldı.

Gürcü Abdünnebî maiyetinde yer alan Katırcıoğlu ve diğer bir Celâlî reisi olan Kazzaz Ahmed İstanbul’a yürüdüler. Bâbıâli onların üzerine Tavukçu Mustafa Paşa’yı gönderdi. Katırcıoğlu yanında 400 kadar levend ve birkaç yüz sipahi ile İzmit’e geldi. Mustafa Paşa ordusundaki

yeniçeriler Celâlîler’e silâh çekmeyip savaşmayınca geri dönmek zorunda kaldı (1059/1649). İsyanı yumuşaklıkla bastırmak isteyen hükümet, Gürcü Abdünnebî’ye haber gönderip Celâlîler’i dağıtmak şartıyla kendisine Türkmen ağalığı, Katırcıoğlu ile Kazzaz Ahmed’e de birer sancak verilebileceğini bildirdi. Fakat Katırcıoğlu ile Kazzaz Ahmed Bursa civarında eşkıyalığa devam edince anlaşma sağlanamadı. Bunun üzerine Sadrazam Kara Murad Paşa Bulgurlu tepelerini tuttu. Katırcıoğlu da Üsküdar civarında hükümet kuvvetlerinin bir kısmını karşıladı. Ancak

Celâlî kuvvetleri kısa süre içinde dağıtıldı (26 Cemâziyelâhir 1059 / 7 Temmuz 1649). Bu yenilgi Celâlî liderlerinin dağılmasına sebep oldu. Nitekim Gürcü Abdünnebî Niğde'ye, Katırcıoğlu Söğüt'e, Kazzaz Ahmed Akşehir'e çekildi. Gürcü Abdünnebî, Kırşehir sancak beyi İshak Bey tarafından yakalanıp İstanbul'a getirildi ve Parmakkapı'da idam edildi.

Kendisine en yakın Celâlî reislerini kaybeden Katırcıoğlu, bir müddet daha etrafı yağmalamayı sürdürdükten sonra af dilemeye karar verdi. Eski bir yeniçeri olan Îsâ Ağa'yı af talebini iletmek üzere İstanbul'a gönderdi. Îsâ Ağa eski kapı yoldaşlarından Sadrazam Murad Paşa'nın yanına giderek, Katırcıoğlu'nu affettirdi. İstanbul'a gelen ve padişahın huzuruna çıkarılarak iltifat gören Katırcıoğlu'na Beyşehir sancağı verildi. Katırcıoğlu, Beyşehir'e mütesellim gönderip bir müddet İstanbul'da kaldı, Köprülü Mehmed Paşa'nın ekibi arasında yer aldı. Bu arada İstanbul'da idareye hâkim olan ocak ağalarıyla da yakın temas içindeydi. Bu sayede Karaman beylerbeyiliğine tayin edildi ve isyan halinde olan Abaza Hasan'ın üzerine gönderildi. Ancak yenilgiye uğrayıp Konya'ya sığındı. Bunun üzerine Şehrizor valiliğine gönderildiyse de gitmeyip Karaman'da kaldı. Konya etrafında İpşir Mustafa Paşa'ya karşı tahkimat yaptı. İpşir Mustafa Paşa İstanbul'da ağaların iktidardan düşmesi üzerine Halep valisi tayin edildi. Buraya giderken de kendisine Katırcıoğlu'nun bertaraf edilmesi tâlimatı verilmişti. Fakat bu plan başarılı olmadı. Katırcıoğlu Hamîd sancak beyliğine tayin edildi. İpşir Mustafa kısa zaman sonra sadrazam olunca onu Anadolu'dan uzaklaştırmak için Girit'e gönderdi.

Katırcıoğlu Mehmed Paşa, Kaptanıderyâ Zurnazen Mustafa Paşa emrinde 1065'te (1655) gerçekleşen sefere katıldı. Osmanlı donanmasının Venedik donanmasıyla Boğaz dışında yaptığı savaştaki yararlılığıyla padişahın iltifatına mazhar oldu. Katırcıoğlu bu tarihten itibaren Karaman beylerbeyi olarak yıllarca Girit'te hizmet etti. Girit'e yardım götüren donanmanın Boğaz çıkışında mağlûp olması üzerine çok muhkem bir kale olan Kandiye'yi kuşatmakta olan kuvvetler zor durumda kaldı. Bunu fırsat bilen Venedikliler'in karşı saldırıları Serdar Deli Hüseyin Paşa ve Katırcıoğlu Mehmed Paşa'nın üstün gayretleriyle başarısızlığa uğratıldı (Rebîülâhir 1067 / Ocak 1657). Bir müddet sonra Venedik kuvvetleri Hanya'yı geri almak üzere adaya çıktı. Katırcıoğlu'nun Serdar Tavukçu Mustafa Paşa'nın emrinde olarak Venedikliler'e karşı büyük yararlılığı görüldü. 21 Eylül

1667’de Kandiye kuşatmasındaki gayretlerinden dolayı Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Ancak kale önünde uzun süren metris savaşları sırasında şehid oldu (13 Receb 1079 / 17 Aralık 1668).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 331, 339, 343-344, 346-348, 355, 372, 377, 398; Nevzat Kaya, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi’nin Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr’ı (doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 81, s. 38, 261-262, 377; Târîh-i Fâzıl Ahmed Paşa ve Feth-i Kandiye, TSMK, III. Ahmed, nr. 3605, vr. 42a, 44b, 47a-b, 62a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (nşr. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 1999, II, 191, 192, 219, 220, 221, 252, 253, 254, 255; III/1, s. 47, 51, 53, 149; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi‘nâme (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15, 16, 21, 65; Naîmâ, Târih, IV, 341-343, 405-406, 418, 420-424, 428, 450-453; V, 12, 83, 89, 91, 156, 161, 175, 195, 198, 209, 213, 247, 277; VI, 17, 31, 32, 46, 62, 72, 102, 103, 255; Silâhdar, Târih, I, 5, 12, 13, 19, 68, 210, 411, 447, 454, 492-493, 500; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan’da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 51-57, 125, 322, 335; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 312-314; Hafize Tuncer, Katırcıoğlu Mehmed (mezuniyet tezi, 1961), İÜ Ed.Fak. Tarih bl., nr. 618; Hikmet Turhan Dağlıoğlu - Nuri Katırcıoğlu, “Katırcıoğlu Kimdir?”, Ün, III/25, Isparta 1936, s. 356-357; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, “Katırcıoğlu’na Dâir”, a.e., VIII/87-90 (1941), s. 1251-1252; M. Münir Aktepe, “İpşir Mustafa Paşa ve Kendisi ile İlgili Bazı Belgeler”, TD, sy. 24 (1970), s. 45-58; Cengiz Orhonlu, “Ḳātirdjioghli Meḥmed Pasha”, EI² (İng.), IV, 765-766.

Mücteba İlgürel

KATÎA

(القطيعة)

Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazilerden mülkiyetini özel kişilere tahsis ettiği kısım anlamında bir hukuk terimi

(bk. İKTÂ).

KÂTİB

(bk. KÂTİP).

KÂTİB-i ADL

(bk. NOTER).

KÂTİB ÇELEBİ

(ö. 1067/1657)

XVII. yüzyıl Türk ilim dünyasının müsbet düşünceyi temsil eden büyük siması ve çeşitli konulara dair pek çok eserin müellifi.

1017 Zilkadesinde (Şubat 1609) İstanbul'da doğdu. Hayatına ait orijinal bilgiler bizzat kaleme aldığı otobiyografilerine (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 271a vd.; Mîzânü'l-hak, s. 129 vd.) ve yeri geldikçe öteki eserlerine serpiştirdiği kısa notlara dayanmaktadır. Asıl adı Mustafa, babasının adı Abdullah'tır. Ulemâ arasında Kâtib Çelebi, Dîvân-ı Hümâyun mensupları arasında Hacı Halîfe diye tanınır. Babası Enderun'dan yetişerek silâhdarlıkla alâkalı bir görevle çırağ edilmiş, devrin âlim ve şeyhlerinin meclislerine katılarak ilme karşı büyük ilgi içinde olmuştur. Kâtib Çelebi beş yaşında iken babasının özel olarak tuttuğu Îsâ Halîfe el-Kırımî'den ilk dinî bilgileri aldı ve Kur'an'ı kısmen ezberledi. Daha sonra İlyas Hoca'dan dil bilgisi, Böğrü Ahmed Çelebi adlı hattattan yazı dersleri aldı (Müstakimzâde, Tuhfe, s. 98).

Kâtib Çelebi on dört yaşına geldiğinde babası ona maaşından 14 dirhem harçlık bağladı ve yanına aldı. Böylece Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden Anadolu Muhasebeciliği Kalemi'ne girerek burada hesap kaidelerini, erkam ve siyâkat yazısını öğrendi. Ertesi yıl Abaza Paşa isyanını bastırmak için Erzurum'a giden orduyla birlikte babasının yanında Tercan (Fezleke, II, 54 vd.), 1035'te (1626) Bağdat seferlerine katıldı. Her iki seferde de savaşın bütün safhalarına ve sıkıntılarına şahit oldu. Bağdat'ı alamayıp muhasarayı kaldırmak zorunda kalan ordunun geri dönüşü sırasında çekilen kıtlık ve karışıklıklardan oldukça etkilendi. Musul'a geldiklerinde 1035 Zilkadesinde (Ağustos 1626) babasını, bir ay sonra da Nusaybin'de amcasını kaybetti. Bir süre Diyarbekir'de kaldı. Babasının arkadaşlarından Mehmed Halîfe tarafından Süvari Mukabelesi Kalemi'ne

tayin edildi. 1037 (1628) yılında Erzurum muhasarasında bulundu ve birçok sıkıntıyla karşılaştı. İstanbul'a dönünce Kadızâde Mehmed Efendi'nin derslerine devam etti. Düzgün bir ifadeye, tesirli bir hitabet gücüne sahip

olan bu zatın etkisinde kaldı (Mîzânü'l-hak, s. 130). 1039'da (1630) Hüsrev Paşa'nın maiyetinde Hemedan ve Bağdat seferlerine katıldı. Bu seferler sırasında uğradıkları veya zaptettikleri Gülânber Kalesi, Hasanâbâd, Hemedan, Bîsütûn gibi şehir ve menziller hakkındaki gözlemlerini Cihannümâ (s. 300-303) ve Fezleke (II, 118 vd.) adlı eserlerinde anlattı. Ayrıca bizzat bulunduğu Bağdat'ın muhasarasını ve savaşın safhalarını oldukça canlı bir şekilde tasvir etti (Fezleke, II, 128 vd.). Daha sonra İstanbul'a dönen Kâtib Çelebi yine Kadızâde'nin derslerine devam ederek tefsir, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Şerh-i Mevâkıf, Dürer ve Tarîkat-i Muhammediyye okudu. Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın kumandasındaki ordu ile tekrar Şark seferine gitti (1633-1634); ordunun Halep'e çekilmesinden istifade ederek hac farîzasını yerine getirdi. Ardından Diyarbekir'de kışlamakta olan orduya katıldı. Burada bazı âlimlerle sohbet etti ve ilmî tartışmalar yaptı. 1635'te IV. Murad'ın Revan Seferi'nde bulundu. Bu sefere ait gözlemlerini oldukça geniş biçimde anlatan Kâtib Çelebi (Fezleke, II, 164 vd.) daha sonraki hayatını hemen tamamen ilmî çalışmalara verdi. Kendi ifadesiyle "cihâd-ı asgardan cihâd-ı ekber"e döndü. Kendisine kalan küçük bir mirası kitaplara yatırdı. Halep'te iken sahaf dükkânlarında gördüğü kitapların isimlerini yazmaya başlamıştı. Daha ziyade tarih, tabakat ve vefeyât türü eserleri okumayı seven Kâtib Çelebi, 1636 yılına gelinceye kadar bu tür kitaplardan birçoğunu okumuş bulunuyordu. Ertesi yıl zengin bir akrabasının ölümü üzerine kendisine düşen oldukça büyük bir mirasın üç yük kadarını (300.000 akçe) yine kitaplara verdi; geri kalanla da Fâtih Camii'nin kuzey tarafında bu cami ile Yavuz Sultan Selim Camii arasında bulunan evini tamir ettirdi ve aynı tarihte evlendi. Tamamen ilim ve telifle uğraştığından IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne katılmadı. Devrinin fazileti ve geniş bilgisiyle meşhur âlimlerinden Aʿrec Mustafa Efendi'nin derslerine devam ederek onu kendisine üstat kabul etti. Hocası da Kâtib Çelebi'ye diğer talebelerinden ayrı bir teveccüh gösterdi. Ondan el-Endelüsiyye fi'l-ʿarûż, Hidâyetü'l-ḥikme (dördüncü babın sonuna kadar), Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe şerhini ve Eşkâlü't-teʾsîs'i okudu (Câmiʿu'l-mütûn, vr. 5a). Bu arada Ayasofya Camii dersiâmı Abdullah ve Süleymaniye Camii dersiâmı Keçi Mehmed efendilerin derslerine devam etti (Fezleke, II, 239). 1642 yılında Vâiz Veli Efendi'den İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuḫbetü'l-fiker adlı eserini okudu ve yine ondan Elfiyye derslerine başladı. İki yılda usûl-i hadîs ilmini tamamladı (Mîzânü'l-hak, s. 136). Ermenek müftüsü Molla

Veliyyüddin'den Telḫîṣü'l-miftâḥ'ı, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin mantıka dair eş-Şemsiyye'sini okudu. On yıl kadar geceli gündüzlü ilimle uğraşan Kâtib Çelebi bazan kendini tamamen bir kitaba verir, her şeyi unutur, odasında güneşin doğmasına kadar mum yanar ve bundan hiç yorgunluk duymazdı. Ayrıca bazı talebelere ders veren Kâtib Çelebi (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 42a) 1645 Girit seferi münasebetiyle harita yapımıyla da ilgilendi. Bu sıralarda mukabele başhalifesiyle kadro meselesi yüzünden tartışınca memuriyetten ayrıldı. Diğer öğrenciler yanında kendi oğluna da çeşitli konularda ders veren Kâtib Çelebi, hastalığı sırasında tedavi yollarını öğrenmek amacıyla bir yandan tıp kitaplarını okurken bir yandan da mânevî çareler aramak için esmâ ve havas kitaplarını inceledi; zira temiz bir gönülle edilen duaların şifalı tesirlerinden emindi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 725 vd.; II, 1137). Müslüman olan Fransız asıllı Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla bazı eserleri Latince'den Türkçe'ye çevirdi. 27 Zilhicce 1067 (6 Ekim 1657) sabahı vefat ederek Zeyrek Camii civarındaki kabristana gömüldü.

Ölümünden iki yıl sonra müsveddelerinin ve teliflerinin çoğunu satın alan İzzetî Mehmed Efendi'nin belirttiğine göre Kâtib Çelebi himmet sahibi, iyi huylu, az konuşan, hakîm meşrepli bir zattı. Uşşâkīzâde onu "rindle rind, zâhidle zâhid, küçükle küçük, büyükle büyük bir zat" olarak nitelemektedir. Vakur bir kişiliği olan Kâtib Çelebi hicivden pek hoşlanmazdı. Çiçek yetiştirmek gibi ince bir zevk ve merakının bulunduğu, hatta katmer, salkımlı mavi sümbüller yetiştirdiği bilinmektedir. Hanefî mezhebinde ve İşrâkī meşrebinde olduğunu söyleyen müellif (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 271a), İşrâkīliğin İslâmî ilimler içinde tasavvuf menzilesinde felsefe ilimlerinden biri sayıldığına işaret ettikten sonra nefs-i nâtıka için en yüksek mertebenin Allah'ı tanımak olduğunu, bunun için de biri ehl-i nazar ve istidlâl, diğeri riyâzet, mücâhede ve tarikat sâliklerinden olmak üzere iki yol bulunduğunu belirtmektedir. Fakat zamanında tekkelerin meczupların ve değersiz kişilerin ziyaretgâhı haline geldiğini söyleyen Kâtib Çelebi ölülerden yardım dilemenin anlamsızlığını, mezarlara konan mumların ve yakılan kandil yağlarının mumculara ve mezar bekçilerine yarayacağını belirterek bu tür boş inançları eleştirmekten çekinmemiştir. Taassubun her çeşidine karşı çıkmış, bunun bir iç savaşa yol açacak kadar şiddetlendiği bir devirde gereksiz taassubu hem şeriata hem akla dayanarak önlemeye çalışmıştır.

Gerek hayat hikâyesinden gerekse devrinin kaynaklarından aşırı derecede

kitaba düşkün olduğu anlaşılan Kâtib Çelebi en çok tarihî ve biyografik eserlerle meşgul olmuş, tarihî bir olayı aydınlatmak için birçok kitap karıştırmıştır. Arapça Fez̲leke'sini yazarken elinden 1300 eserin geçtiğini belirtmekte, bunu Takvîmü't-tevârîh'i için de tekrarlamaktadır. Şehrîzâde Mehmed Said, onun tarih bilgisi ve sahip olduğu tarih kitapları bakımından kendinden önce ve sonra gelen tarihçileri geçtiğini söylediğini nakletmektedir (Târîh-i Nevpeydâ, vr. 20b). Nitekim Kâtib Çelebi Fezleke'sinin ikinci faslını tarihin lugat ve ıstılah olarak tarifine, konusuna ve faydasına ayırmıştır. Savaşlarda serdarların işledikleri hataları onların tarih bilmemesine bağlayan müellif, devlet adamlarının ve iktidarda bulunanların tarih ve coğrafya okumalarının lüzumunda ısrar etmektedir (Fezleke, II, 4 vd., 118; Tuhfetü'l-kibâr, s. 81). Ayrıca tarih yazarken duyguları bir yana bırakıp tarafsızlığa bağlı kalmayı da savunur. Kâtib Çelebi tarihten başka ilimlerle, bu arada coğrafya ile de ilgilenmiş, Batılılar'ın ve Yunanlılar'ın bu alanda İslâm coğrafyacılarından ileride olduğunu belirterek bu eksikliği gidermek için Cihannümâ'yı yazmaya karar vermiştir.

Müellif, kâinattaki hakikatleri anlamak hususunda hey'et (astronomi) ilminin önemi üzerinde durmuş, hey'et ve teşrîh (anatomi) bilmeyenin Allah'ı tanımaktan âciz kalacağını bir hadise dayanarak belirtmiştir (İlhâmü'l-mukaddes, vr. 1b). Kâtib Çelebi, ilgilendiği değişik ilimler hakkındaki düşünceleri yanında toplumun düzeni ve devamı için ilmi vasıta kabul etmekte, âlimleri toplumun kalbi sayarak bilgiye dair hiçbir şeyin küçük görülmemesi gerektiğini belirtmektedir. Osmanlı Devleti'nde Batı kaynaklarına başvuranların

belki de ilki olan Kâtib Çelebi, aşağıda adları verilen tercümelerinden başka Aristo'nun felsefesinin şerhinden Meteora kitabının sekizinci meselesini (Cihannümâ, s. 73), Jovans'ın Theatrum orbis terrarum adlı eserini (a.g.e., s. 257) ve Philippus Cluverius'un eski ve yeni coğrafya kitaplarına giriş olmak üzere yazdığı eserini de Türkçe'ye kazandırmıştır (a.g.e., TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624, vr. 3b). Bu arada faydalandığı eserleri eleştirmekten çekinmemiştir. Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin Âs̱ârü'l-bilâd'ı, Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ı ve Mir'âtü'l-avâlim'i ile Hadîdî'nin manzum Osmanlı tarihi onun tenkit ettiği kitapların başlıcalarıdır. Özellikle biobibliyografik eserlerini kaleme alırken fişler ve bazı kısaltmalar

kullandığı anlaşılan Kâtib Çelebi (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 54a vd.) edebiyat ve üslûptan çok mânayı ön planda tutmuş, sözü uzatmaktan kaçınmıştır. Secie eserlerinde pek az yer vermiş, fakat bazan cinas ve teşbihler kullanmıştır.

XVII. yüzyıl Osmanlı ilim ve kültür hayatına âdeta damgasını vuran Kâtib Çelebi, Türkiye'de olduğu kadar Batı dünyasında da büyük bir takdir ve şöhret kazanmış, eserlerinden hayranlık derecesine varan ifadelerle bahsedilmiş ve Franz Babinger onu Osmanlılar'ın Süyûtî'si olarak nitelemiştir. Kâtib Çelebi'nin çeşitli eserleri ve özellikle Keşfü'ẓ-ẓunûn, Batı'da İslâm araştırmaları yapan hemen herkesin müracaat ettiği temel başvuru eseri olduğu gibi en azından Bibliothèque orientale üzerinden genel olarak bir ansiklopedi, özel olarak da bir İslâm ansiklopedisi düşüncesinin doğmasında önemli etkide bulunmuştur (Flügel'in mukaddimesi, I, 44). Onun eserlerinin bir kısmının çeşitli Batı dillerine tercümesi bunun sonuçlarından biridir.

Kâtib Çelebi, yeni fikirler veya yenilikler peşinde olan bir düşünür olmaktan çok yaşadığı dönemde veya daha önce ortaya çıkarak Osmanlı devlet ve toplum düzenini sıkıntıya sokan meselelerle uğraşmış, bu meselelere çözümler getirmeye çalışmıştır. Onun düşüncesinin en önemli özelliği, yaşadığı hayatın ve devletin önemini kavrayarak kendi toplumunu ciddiye almasıdır. Bundan dolayı hakkında yazı yazdığı hemen her konu o gün yaşanılan bir sıkıntıya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Bu yönden Kâtib Çelebi aynı zamanda yaşadığı döneme şahitlik yapmış bir düşünürdür. Coğrafyaya yönelmesi ve bu alanda özellikle Avrupa'da coğrafî keşifler neticesinde ortaya konulan yeni mâlûmattan istifade etmesi onun bu problem şuuru ile alâkalı olduğu gibi, muhtelif alanlarda dine rağmen toplumda yaygınlaşmış olan bazı örf ve âdetlerle din adına mücadele edilmesine karşı çıkışı da bu tavrı toplumsal birliği bozacak gayretler olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kâtib Çelebi'nin, esasını ilk tahsili sırasında elde ettiği astronomi ve hikemî ilimlere hayatının olgunluk döneminde yönelmesi de yine bu çerçevede anlam taşıdığı gibi bu alanlarda Osmanlı cemiyetinde bilgi eksikliği olduğunu göstermeye çalışırken bunları fıkhî birer meselenin içinde ve fıkhî meseleler haline getirerek dile getirmesi onun bu hassasiyetiyle alâkalı olarak görülebilir.

Kâtib Çelebi çeşitli yönlerden İbn Haldûn'un önemli bir takipçisidir. Bir

taraftan Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'sinden epeyce istifade ederek hazırladığı anlaşılan Keşfü'ẓ-ẓunûn'un mukaddimesinde, diğer taraftan Osmanlı içtimaî ve siyasî düzeninde ortaya çıkan bazı aksaklıkları tahlil ettiği Düstûrü'l-amel gibi eserlerinde İbn Haldûn'un görüşlerinden faydalanmıştır. Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'a yazdığı mukaddime, bir yönüyle Osmanlı medresesindeki ilim anlayışının esaslarını verirken diğer yönden Osmanlı ulemâsının, hakkında risâleler ve kitaplar yazdıkları, mevcut olanları şerh ve hâşiye ile geliştirdikleri konuları "muhtasar ve müfid" bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca Kâtib Çelebi'nin ifade ettiği cemiyetin varlığının ilme bağlı olduğu düşüncesi de esas itibariyle klasik toplum tasavvurunun ve klasik Osmanlı toplumunun kendi kendini kavrayış şeklini anlatması açısından önem arzetmektedir. Bu düşünce her ne kadar sadece veya ilk defa Kâtib Çelebi tarafından dile getirilmiş olmasa da dinle hayat arasında nasıl bir irtibat kurulacağı, dinin içtimaî hayattaki yeriyle dinin ilmî olarak öğrenilip öğretilmesinin toplumun varlığını sürdürmesi arasındaki alâkayı göstermesi bakımından ayrı bir değere sahiptir.

İlmin toplumsal hayatın devamı açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulayan Kâtib Çelebi, dinle hayat arasında sağlıklı bir ilişki kurmanın ancak ilim yoluyla olabileceğini belirtir. İçtimaî hayatın vahdetini sağlamada ve sürdürmede toplumsal vahdetin dayanağı olarak ilimde vahdet fikrine sadıktır. Bu yönden ilim meselesini, mevzular ve meseleler arasındaki farklılıkları muhafaza etmekle birlikte bunları daha esaslı bir noktada birleştiren bir vahdet cihetinden ele almanın gerekliliğini vurgular (Mîzânü'l-hak, s. 233).

Bugün Osmanlı dönemi ilim anlayışının dile getirildiği sistematik yazılar söz konusu olduğunda, Miftâḥu's-saʿâde'nin yanında Keşfü'ẓ-ẓunûn'un mukaddimesi orada özellikle isimleri zikredilen diğer eserlerle birlikte vazgeçilemez kaynaklar olduğu gibi kendileri de bir ilim anlayışının veciz ifadeleri olarak önemlerini muhafaza etmektedir. Kâtib Çelebi'nin eserleri ve düşüncesinin kıymeti genel olarak takdir edildiği için çeşitli dönemlerde onun kitapları ve risâleleri neşredilmiştir.

Eserleri. 1. Fez̠leketü't-tevârîḫ*. Târîḫ-i Kebîr olarak da nitelenen eserin tam adı Fez̠leketü aḳvâli'l-aḫyâr fî ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr'dır. Kâinatın yaratılışından 1051 (1641) yılına kadar gelen umumi bir tarih olup müellif

hattıyla yazılmış tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 10318); eserin 3-25 arasındaki yaprakları eksiktir. 2. Fezleke*. 1000-1065 (1592-1655) yılları arasındaki olayların anlatıldığı bir vekāyi'nâmedir (I-II, İstanbul 1286-1287). 3. Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr. 1645'te başlayan ve yıllarca süren Girit seferi münasebetiyle kaleme alınan bu eserde 1656 yılına kadar gelen Osmanlı deniz savaşları anlatılmıştır. Osmanlı denizcilik tarihi için önemli bir kaynak olan kitap çok ilgi çekmiş ve 1141'de (1729) Müteferrika Matbaası'nda basılmıştır. İkinci defa İstanbul'da neşredilen (1329) Tuhfetü'l-kibâr, Orhan Şaik Gökyay tarafından sadeleştirilip notlar ilâve edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1973, 1980). 4. Takvîmü't-tevârîh. Hz. Âdem'den başlayıp 1648'e kadar gelen vak'aların, bu arada müellifin Arapça Fez̠leke'sinin bir nevi kronoloji cetvelidir. Kâtib Çelebi'nin iki ayda yazdığını belirttiği esere sonradan bazı zeyiller yapıldığı gibi yabancı dillere de çevrilmiştir. Eser Müteferrika Matbaası'nda basılmış (1146), ayrıca Ali Suâvi bu çalışmayı notlar ve zeyilleriyle neşretmiştir (Paris 1291). 5. Kanunnâme. Bazı teşrifat kaidelerinin toplandığı bir eserdir (Mîzânü'l-hak, s. 144). Günümüze intikal etmeyen bu çalışma hakkında Şehrîzâde Mehmed Said, "Mufassal ve mutavassıt kanunları cemetmiştir" demektedir (Târîh-i Nevpeydâ, vr. 19b). Bu bilgi önce Bursalı Mehmed Tâhir tarafından tekrarlanmışsa da (Osmanlı Müellifleri, III, 124 vd.) Mehmed Tâhir,

daha sonra Kâtib Çelebi üzerinde yaptığı çalışmada (bk. bibl.) eseri ona ait eserler listesinden çıkarmıştır. 6. Târîh-i Frengî Tercümesi. Johann Carion'un 1548'de Paris'te yayımlanan Chronicle adlı eserinin tercümesidir. Kâtib Çelebi bunu Fransız mühtedisi Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla çevirmiştir. Şinâsi tarafından Tasvîr-i Efkâr'ın bazı sayılarında kısmen neşredilen eserin Laonicos Chalcondyle tarihinin tercümesi olduğu iddiası doğru değildir. Asıl tarihine kaynak olmak üzere çevirdiği bu kitaba mütercim başka eserlerden bazı ilâveler yapmış, Kanûnî Sultan Süleyman'dan, müslümanların İspanya'dan çıkarılışından da bahsetmiştir. Eserin tek yazma nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir. 7. Târîh-i Kostantîniyye ve Kayâsire (Revnaku'ssaltana). Johannes Zouaras Nicestas Acominate, Nicephorus Gregoras ve Atinalı Laonicos Chalcondyle tarafından yazılmış Historia rerum in Oriente gestarum (Frankfurt 1587) adlı büyük eserin İstanbul'la ilgili kısımlarının çevirisidir (Mîzânü'l-hak, s. 143). Eserde İslâmiyet'in yayılışından, Bulgar Devleti'nin çöküşünden, Bizanslılar'dan, Selçuklular'dan, Haçlı seferlerinden, İstanbul'un su

yollarından, yangınlarından, zelzelelerinden vb. söz edilmektedir. Bunun da bir nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 8. İrşâdü'l-hıyârâ ilâ târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-nasârâ. Avrupa ülkeleri hakkında bilgisi olmayan müellif ve tarihçileri bilgilendirmek amacıyla yazılmış elli sekiz varaktan ibaret bir risâle olup Atlas Minor vb. eserlerden faydalanıp kaleme alınmıştır. İki bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde Avrupalılar'ın dinlerinden, ikinci bölümde Avrupa hükümdarlarının âdet ve kanunlarından söz edilmekte, çeşitli Avrupa ülkelerinin idare tarzları ele alınmakta, bu arada demokrasi, aristokrasi, cumhuriyet vb. kavramlar, seçim usulleri, Batılılar'ın ileri oldukları hususlar ve Osmanlılar'la münasebetleri hakkında bilgi verilmektedir (Koman, Konya Halkevi Dergisi, sy. 79 [1945], s. 20). 9. Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl. Alfabetik sıraya göre hazırlanmış Arapça bir tabakat kitabı olup iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde kendi adlarıyla meşhur olmuş kişiler, ikinci bölümde nesep, künye ve lakaplarıyla bilinen şahıslar yer alır. Daha çok Keşfü'ẓ-ẓunûn'da geçen kitapların yazarlarına ait indeks özelliği taşıyan eserde Süyûtî'nin Taḥrîrü'l-lübâb'ı esas alınmış, buradaki hal tercümeleri eserin aslını oluşturmuş ve diğer kaynaklardan önemli ilâveler yapılmıştır. Yeri geldikçe zikredilen kaynakların sayısı 100'den fazladır. Müsvedde halinde kalan ve tamamlanmamış olduğu anlaşılan kitabın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1877). Müstakimzâde esere onun bıraktığı yerden kendi zamanına kadar gelen (1175/1761-62) bir zeyil yazmıştır (Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628). 10. Cihannümâ*. Kâtib Çelebi'nin coğrafyaya dair ünlü eseridir (İstanbul 1145). 11. Levâmiu'n-nûr fî zulümât-i Atlas Minûr. G. Mercator ve L. Hondius'un 1621'de Arnheim'de bastırılan Atlas Minor Gerardi Mercantoris A. S. Hondio plurimis aenis Atque Il-lustratus adlı kitabının tercümesidir. Kâtib Çelebi bu Latince eseri yine Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla çevirmiştir. Fakat kitap kuru bir çeviri olmayıp açıklamalı ve tenkitli bir tercümedir. Kâtib Çelebi'nin asıl amacı ise Cihannümâ'sının Avrupa kısmı için kaynak elde etmektir. Eserde Kuzey kutbundan başlayarak nehirler, dağlar, şehirleriyle birlikte Avrupa ülkeleri birer birer ele alınmaktadır. Müellif nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan eserin (nr. 2998) başka yazmaları da vardır. 12. İlhâmü'l-mukaddes min feyzi'l-akdes. Müellifin astronomiyle meşgul olduğu sıralarda zihnini kurcalayan bazı meselelere cevap arayan ilmî bir risâledir. Kâtib Çelebi bunları fıkıh meselesi haline getirerek zamanının

ulemâsından cevap istemiş, fakat tatmin edici bir karşılık alamayınca risâleyi kaleme almıştır. Bu meselelerden birincisi, arzın yuvarlaklığından dolayı gece ve gündüzün müddetleri arasında büyük fark olan yerlerde namaz ve oruç vakitlerinin belirlenmesi, ikincisi, güneşin aynı cihetten doğup batmasının dünyanın herhangi bir noktasında mümkün olup olmadığı, üçüncüsü de her ne yöne dönülse kıble olabilecek bir yerin bulunup bulunmadığıdır. İlhâmü'l-mukaddes'in Süleymaniye Kütüphanesi (Mahmud Efendi, nr. 1938; Hamidiye, nr. 993, vr. 40b-49b; Lala İsmâil, nr. 694, vr. 81a-86b; Düğümlü Baba, nr. 444'teki mecmua içinde) ve Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki mecmua içinde (nr. 4075) nüshaları vardır. Eseri Bediî N. Şehsüvaroğlu neşretmiştir (Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, s. 151-163). 13. Keşfü'z-zunûn* ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Kâtib Çelebi'nin yirmi yılda hazırladığı büyük bibliyografik eseridir (nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat, I-II, İstanbul 1360-1362/1941-1943). 14. Tuhfetü'l-ahyâr fi'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-eş'âr. Alfabetik olarak hazırlanan bir nevi ansiklopedik sözlüktür. Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış çeşitli eserlerden toplanan bilgilerin bir araya getirildiği Tuhfetü'l-ahyâr'da felsefî ve edebî fıkralar; aile ve devlet idaresine dair menkıbeler; kuşlara, diğer hayvanlara, otlara ait ilginç bilgiler, hoş latifeler, hikâyeler; sarf ve nahve dair mâlûmat; şiirler, atasözleri vb. bulunmaktadır. Eser, sadece hoş vakit geçirmek için değil aynı zamanda türlü konularda faydalı bilgiler vermek amacıyla kaleme alınmıştır. 1061'de (1650) müellifi tarafından temize çekilmeye başlanan kitap 1063'te (1653) " ح " harfine kadar hazırlanmış, fakat yazarının ifadesine göre üzücü bir sebepten dolayı burada bırakılmıştır. Daha sonra bazı kişilerin elinde dağınık halde kalan müsveddeleri Ağa Mehmed adlı bir kadı toplamış ve Yazıcızâde diye bilinen Mehmed Kâtibî b. Ahmed'e bunları temize çektirmiştir. Tuhfetü'l-ahyâr'ın Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2539) ve Kahire Hidîviyye (nr. 721) kütüphanelerinde birer nüshası vardır. 15. Dürer-i Müntesire ve Gurer-i Münteşire. Niyet, selâse, hülle, istikbâl-i kıble, yeme içme âdâbı, anne karnındaki cenin, Kâbe içinde namaz, havf ve recâ, kanaat vb. konuların ele alındığı eser merak ve tecessüs sonucu ortaya çıkmıştır. Başlıca kaynağı Gazzâlî ve diğer tanınmış İslâm âlimleridir. Biyografileri verilen kimselerle ilgili fıkralar, hikâyeler Kâtib Çelebi tarafından özenle seçilmiştir. Müellifin otobiyografisini verirken eserleri arasında zikrettiği "Mecmua" ve Şehrîzâde'de geçen Nigâristan fî icmâli't-tevârîh (Târîh-i Nevpeydâ, vr. 19b) bu eser olmalıdır.

Dürer-i Müntesire’nin müellif hattıyla olan yegâne nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 4949). 16. Düstûrü’l-amel* li-ıslâhi’l-halel. Devlet bütçesindeki açığın sebeplerini araştırmak ve buna çare bulmak amacıyla 1063’te (1653) yazılarak Dîvân-ı Hümâyun’a sunulmuş bir rapordur. 17. Recmü’r-racîm bi’s-sîn ve’l-cîm. Garip ve acayip fıkıh meselelerine dair fetvaların toplandığı eser 1064-1065 (1654-1655) yıllarında şeyhülislâmlar için derlenmiştir. Mîzânü’l-hak’ta (s. 144) ve Vekāyiu’l-fuzalâ’da (I, 264) adı geçen eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 18. Beyzâvî Tefsirinin Şerhi.

Kâtib Çelebi, Beyzâvî Tefsiri’ni daha önce A‘rec Mustafa Efendi’den okuduğunu ve 1052’de (1642) Kara Kemal tarzında günde bir sayfa olmak üzere şerhini yapmaya başladığını belirtmekte, fakat daha fazla bilgi vermemektedir (Mîzânü’l-hak, s. 135-136). 19. Hüsnü’l-hidâye. Mahmud adlı bir talebesinin ricası üzerine Ali Kuşçu’nun er-Risâletü’l-Muhammediyye’sine yazdığı bir şerhtir. 1647 yılı civarında kaleme alınmaya başlanan şerh, cebir ve mukābele konularına geldiğinde talebesinin ölümü üzerine olduğu gibi bırakılmıştır (Süllemü’l-vüṣûl, vr. 42a; Mîzânü’l-hak, s. 139). 20. Câmiʿu’l-mütûn min celli’l-fünûn. Kâtib Çelebi’nin çeşitli konulara dair okuduğu ve okuttuğu yirmi yedi eserin özetleri ve şerhlerinden meydana gelmiş antoloji mahiyetinde bir mecmuadır (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1763). Müellifin eserleri arasında sayılan Risâle-i Ebhâs muhtemelen bu kitaptır. Kâtib Çelebi bu eserine daha sonra “Mukaddime fî ilmi’t-tefsîr min itmâmi’t-dirâyât”, “Ta‘lîmü’l-mu‘allim”, “Bidâyetü’l-hidâye fi’t-tezkîr”, “Makāmâtü’l-Harîrî fi’l-edeb” ve “Cuhaynâtü’l-ahbâr fi’t-târîh” başlıkları altında ilâvelerde bulunmuştur. Kabiliyetli ve zeki bir kişinin çeşitli fenler hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini, imkân bulduğu takdirde bu fenler üzerinde derinleşebileceğini belirten Kâtib Çelebi derlediği mecmuada her ilim için ana metinlerden birini alarak özetlemiştir. Bunu iyice hazmeden kimsenin büyük bir âlim olacağını da söyleyen müellif, mecmuada yer alan ilimlerden faydalanılmasını kolaylaştırmak için baş tarafına ilimlerin bir şeceresini koymuştur. Kâtib Çelebi, Câmiʿu’l-mütûn’dan başka hacim bakımından daha küçük olan, Ali Kuşçu’nun Mahbûbü’l-hamâil’inin benzeri on iki metinlik Muhtasar Câmiʿu’l-mütûn adlı bir eser de hazırlamıştır (Kezfü’ẓ-ẓunûn, I, 572). 21. Mîzânü’l-hak* fî ihtiyâri’l-ehak. Kâtib Çelebi’nin telif ettiği son eser olup

devrinin tartışmalı konularının müsbet fikirlerle açıklanmasından ibarettir (İstanbul 1306). Bunların dışında müellif tütün hakkında bir risâlesinin bulunduğunu da kaydetmektedir (Mîzânü'l-hak, s. 39). Ona izâfe edilen Bahriyye adlı eser ise Cihannümâ'nın Rumeli kısmıyla ilgili bir parçadır. Yine kendisine isnad olunan Tekmile-i İbn Haldûn adlı eserin bir yanlışlıktan kaynaklanmış olduğunu söylemek gerekir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 343, 637).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 42a, 54a, 235a, 271a vd., 567a; a.mlf., Câmiʿu'l-mütûn, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1763, vr. 5a; a.mlf., Fezleke, I, 94 vd., 104 vd.; II, 4, 54 vd., 100, 118, 128, 136, 164, 182, 238, 239, 293, 384; a.mlf., Takvîmü't-tevârîh, İstanbul 1146, s. 247; a.mlf., Tuhfetü'l-ahyâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2539, vr. 12b; a.mlf., Tuhfetü'l-kibâr, tür.yer.; a.mlf., Cihannümâ, s. 73, 257, 300-303; a.mlf., İlhâmü'l-mukaddes, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4075, vr. 1b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 572, 725-726; II, 1010, 1137; ayrıca bk. M. Şerefettin Yaltkaya'nın Mukaddime'si, I, 7-28; G. Flügel'in Mukaddime'si, I, 31-48; a.mlf., Mîzânü'l-hak, İstanbul 1306, tür.yer.; a.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü (s.nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 233; B. Herbelot, Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995, I-IV; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 235-238; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 262-264; Şehrîzâde Mehmed Saîd, Târîh-i Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 12a, 17b-20b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 98; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 361b, 426b, 447a; Sicill-i Osmânî, IV, 395; Bursalı Mehmed Tâhir, Müverrihîn-i Osmâniyye'den Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Tercüme-i Halleri, Selânik 1322, s. 18-43; a.mlf., Kâtib Çelebi, İstanbul 1331; Osmanlı Müellifleri, III, 124-131; Brockelmann, GAL, II, 127 vd., 427-429; Suppl., II, 343, 635-637; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 105 vd., 119, 123, 128; TCYK, s. 36-48, 161 vd.; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları, İstanbul 1974;

Babinger (Üçok), s. 214-223; Orhan Şaik Gökyay, Kâtib Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler, Ankara 1982; a.mlf., “Kâtib Çelebi”, İA, VI, 432-438; a.mlf., “Kātib Celebi”, EI² (İng.), IV, 760-762; Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985; Ali Cânip [Yöntem], “Kâtib Çelebi’de Liberallik”, HM, III/20 (1927), s. 462; Mesut Koman, “Kâtib Çelebi’nin Şimdiye Kadar Üzerinde Durulmamış Çok Mühim Bir Eseri: İrşâdü’l-hıyârâ ilâ târîhi’l-Yunân ve’n-Nasârâ”, Konya Halkevi Dergisi, sy. 79, Konya 1945, s. 20 vd.; Bilgi, XI/128, İstanbul 1957 (Kâtib Çelebi özel sayısı); V. L. Ménage, “Katip Çelebiana”, BSOAS, XXVI/1 (1963), s. 173 vd.

Orhan Şaik Gökyay

KÂTİB-i KÜTÜB

(كاتب كتب)

Osmanlı vakıf kütüphaneleri görevlilerinden biri.

Kâtib-i kütüble ilgili en eski kayıt II. Murad'ın Edirne'deki vakıflarına ait muhasebe defterlerinde bulunmaktadır. Bu kayda göre külliyede görevli kâtib-i hâfız-ı kütüb günlük 2 akçe ücret almaktadır. Fâtih Sultan Mehmed vakfiyesinde de hâfız-ı kütüb için bir kâtip tayin edildiği belirtilmiştir. Her iki kayıttan da anlaşıldığına göre kâtib-i kütüblük görevi önce sadece kâtiplik olarak başlamış ve muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman devrinde kâtib-i kütüb adı ortaya çıkmıştır.

Fâtih vakfiyesinde kâtip diye adlandırılan kâtib-i kütübün görevleri şöyle açıklanmıştır: "Ve hâfızü'l-kütüb için bir kâtib-i ârif-i câmiu'l-maârif tâyin buyurdular ki dârü'l-kütübde olan kütüb-i şerîfenin kemmiyet ve esâmîsi defterinde mazbut ve mahfuz ve her kime ne makūle kitâb virildi ise defterinde mukayyed olmağla mâlûm ve melhûzu ola. Ve bi'l-cümle kâtib-i emîn mârifeti ile hâfızü'l-kütüb tâlibîne lâzım oldukça kütüb-i mevkūfeyi tefrîk ...". 894-895 (1489-1490) tarihli Fâtih Külliyesi muhasebe defterinde de bu görevlinin adı kâtip olarak geçmektedir.

Süleymaniye vakfiyesinde ise külliyeye kitap temin edildiğinde hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütübün vezîriâzam tarafından tayin edileceği bildirilir. Bu külliyeye ait 991-1001 (1583-1593) tarihli muhasebe defterinde Seyyid Mustafa'nın günlük 4 akçe ücretle kâtib-i kütüblük yapmakta olduğu görülmektedir. II. Selim'in Edirne'deki külliyesinde bulunan kütüphanede ise kâtib-i kütüblük bir ek görev olarak üçüncü hâfız-ı kütübe verilmiştir.

Selimiye'nin ardından kâtib-i kütüblük görevine yaklaşık bir asır sonra Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami'de kurduğu kütüphanede rastlanmaktadır. Turhan Vâlide'nin 1073 (1662-63) tarihli vakfiyesine göre kâtib-i kütüb ödünç verilen kitapların makbuzlarını saklayacak ve adlarını teker teker defterine kaydedecektir. 1076 (1666) tarihli vakfiyesinde ise

Turhan Vâlide Sultan kâtib-i kütübün görevlerine yenilerini eklemiştir; kâtib-i kütüb ödünç verilen kitabın hangi ilim dalından olduğunu ve adını tesbit edip sayfa ve formalarını sayacaktır. Ayrıca ödünç vermeden önce kitap isteyen kişinin durumu hakkında bir araştırma yaparak bilgi edinecek ve ödünç verirken de hâfız-ı kütüble istişare edecektir.

Verilen birkaç örnekten anlaşılacağı üzere XV-XVII. yüzyıl kütüphanelerinde kâtib-i kütübün en önemli görevi ödünç verilen kitapların isimlerini bir deftere yazmaktır. Fakat XVII. yüzyılın sonlarında başlayan kütüphane dışına ödünç kitap vermeye karşı çıkış, XVIII. yüzyılda kurulan birçok kütüphanenin vakfiyesine kesin bir yasak olarak girmiş, böylece kâtib-i kütübün kütüphanede yapmakta olduğu

en önemli görevi ortadan kalkmıştır. Bu yüzden XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulan kütüphanelerde kâtib-i kütübün kütüphanede bulunan kitapları "defter etme" şeklinde tanımlanan görevine ağırlık verilmiştir. Amcazâde Hüseyin Paşa (1112/1700), III. Ahmed Yenicami (1138/1725-26) ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (1141/1729) kütüphanelerinin vakfiyelerinde kâtib-i kütübün kütüphanede bulunan kitapları defter edeceği, yani kataloglayacağı belirtilmiştir. Beşir Ağa'nın Eyüp'teki dârülhadisinin vakfiyesinde de (1148/1735) medrese talebelerinden birinin medresenin kütüphanesindeki kitapları defter etmek için kâtib-i kütüb olarak tayin edileceği bildirilmiştir.

I. Mahmud'un Ayasofya'da ve Fatih'te kurduğu kütüphanelerde de birer kâtib-i kütüb görevlendirilmiştir. Ayasofya vakfiyesinde (1152/1739-40), kütüphane sayımının kâtib-i kütüb defteriyle kütüphanedeki kitapların karşılaştırılarak yapılacağı belirtilmiştir. Bu kayıttan anlaşıldığına göre Ayasofya Kütüphanesi'nde de kâtib-i kütübün görevi katalog yapmaktır. III. Mustafa'nın vakfiyesinde Bostancılar Ocağı Kütüphanesi'nde (1181/1767-68) görevli kâtib-i kütübün ne iş yapacağına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında İstanbul'da ve İstanbul dışında kurulan büyük kütüphanelerde kâtib-i kütüblük görevine rastlanmamaktadır. Muhtemelen kâtib-i kütübün sadece katalog hazırlamaktan ibaret olan görevini vakıf müfettişlerinin, hâfız-ı kütüblerin

ve diğer vakıf personelinin üstlenmesiyle bu kadronun muhafazasına gerek duyulmamıştır.

Muhtelif devirlerde kâtib-i kütübün aldığı ücret hâfız-ı kütübün ücretiyle karşılaştırılacak olursa zamanın kâtib-i kütübün aleyhine işlediği görülür. II. Murad'ın Edirne'deki külliyesinde hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb 2'şer akçe ücret almaktadır. Fâtih Kütüphanesi'nde ise kâtib-i kütübün 4, hâfız-ı kütübün 6 akçe aldığı görülüyor. Süleymaniye Kütüphanesi'nde de durum aynıdır. Ayasofya Kütüphanesi'nin kuruluşuna kadar kâtib-i kütüb hâfız-ı kütübün hemen hemen yarısı kadar ücret almaktadır. Ayasofya ve Fâtih kütüphanelerinde ise kâtib-i kütübün aldığı ücrette daha da büyük bir azalma meydana gelmiştir. Ayasofya Kütüphanesi'nin birinci hâfız-ı kütübü 90 akçe ücret almakta iken kütüphane kâtib-i kütübüne sadece 10 akçe verilmektedir. Fâtih Kütüphanesi'nde ise kâtib-i kütübün ücreti hâfız-ı kütübün ücretinin beşte biridir. Damad İbrâhim Paşa Kütüphanesi'nde de hâfız-ı kütüb günlük 15 akçe, kâtib-i kütüb ise 10 akçe almaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 2056, s. 6; nr. 5103, s. 4; nr. 5455, s. 18; VGMA, nr. 744, s. 28; Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 269-270; Hatice Turhan Sultan'ın 1073 Tarihli Yenicami Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 150, vr. 45a-b; Tahsin Öz, Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II. Fatih, İstanbul 1935, s. 14-15; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 151-152; Müjgân Cunbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 677-680; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 182-185; Ömer Lutfi Barkan, "Fatih Câmii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 312.

İsmail E. Erünsal

KÂTİBÎ, Ali b. Ömer

(علي بن عمر الكاتبي)

Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî (ö. 675/1277)

Mantık, felsefe ve kelâma dair çalışmalarıyla tanınan âlim.

600 yılı Receb ayında (Mart 1204) Kazvin'de doğdu. Bazı müellifler doğduğu yere nisbetle Debîrân diye tanındığını belirtirse de kelimenin mânası göz önünde bulundurularak kâtiplik veya müderrislik yapması sebebiyle bu isimle anılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bir süre Kazvin'de öğrenim gördükten sonra ilim tahsili için belli başlı merkezlere seyahat etti. Kelâm, felsefe, astronomi ve mantık gibi ilimleri Nasîrüddîn-i Tûsî'den öğrendi. Kazvin ve Nizâmiye medreselerinde müderrislik yaptı, pek çok öğrenci yetiştirdi. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî bunların en tanınmışlarıdır. 675'te (1276-77) Hülâgû'nun emriyle Merâga'ya gitti ve kurulmakta olan rasathâne çalışmalarına katılıp Nasîrüddîn-i Tûsî'ye yardım etti. 675 yılı Ramazan ayında (Şubat 1277) vefat etti. Bazı kaynaklara göre ise ölüm yılı 693'tür (1294).

Kâtibî astronomi, matematik, kelâm ve felsefe alanında ders veren bir müderris olmakla birlikte daha çok er-Risâletü'ş-şemsiyye adlı mantık kitabıyla üne kavuşmuştur. Kazvin'de verdiği dersler çok sayıda âlimin orada buluşmasına vesile olacak derecede önemli görülmüştür. Hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'nin çeşitli kelâm meselelerine getirdiği çözümlerin etkisiyle Şîa'ya olan aşırı bağlılığını terketmiş, fıkıhta ise Şâfiî çizgisine yaklaşmıştır.

Eserleri. 1. er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser basılmıştır (Kalküta 1815; İstanbul 1263; Taşkent 1894; ayrıca bk. eş-ŞEMSİYYE). 2. Câmiʿu'd-deḳāʾiḳ fî keşfi'l-ḥaḳāʾiḳ. Mantık ve metafiziğe dair olup mantıkla ilgili bölümü eş-Şemsiyye'den daha hacimlidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1351). 3. ʿAynü'l-ḳavâʿid fi'l-manṭıḳ ve'l-ḥikme. Müellifi tarafından Baḥrü'l-fevâʾid şerḥu

ʿAyni’l-ḳavâʿid adıyla şerhedilmiştir (İÜ Ktp., AY, nr. 4182). 4. Ḥikmetü’l-ʿayn. Kâtibî’nin, ʿAynü’l-ḳavâʿid adlı eserine ilâhiyyât ve tabîiyyât konularını ilâve etmek suretiyle kaleme aldığı kitabıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2522). İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin şerhi (nşr. A. Münzevî, Tahran 1378/1959) ve Muhammed b. Mübârek Şah’ın şerhine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin hâşiyesi yanında (Kalküta 1845; Kazan 1319, 1324) esere birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (DMT, VI, 440). 5. Şerḥu Keşfi’l-esrâr ʿan ġavâmiżi’l-efkâr. Efdalüddin el-Hûnecî’ye ait mantıkla ilgili esere yapılmış hacimli bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2664). 6. el-Mufaṣṣal fî şerḥi’l-Muḥaṣṣal. Fahreddin er-Râzî’nin kelâma dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 821). 7. el-Münaṣṣaṣ fî şerḥi’l-Mülaḫḫaṣ. Yine Fahreddin er-Râzî’ye ait mantık ve felsefeyle ilgili esere yapılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 887, 888, 889 [müellif hattı]). 8. Risâle fî burhâni is̱bâti’l-vâcib (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2117). 9. Risâle fî cevâbi’l-iʿtirâż li-Naṣîriddîn eṭ-Ṭûsî. İsbât-ı vâcib konusunda Nasîrüddîn-i Tûsî’nin itirazına müellifin verdiği cevabı ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2117). 10. Risâle fî reddi cevâbi Naṣîriddîn fî is̱bâti’l-vâcib. Müellifin aynı konuda kaleme aldığı diğer bir risâlesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 617).

Kâtibî’nin isbât-ı vâcib hakkında Nasîrüddîn-i Tûsî ile yaptığı tartışmalara ilişkin risâleleri Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn Muṭâraḥât felsefiyye (Bağdat 1956), mantıkla ilgili tartışmaları da Abdullah Nûrânî Muṭâraḥât manṭıḳıyye (Tahran 1370) adıyla yayımlamıştır. Kâtibî’nin tıp konusunda Tûsî’ye sorduğu sorular ve bunlara verilen cevaplar da Muṭâraḥât ṭıbbiyye

ismiyle bir araya getirilmiştir (Çaldak, sy. 3 [1999], s. 497).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XXI, 366-367; Kütübî, Fevâtü’l-vefeyât, III, 56-57; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1063, 1486, 1819; Serkîs, Muʿcem, II, 1538; Brockelmann, GAL, I, 612-614; Suppl., I, 845-848; a.mlf., “Kâtibî”, İA, VI, 438-439; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 713; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-

muṣavvere, Kahire 1954, I, 225; Mahmut Karakaş, Müsbet İlimde Müslüman Alimler, Ankara 1991, s. 398; Hüseyin Çaldak, “Necmeddin Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî: Hayatı Eserleri ve Şemsiyye’si”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Sivas 1999, s. 492-497; M. Mohaghegh, “al-Kātibī”, EI² (İng.), IV, 762; Dihhudâ, Luġatnâme, XIII, 265; Muhammed Kerîmî, “Ḥikmetü’l-ʿayn”, DMT, VI, 439-440.

Yusuf Şevki Yavuz

KÂTİBÎ, Şemseddin

(شمس الدين كاتبى)

Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh (ö. 839/1435 [?])

İranlı şair.

Nîşâbur yakınlarında Turukverâviş'te doğdu. Öğrenim için gittiği Nîşâbur'da döneminin tanınmış şair ve sanatkârlarından Sîmî-i Nîşâbûrî'den istifade etti. Özellikle hat sanatında temayüz etti. Daha sonra Herat'a gidip Timurlular'dan Gıyâseddin Baysungur'un hizmetine girdi; onun için kasideler yazdı. Esterâbâd, Mâzenderan ve Gîlân'ı dolaşarak Şirvan'a geldi. Şirvanşahlar'dan Minûçihr ve Derbendli Şeyh İbrâhim adına kasideler yazarak karşılığında bol miktarda mükâfat aldı. Bir süre sonra Tebriz'e gidip Karakoyunlular'dan İskender b. Kara Yûsuf'un hizmetinde bulundu. Ancak hakkında kaleme aldığı kasidelerden bir karşılık görmeyince Tebriz'i terkedip İsfahan'a gitti. Burada zamanının tanınmış âlim ve sûfîlerinden Sâyinüddin Türke'ye intisap eden Kâtibî şeyhinin tavsiyesiyle methiye yazmaktan vazgeçip inzivaya çekildi. 838 (1434) veya 839 (1435) yılında bir veba salgınında Esterâbâd'da öldü.

Hat sanatıyla meşgul olduğundan dolayı Kâtibî mahlasını kullanan şair, Timurlular dönemi İran şiirinin belli başlı özelliklerinden biri olan sanatlı dille şiir yazma tarzının önde gelen temsilcilerindendir. Onun bu üslûbu bazı İranlı şairlerle Bursalı Ahmed Paşa gibi Türk şairleri tarafından da benimsenmiştir. Şiirlerinin çoğunda Nizâmî, Kemâleddîn-i İsfahânî ve Selmân-ı Sâvecî gibi şairlerin etkisi görülür. Bu durum kaside ve mesnevilerinde daha belirgindir.

Eserleri. Kâtibî'nin birçok nüshası bulunan külliyatı divanı ile Ḫamse'sinden oluşmakta olup henüz yayımlanmamıştır (nüshaları için bk. Münzevî, III, 1890-1891). Kaside, gazel, kıta ve rubâîlerinden meydana gelen divanı yaklaşık 10.000 beyit ihtiva etmektedir. Ḫamse'sinde yer alan mesneviler ise şunlardır: 1. Gülşen-i Ebrâr. Nizâmî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ına

nazîre şeklinde yazılmış dinî-ahlâkî düşünce ve öğütleri içeren küçük bir mesnevidir. 2. Mecmaʿu'l-baḥreyn. Karışık olarak iki bahirde (remel ve münserih) kaleme alındığı için Kâtibî bu mesneviyi böyle adlandırmıştır. Nâẓır u Menẓûr diye de isimlendirilir. 3. Kitâb-ı Deh Bâb. Kâtibî'nin oğlu için yazdığı öğüt ve hikâyeleri içeren bir mesnevidir. 4. Kitâb-ı Sînâme. Otuz tasavvufî aşk mektubundan meydana gelen eser Muḥibb ü Maḥbûb olarak da adlandırılır. 5. Kitâb-ı Dilrubây. Yemen padişahı Kubâd ile vezirinden bahseden temsilî bir mesnevisidir. Kâtibî'nin Behrâm u Gülendâm veya Behrâmnâme adlı bir eseri daha bulunmaktadır (Kütübhâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, nr. 2617).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (nşr. S. Ganieva), Taşkent 1961, s. 10-11, 23, 42; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337, s. 327, 381-384, 389, 391; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş., IV, 18; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Rükneddin Hümâyûnferrûh), Tahran 1346 hş., s. 193-216; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevad Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, II, 259; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 637-639; Browne, LHP, III, 487; Fahrî Rastkâr, Fihristi Kütübḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1347, VIII, 355-361; FME, I, 340-345; Münzevî, Fihrist, III, 1890-1891; IV, 2071, 2813, 2932, 3259; Safâ, Edebiyyât, IV, 233-240; Muhammed Ali Terbiyet, "Mevlânâ Muḥammed Terbiyet", Âyende, II/8, Tahran 1306 hş./1346 h., s. 583-588; H. Ritter, "Persische Handschriften", Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 198-199; Cl. Huart, "Kâtibî", İA, VI, 439; T. Dehghan, "Kātibī", EI² (İng.), IV, 762-763.

Mehmet Vanlıoğlu

KÂTİBÜLLEYS

(bk. ABDULLAH b. SÂLİH el-MISRÎ).

KÂTİBZÂDE MEHMED REFÎ

(ö. 1183/1769)

Osmanlı hekimbaşısı, hattat ve şair.

İstanbul Çarşamba'da Kovacı Dede mahallesinde doğdu. III. Ahmed zamanında Dîvân-ı Hümâyun çavuşları kâtipliği görevinde bulunmuş olan Mustafa Efendi'nin oğlu olduğundan Kâtibzâde lakabıyla tanındı. İlk öğrenimiyle beraber sülüs ve nesih yazılarını Kevkeb Hâfız Mehmed Efendi'den öğrendi. Nesta'lik yazıyı Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi'den meşkederek icâzet aldı. Nesta'lik ve celîsinin inceliklerine vâkıf olmak için Durmuşzâde Ahmed Efendi'nin derslerine devam ederek bu sanatın sayılı üstatları arasına girdi. Risâle fî evcâi'l-mefâsıl adlı eserinden öğrenildiğine göre medresede şer'î ilimlerle beraber tıp eğitimi de gördü. Tıpla ilgili çalışmalarında kullandığı kaynaklardan Arapça ve Farsça'yı iyi seviyede bildiği belli olan Kâtibzâde şiirle de uğraştı. Onun bir mısraında, "Karâr etme Refîâ Gülşenî bülbüllerindensin" demesinden Gülşenî olduğu anlaşılmaktadır. Kâtibzâde, Edirneli Şeyh La'lî Efendi'nin terbiyesinde tasavvufî eğitimini tamamladı. Etrafında geniş bir aydınlar kitlesinin toplandığı Şeyh Mehmed Emin Tokadî'nin sohbetlerine devam etti.

Medresede gösterdiği başarı devrin ilim adamları arasında dikkati çektiğinden Kâtibzâde, 1117'de (1705) Rumeli Kazaskeri Ebezâde Abdullah Efendi'ye mülâzım oldu. 1126'da (1714) Mimar Mustafa Mehmed Paşa, Şehid Ali Paşa ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı; Galata ve Bursa mevleviyetiyle görevlendirildi, Mekke-i Mükerreme pâyesiyle ödüllendirildi. Tıp sahasında bilgi ve tercübesini kendi gayretiyle arttıran Kâtibzâde 1126'da (1714) saray hekimleri arasında yer aldı. Zilkade 1171'de (Temmuz 1758) Mehmed Ârif Efendi'nin azli üzerine hekimbaşı oldu ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. III. Mustafa'nın sevgi ve takdirini kazanarak pek çok ihsanına nâil oldu (BA, Saraylar Dosyası, nr. 522). 1172'de (1759) Anadolu pâyesiyle İstanbul kadılığına, 1174'te (1760) Anadolu, iki yıl sonra da Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Kâtibzâde, 7 Cemâziyelevvel 1183'te (8 Eylül 1769) doksan yaşına yaklaştığı sırada

vefat etti ve Çarşamba'da Kovacı Dede Türbesi hazîresinde Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin yanına gömüldü. Mezar taşına Çeşmîzâde Mustafa Reşid Efendi'nin söylediği, "Gitti ol ferd-i zamâne dedi târîhi Reşîd / Kıla adn içre mekân rûh-ı reîsü'l-hükemâ" tarih beyti yazılmıştır. XX. yüzyılda yapılan yol genişletilmesi sırasında kabri ve mezar taşı ortadan kalkmıştır. Kâtibzâde'nin Bâhir mahlasıyla şiir yazan Abdülkerim (ö. 1152/1739) ile Mehmed Said (ö. 1228/1813) adlarında müderris iki oğlu ve İsmet adında şair bir kızı olduğu kaydedilmektedir.

Şark tıp geleneğine bağlı kalmakla beraber Kâtibzâde Batı dünyasındaki yenilikleri de takip etmiş, İstanbul'a gelen Avrupalı doktorlarla talebesi hekim Abbas Vesim Efendi aracılığı ile görüşerek onlardan faydalanmış, Osmanlı tıbbının gelişmesinde rol oynamıştır. Onun zamanında padişahın 1182 (1768) tarihli hükmü üzerine (Ahmed Refik, s. 214-215) İstanbul'da bulunan hekimler imtihan edilmiş, başarısız olanlar meslekten uzaklaştırılarak sağlık işleri disiplin altına alınmıştır. Arkadaşı Tokatlı hekim Mustafa Efendi'ye İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb adlı eserini Tebhîrü'l-mathûn adıyla Türkçe'ye tercüme ettiren Kâtibzâde'nin (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1335/1) zengin bir kütüphanesinin bulunduğu, bugün İstanbul'un çeşitli kütüphanelerine dağılmış olan kitaplarının kendi hattıyla yazılmış temellük kayıtlarından anlaşılmaktadır.

Kâtibzâde'nin tıpla ilgili Türkçe eserleri şunlardır: Risâle fî evcâi'l-mefâsıl (müellifi tarafından nesta'lik hatla yazılmıştır; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2471); Risâle-i Pâd Zehr Anber (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 71/5); Risâle fî za'fi'l-bâh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2471); Risâle-i İllet-i Sadriyye (TSMK, Hazine, nr. 571); Risâle-i İllet-i Mesâne (bir makale niteliğindedir; İÜ Ktp., TY, nr. 796). Kâtibzâde'nin daha önce bilinmeyen Hayâtâbâd adlı mesnevisinin 1131'de (1719) kendi hattıyla yazılmış bir nüshası Aralık 1994'te İstanbul'da bir kitap müzayedesinde satılmıştır.

Kâtibzâde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra İmâd-ı Hasenî üslûbunu yorumlayarak güzelleştiren ve İran tarzından farklı Türk nesta'lik ve celî nesta'lik ekolünü ortaya koyan bir oluşumun önde gelen hattatları arasında yer almış ve İmâd-ı Rûm (Mîr İmâd-ı Zamân, Mîr-i Devrân) diye anılmıştır. Döneminde hattatları etkilemiş ve çevresinde geniş bir sanat muhiti

oluşmuştur. Kâtibzâde'nin celî nesta'lik yazıları İstanbul'daki çeşitli kitâbelerle müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda kıta, murakka' şeklinde zamanımıza kadar gelmiştir. Zeyrek Soğukkuyu Camii hazîresinde Şeyh Hoca Mehmed Emin Tokadî'nin kabir taşı kitâbesi (Müstakimzâde, s. 401), Saraçhânebaşı'nda Seyyid Mustafa Efendi Çeşmesi'nin yazısı, Eyüpsultan Babahaydar'da Şeyhülislâm Mustafa Efendi Tekkesi şadırvan kapısı ve çeşme kitâbeleri, 1157 (1744) tarihli ketebeli yazıları, Kasımpaşa Camii avlusunda Feyzullah Efendi Çeşmesi ile Nuruosmaniye Camii Medresesi inşa kitâbeleri onun celî nesta'lik yazıda ulaştığı seviyeyi gösteren örneklerdir. Nesta'lik kıtaları arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde birer kıtası (Hazine, nr. 2155; Emanet Hazinesi, nr. 2645), yazı kalıpları (Hırka-i Saâdet, nr. 1124), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1168 (1755) tarihli nesta'lik mâil kıtası (İbnülemin, nr. 193), İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nde nesta'lik kıtası, İstanbul Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde nesta'lik kıtaları (nr. 372, 728, 762), Amerika Birleşik Devletleri Michigan Üniversitesi II. Abdülhamid koleksiyonunda saray ciltli albüm içinde bir kıtası (nr. 439), Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda iki, Türk Petrol Vakfı Müzesi'nde bir nesta'lik karalaması bulunmaktadır.

Yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla da Kâtibzâde hat sanatının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Eğrikapılı Mehmed Râsim Efendi ondan nesta'lik meşketmiş, Kâtibzâde de ilerlemiş yaşına rağmen Râsim Efendi'den sülüs nesih öğrenerek icâzet almıştır. Kaynaklarda adı geçen talebeleri arasında Mîr İbrâhim Hanîf b. Mustafa, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, el-Hâc Mehmed Said Efendi, Şeyh Ahmed Hüsâmî, Ahmed Bosnevî, İsmâil Refik, Abbas Vesîm, oğlu Abdülkerîm b. Mehmed Refi', Şeyhülislâm Osman, Mehmed Es'ad b. Hamza (Hamzazâde), Şeyhülislâm Seyyid Mehmed b. Şerîf, Şeyhülislâm Mehmed Esad, Mehmed Esad Şefik (Sâcidîzâde), Seyyid Mehmed Said (Hocazâde), Mustafa İffet (Saatçizâde), Mustafa Ârif (Çalkandızâde) ve Mustafa Rûhî çağının önde gelen hattatlarındandır.

Kâtibzâde önceleri Said, kırk yaşından sonra da Refî mahlasını kullanmıştır. Drağman Zâkiri Ahmed Efendi tarafından rast makamında bestelenmiş olan, "Bu şeb hurşîd-i evreng-i risâlet geldi dünyâya / Muhammed Mustafâ'nın nûru saldı âleme sâye" mısraıyla başlayan na't-ı şerîfi Türk din mûsikisinin klasikleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 54; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 30, 78, 92; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 11, 18; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 373, 401, 455, 616, 617, 717; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 46-47, 137; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 243; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 216, 232; Sicill-i Osmânî, IV, 702; İlmiyye Salnâmesi, s. 536, 541, 545; Osmanlı Müellifleri, III, 234; Osman Şevki [Uludağ], Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 166; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 214-215; A. Süheyl Ünver, Hekimbaşı ve Hattat Katipzâde Mehmed Refi Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1950; Şengel, İlâhîler, I, 58; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 331-332; Ali Haydar Bayat, Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara 1999, s. 109-115; Sabri Koz, "Bir Kitap Müzâyedesi", TT, XXI/1 (1994), s. 64; Nil Sarı, "Hekimbaşı", DİA, XVII, 162.

Muhittin Serin

KATÎF

(القطيف)

Suudi Arabistan’da bir liman şehri.

Basra körfezi kıyısında bulunan Katîf koyunun orta kesiminde yer alır. Tarih boyunca bölgenin en önemli ticaret merkezi iken son dönemlerde kuzeyindeki Re’s Tennûre ile güneyindeki Demmâm’ın gölgesinde kalmıştır. Katîfliler çoğunlukla Şiî olup Ca‘ferî mezhebine mensuptur. Bahreynliler’le aynı gruba giren bölge halkı Eskiçağ’lardan beri İran’ın tesiri altında kalmıştır. IV. yüzyılda buraya yerleşen İranlılar sebebiyle Bahreyn adasının hinterlandı sayılmış ve zamanla körfezin batı kıyılarının tamamına Bahreyn bölgesi denilmiştir. Bundan dolayı Yâkūt Katîf’ten Bahreyn’de bir şehir diye bahseder (Muʿcemü’l-büldân, IV, 378).

İslâmiyet’ten önce Bahreyn bölgesi Abdülkays kabilesinin elindeydi; Hz. Peygamber, buraya önce elçi olarak gönderdiği Alâ b. Hadramî’yi (8/629-30) daha sonra vali olarak tayin etti. 11 yılında (632-33) bölgede çıkan ridde* hareketleri sırasında irtidad eden Bekir b. Vâil ve Rebîa kabileleri, Hutam b. Dubey‘a kumandasında Katîf’i işgal ettilerse de ertesi yıl Alâ b. Hadramî şehri geri aldı ve Hutam öldürüldü. 67’de (686-87) Hâricîler’in eline geçen Katîf dahil bütün bölge, iki yüzyıl sonra kanlı savaşların ardından birkaç defa el değiştirerek Ebû Saîd el-Cennâbî idaresindeki Karmatîler tarafından zaptedildi (286/899). 598 (1201-1202) yılında İran’daki Fars Atabegleri’nden (Salgurlular) Ebû Bekir b. Sa‘d, Katîf ve Ahsâ’yı ele geçirdi. 731’de (1330) Hürmüz Sultanı Kutbüddin Tehemten’in Katîf’i aldığı söylenir; ancak bir yıl sonra burayı ziyaret eden İbn Battûta şehrin Ukaylîler’in elinde olduğunu belirtmektedir. XV. yüzyılda Cebrîler Ahsâ bölgesinde hâkim güç haline geldiler. 1507’de Portekizli Albuquerque’in Hürmüz’ü kuşatmasının ardından Cebrîler, Katîf’teki ticareti bir süre daha kontrol ettilerse de Basralı Şeyh Râşid b. Megāmis hâkimiyetlerine 931’de (1524-25) son verdi.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın 941’de (1534) Bağdat’ı ele geçirmesiyle Katîf

de Osmanlı Devleti’ne bağlanmış oldu; ancak Osmanlılar burayla 1550’den itibaren ilgilenmeye başladılar ve ilk önce sahile hâkim bir noktaya güçlü bir kale yaptırdılar. Katîf 1555’te yeni kurulan Lahsâ (Ahsâ) eyaletine bağlandı. Tapu tahrir defterlerinde, iki nahiye ile bazı adaların bağlı olduğu Katîf livâsıyla ilgili çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Meselâ bu kayıtlardan, Katîf’teki bir mahallenin “mahalle-i sâdât” olduğu ve buradaki seyyidlerin vergiden muaf tutulduğu öğrenilmektedir. Önceleri Arabistan yarımadasında bulunması dolayısıyla Mekke şeriflerine bağlı olan Katîf bölgenin diğer kesimleri gibi sonradan Basra ve Bağdat’a bağlandı.

1792 yılında Suûdî ailesinden Suûd b. Abdülazîz Katîf’e hücum ederek 400 kişiyi öldürdü ve bölgeye hâkim oldu. Bâbıâli tarafından Vehhâbî meselesini halletmekle görevlendirilen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın gönderdiği oğlu İbrâhim Paşa, 1818’de Hicaz’da emniyeti sağladıktan sonra bütün Bahreyn bölgesine hâkim oldu ve idaresini Benî Hâlid emîrlerine bıraktı. İbrâhim Paşa’nın bölgeye getirdiği idarî taksimata göre Katîf Medine’ye bağlandı. Fakat Suûdîler, 1830’da Hüfûf ve Katîf’i ele geçirerek halktan yine vergi toplamaya başladılar. 1838 yılında Mehmed Ali Paşa ikinci defa bölgede asayişin sağlanmasıyla görevlendirildi ve Mısır kuvvetleri Lahsâ ve Katîf’i yeniden Osmanlılar’a bağladılar (1840). Ancak Suûdîler iki yıl geçmeden bölgeye tekrar hâkim oldular. Nihayet 5 Haziran 1871’de Osmanlı kuvvetleri Suûdî Emîri Suûd b. Faysal’ı itaat altına aldı. Önceleri Basra’ya bağlanan Katîf 1875’te kaza merkezi haline getirildi ve Necid sancağına bağlandı. Fakat 1913’ten sonra Katîf dahil bütün bölge Suûd idaresine geçti. 1940 yılına kadar doğu eyaletinin (şarkiye) merkezi olan Katîf, 1992’de düzenlenen yeni bölgesel sistem içerisinde aynı adlı idarî birimin merkezi oldu. Katîf’in 1974’te 25.510 olan nüfusu 1992’de 98.000’e, 2001’de de 125.000’e ulaştı. Şiîler’in yoğun olduğu Katîf bölgesinin nüfusu ise 300.000 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ruus Defteri, nr. 209, Tarih 957 H/1550 M., s. 71; BA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 282, s. 292; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb),

Beyrut 1983, s. 145; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 378; İbn Battûta, er-Riḥle, İstanbul 1322, I, 172; Ahsâî, Tuḥfetü'l-müstefîd bi-târîḫi'l-Aḥsâ fî'l-ḳadîm ve'l-cedîd (nşr. Muhammed Abdülkadir el-Ensârî), Riyad 1960, s. 13-15, 27, 84-90; Cemâleddin Zekeriyyâ Kāsım, el-Ḫalîcü'l-ʿArabî (1840-1914), Kahire 1966, s. 323-350; Salih Özbaran, "The Importance of the Turkish Archives for the History of Arabia in the XVIth Century (With Particular Reference to the Beylerbeyliks of Yemen and Lahsa)", Studies in the History of Arabia, Riyad 1979, I/2, s. 105-112; G. R. D. King, The Historical Mosques of Saudi Arabia, London 1986, s. 180-182; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti, Ankara 1998, tür.yer.; Mehmed Mehdi İlhan, "The Katîf District (Liva) during the first few Years of Ottoman Rule",

TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 781-800; Abdülfettâh Ebû Aliyye, "el-İdâretü'l-ʿOşmâniyye fî Necd ḥattâ istiḳlâli Muḥammed ʿAlî", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye, sy. 5-6, Zağvân 1992, s. 21-51; Besim Darkot - Adolf Grohmann, "Katîf", İA, VI, 439-442; G. Rentz, "al-Ḳaṭīf", EI² (İng.), IV, 763-765.

Mustafa L. Bilge

KATÎÎ

(القطيعي)

Ebû Bekr Ahmed b. Ca‘fer b. Hamdân el-Bağdâdî el-Katîî (ö. 378/988-89)

Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ine oğlu Abdullah ile birlikte birçok hadis ilâve eden ve döneminde “Müsnidü’l-Irâk” diye tanınan hadis âlimi

(bk. el-MÜSNED).

KATİL

(القتل)

Bir şahsın hayatına haksız yere son verme, adam öldürme suçu.

Sözlükte ve örfte “bir canlının bir başka canlıyı öldürmesi” şeklinde geniş bir anlamı bulunan katil (katl) kelimesi, İslâm hukukunda bir kimsenin hukuken can dokunulmazlığı bulunan bir şahsın ölümüne yol açacak bir davranışta bulunmasını, teknik tabiriyle adam öldürme cürmünü ifade eder. Bu fiili işleyene kātil, öldürülene maktûl denilir. Kelimenin fıkıhtaki ikinci terim anlamı ise irtidad, muhsanın zinası, eşkıyalık, adam öldürme gibi belli ağırlıktaki suçları işleyenlere verilen ölüm cezasıdır. Ancak ceza olarak öldürme belli suç türlerinde kısas, recm, siyaset gibi özel adlarla anıldığından kelimenin bu anlamı çok belirgin değildir (bk. ÖLÜM CEZASI).

İnsanların birbirine karşı işlediği en ağır suç ve günah olan haksız yere adam öldürme fiili insanlık tarihi kadar eski olup hemen bütün dinlerde, ahlâkî öğretilerde ve hukuk düzenlerinde ağır bir dille kınanıp yasaklanmış, bu yöndeki teşebbüsleri engelleyecek ve adaleti sağlayarak toplum vicdanını tatmin edecek şekilde birtakım maddî ve mânevî yaptırımlarla önlenmeye çalışılmıştır.

Kur’an’da insanın dünyaya gönderilişi anlatılırken meleklerin insanoğlunun yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökeceği itirazında bulunduğundan söz edilir (el-Bakara 2/30). Gerçekten de çok geçmeden Hz. Âdem’in iki oğlu arasında kıskançlıktan doğan aşırı kin ve düşmanlık sebebiyle ilk kan dökme olayı meydana gelmiştir (bk. HÂBİL ve KĀBİL). Olay Ahd-i Atîk’te ve Kur’an’da yaklaşık ifadelerle anlatılır (Tekvîn, 4/1-8; el-Mâide 5/27-31) ve haksız yere birisini öldürenin onun günahını da yüklenerek büyük bir vebal üstlendiği ve âdeta bütün insanlığı öldürmüş gibi ağır bir suç işlediği belirtilir (el-Mâide 5/28-32). Hadiste de kötü bir çığır açmanın doğuracağı sorumluluğa işaretle haksız yere öldürmenin günahından Âdem’in birinci oğluna da pay ayrılacağı bildirilir (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 33;

“Diyât”, 2; Müslim, “Ḳasâme”, 27).

Haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğu ilâhî dinlerin ortak temalarından biridir (Tekvîn, 9/5-6, Çıkış, 20/13, 21/12-14, 23/7; Sayılar, 35/11-21; Matta, 5/21-22; Luka, 18/20). Kur’an’da da insanları tevhid dinine davet eden peygamberlerin ve sâlih kimselerin, açlık korkusu ve utanç sebebiyle kız çocuklarının, inançları sebebiyle müminlerin öldürülmesi başta olmak üzere insanoğlunun haksız yere kan dökmesinin çeşitli örneklerine temas edilir (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/21, 112, 181; el-En‘âm 6/140; el-İsrâ 17/31; Yâsîn 36/20-27; el-Mü’min 40/28). İnsan hayatının Allah tarafından dokunulmaz kılındığı belirtilerek haklı (meşrû) bir sebep bulunmadıkça hiçbir cana kıyılmaması (el-En‘âm 6/151), yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir başka mümini öldürme hakkının bulunmadığı, yanlışlıkla bir müminin ölümüne yol açanın mümin bir köle âzat etmesi ve diyet vermesinin gerektiği (en-Nisâ 4/92), haksız yere ve bilerek adam öldürmenin dünyevî cezasının kısas, uhrevî cezasının da cehennemde ebedî kalış olduğu bildirilir (el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/45).

Adam öldürme suçuna ilişkin âyetler bir bütünlük içinde değerlendirilecek olursa, kasten cana kıymanın Kur’an’da âdeta bir insanlık suçu olarak tasvir edildiği görülür. İnsanlar bir nefisten yaratıldıkları için (en-Nisâ 4/1, el-En‘âm 6/98, el-A‘râf 7/189, ez-Zümer 39/6; ayrıca bk. Lokmân 31/28) birine karşı yapılan bir saldırı hepsine yapılmış gibidir. Kur’an’ın, “Kim bir cana kıyarsa veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın bir insanı öldürürse âdeta bütün insanları öldürmüş gibi olur; kim de bir insanı yaşatırsa o bütün insanları yaşatmış gibi olur” meâlindeki âyeti de (el-Mâide 5/32) İslâm’ın insan hayatına atfettiği önemi ve değeri gösterir. Hadislerde de konu bu çizgide ele alınmış, insan hayatının dokunulmazlığını, haksızlıkla adam öldürmenin dünyevî ve uhrevî ağır sorumluluğunu belirleyen çeşitli açıklamalara yer verilmiştir. Bunun için İslâmî öğretide insan hayatının korunması dinlerin gönderilmesindeki temel amaçlardan biri olarak kabul edilmiş, adam öldürme fiili, dünyevî açıdan mutlaka cezalandırılması ve doğurduğu olumsuz sonuçların mümkün olduğu ölçüde telâfi edilmesi gereken ağır bir suç ve hak ihlâli, uhrevî açıdan da büyük günahlardan biri, hatta ilgili hadislerde de açıklandığı gibi (Buhârî, “Veṣâyâ”, 23; “Ḥudûd”, 44; Müslim, “Îmân”, 141-145) şirkten

sonra günahların en büyüğü olarak görülmüştür. Kelâm, ahlâk ve fıkıh literatürünün konuya farklı açılardan yaklaşımları sonuçta birbirini tamamlar niteliktedir.

Mahiyeti. Ana rahminden itibaren yaşama hakkı dokunulmazlık kazanan insanoğluna karşı işlenebilen en ağır cürümlerden biri, şüphesiz ki onun hayatına haksız yere son vermedir. İslâmî terminolojide bu dokunulmazlık hayatı veren ve alanın Allah olduğu, ruhun bedende emanet olup kişinin kendi hayatına dahi son verme hakkının bulunmadığı, Allah'ın verdiği canın yine O'nun tarafından alınacağı fikriyle ifade edilir. Bunun için de insanın hayat hakkına ve beden bütünlüğüne karşı işlenen cürümler özü itibariyle Allah'ın yaptığı binayı yıkma sayılıp büyük bir günah olarak görülmüşse de hukukî düzenleme açısından suçu işleyenin kastına ve gerçekleşen hak ihlâlinin derecesine göre dünyevî cezasında belli bir gruplandırmaya gidilerek suçceza dengesi kurulmuştur.

İslâm hukukunda cinayet terimi, mala ve bedene yönelik hukuka aykırı bütün fiilleri kapsayan bir genişlikte kullanılmakla birlikte mala karşı işlenen cürümler türüne göre gasp ve itlâf kelimeleriyle ifade edilir ve bu başlıklar altında ele alınır. Şahsa yönelik cinayetler de adam öldürme (cinâyet ale'n-nefs) ve müessir fiil (cinâyet alâ mâ dûne'n-nefs) şeklinde ikiye ayrılır. Anne karnındaki çocuğun düşürülmesi de bu grubun üçüncü türünü teşkil eder ve nisbeten farklı hükümlere tâbidir (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME; GURRE). Katil, cinayet kavramının merkezinde yer aldığı ve onun en özel türünü teşkil ettiği için cinayet kelimesinin katil anlamında kullanılmasına sık rastlanır. Öte yandan

İslâm hukukunun klasik doktrininde suçların had, cinayet (kısas ve diyet), ta'zîr şeklinde üçlü ayırımı içinde katil, cezası şâri' tarafından belirlenen, öncelikli olarak şahsî hakkı ihlâl ettiği için de cezanın infazı suç mağdurunun talebine bağlı olan bir suç niteliğindedir. Hatta recm, siyaseten katil ve mürtedin katli konusunda fakihler arasında ittifak olmadığı göz önüne alınır ve ceza hukukunun tabiatına uygun bir daraltıcı yoruma gidilirse katlin; karşılığında ölüm cezası verilebilen tek suç olduğu söylenebilir.

Çeşitleri ve Şartları. Katil hukuka uygun ve aykırı şeklinde iki gruba ayrılıp

ölüm cezasının infazı ya da savaşta düşmanın öldürülmesi birinci türün, mâsumun öldürülmesi ikinci türün örneği olarak verilirse de bu ayırım kelimenin sözlük anlamına göredir. Çünkü öldürme suçunun oluşmasında ana unsurlardan biri öldürülen kimsenin mâsum oluşu, diğer bir ifadeyle öldürme eyleminin hukuka aykırılığıdır. Tıpkı ceninin yaşama hakkı anne ve babasının isteğine bırakılmayarak rahimde canlılık kazandığı andan itibaren dinî ve hukukî bir korumaya konu olmuşsa insanın yaşama hakkı da kendi eline bırakılmamış, başkaları açısından hak niteliği, kişi açısından ise yaratana ve bütün insanlığa karşı görev ve sorumluluk yönü ön plana çıkarılarak hukukî olduğu kadar dinî ve uhrevî açıdan da koruma altına alınmıştır. Kişinin kendi canına kıyması veya başkasına bu konuda izin vermesi hukuka aykırılığı ve günahı ortadan kaldırmadığından intihar katil derecesinde büyük günahlardan biri sayılmıştır (bk. İNTİHAR). Ötenazi de böyledir; kişinin tedaviye cevap vermeyip hayatından ümidin kesilmesi durumunda daha fazla acı çekmesinin önlenmesi için kendisinin, yakınlarının veya sağlık ekibinin, ölümüne onay vermesi eylemi suç ve günah olmaktan çıkarmaz.

Öldürme suçunun ikinci temel unsuru kişinin böyle bir sonucu doğuran eylemi yapmış olmasıdır. Eyleme başkalarının aslî ya da fer‘î iştiraki onu katil suçu olmaktan çıkarmaz. Ancak yaptığı fiilin sonucunu istemiş olması suçun ağırlığını belirleyen önemli bir faktör olduğundan klasik doktrinde katil suçunun ayırımı bu ölçüte göre yapılır.

Adam öldürme suçu doktrinde cinayeti işleyenin kastı ölçü alınarak kasten (amden) ve hatâen şeklinde iki gruba ayrılır. Kur’an’da bu iki tür katilden söz edilir (en-Nisâ 4/92-93). Mâlikîler ve Zâhirîler bu ayırımı benimserken Şâfiî, Hanbelî ve Zeydiyye fakihleri araya kasıt benzeri öldürmeyi de dahil ederek katil çeşitlerini üçe, Hanefîler’den bir grup hata mahiyetindeki öldürme ilâvesiyle dörde, bir kısmı tesebbüben öldürmeyi de ekleyerek beşe çıkarır. Bunula birlikte ayırımlar genelde kasıt-hata veya mübâşeret-tesebbüb ekseninde yapılmakta, sonucu da bu ayırım belirlemektedir.

a) Kasıt-Hata Ayırımı. Adam öldürme suçunda kasıt (amd), fâilin sonucunu bilerek ve isteyerek ölüme yol açan bir fiili işlemesi demektir ve suçun mânevî unsurunu teşkil eder. Kastın bulunması için fâilin önceden plan ve tasavvurda bulunması şart olmayıp ölüme yol açan fiili işlediği anda sonucu

istemiş olması yeterlidir. Bunun için de doktrinde “suçu önceden planlama” anlamıyla taammüd ve “fiilin sonucunu o anda istemiş olma” anlamıyla kasıt ayırımı yapılmaz. Ancak kasıt kişinin iç dünyasıyla alâkalı bir durum olduğu ve kişinin öldürme niyetinin tesbitinde zorluklar bulunduğu, hukukî hükümlerin ise objektif verilere dayanması gerektiği için fakihler, kişinin kasıt ve niyetini göstermeye elverişli objektif bir ölçüt geliştirmeye çalışmışlar, bunun için de fâilin kullandığı aletin öldürücü olması şartını ileri sürmüşlerdir. Aletin bu vasfı onu kullanan kişinin de kural olarak öldürme kastını taşıdığının delili sayılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu olmakla birlikte öldürücü aletin tanım ve örneklendirmesi mezheplere, hatta fakihlerin kişisel bilgi birikimi ve takdirine göre değişiklik gösterir. Meselâ Ebû Hanîfe bıçak, kılıç, mızrak gibi yapılış itibariyle bu amaca hizmet eden kesici ve delici bir aletin kullanılmasını kastın varlığına hükmedebilmek için gerekli görürken diğerleri, aletin örfen öldürücü sayılmasını veya böyle olmasa da kullanıldığı şartlarda galiben öldürücü olmasını yeterli görür. Ağır bir taşı üzerine atma, sopayla vücudun ölümcül bölgelerine vurma, zayıf ve hastalıklı kimseyi dövme böyledir. Mâlikî fakihleri ise genelde sübjektif metodu benimseyerek aletin öldürücü olmasını değil fâilin öldürme kastı taşımasını ölçü alırlar.

Kasten öldürme suçunun maddî unsuru canlı ve mâsum bir insanın ölmesine yol açan fiilin işlenmesidir. Bu sebeple ölüye ya da anne karnındaki cenine yönelik fiiller kasten öldürme suçu teşkil etmediği gibi ölümle sonuçlanmayan veya ölümle arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulamayan fiiller de böyledir. Savaş veya aleyhinde yargı kararının kesinleşmesi sebebiyle can güvenliği bulunmayan kimselerin öldürülmesi katil suçu teşkil etmez. Hatta maktulün yakınlarının yargı kararını beklemeden katili öldürmesi de ilgili âyette (el-İsrâ 17/33) kendilerine belli bir yetki tanınmış olması sebebiyle katil olarak nitelendirilmez. Buna karşılık suçun oluşumu için öldürülen kimsenin yaşayan ve hukuken can güvenliği bulunan bir insan olması yeterli olup bu konuda din, ırk, cinsiyet ve sağlık ayırımı yapılmaz. Kātilin âkıl bâliğ olması, fiili ikrah altında işlememesi, öldürülenle öldüren arasında denkliğin bulunması veya usul-fürû bağının bulunmaması gibi şartlar ise kasten öldürmenin değil, bu suç türünün karşılığını teşkil eden tam cezanın yani kısasın uygulanma şartı olarak gündeme getirilir. Aynı şekilde maktulün yakınlarının kātili affetmesi

de onun eylemini katil suçu olmaktan çıkarmayıp sadece kısasın uygulanmasını önler.

Hatâen öldürme bir kimsenin yanlışlıkla öldürülmesidir. Bu da ya fiilde (şahısta) hata ya da kasıtta hata şeklinde olur. Av hayvanına ateş etmişken bir insanın vurulması birincisine, düşman askeri sanılarak mâsum birinin öldürülmesi ikincisine örnektir. Kasten adam öldürmeden temel farkı fâilin maktulün ölümünü hiç istememiş, fakat taksirli hareketinin sonucu ölümün meydana gelmiş olmasıdır. Taksirli hareket de genelde gerektiği şekilde tedbirli davranmama, o davranışa uygun düşen özen ve dikkati göstermeme şeklinde kendini gösterir. Maktulün ayağına atılan kurşunun göğsüne ya da başına isabet ederek onu öldürmesi ise hata değil kasıt grubunda yer alır.

Öldürmede kasıt ve hata, suçun ağırlığı ve tam cezanın gerekirliği açısından olduğu kadar dinî ve ahlâkî açıdan da önemlidir. Ancak bu ayırımı yapmak her zaman kolay olmaz. Bunun için fakihler, kasıtla hata arasına kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme adıyla üçüncü bir grup ilâve ederek fâilin öldürme kastının tam bulunmadığı, fakat hatâen öldürmedeki kadar da mâzur görülemeyeceği durumları bu gruba almış ve bunu diğer iki grup fiillin sonuçlarından ayrı tutmuştur. Kasıt benzerinin tam bir tanımı verilemezse de fâilin ölümle sonuçlanan fiili bilerek işlediği, ancak ölüm sonucunu istemediği durumlar, modern hukuktaki ifadesiyle “kastı aşan müessir fiille adam öldürme” kural olarak kasten değil kasıt benzeri bir kusurla öldürme kabul edilir. Bu da genelde kullanılan alete ve olayın cereyan şekline bakılarak belirlenir. Meselâ

Ebû Hanîfe’ye göre kesici ve delici bir alet kullanmaksızın taş, sopa veya yumrukla öldürme böyledir. Şâfiîler ve Hanbelîler bilerek çelme takıp düşürme, suya itme, üzerine azgın bir köpeği salma, ateşe verme gibi fâilin öldürme kastını açıkça göstermeyen iradî bir fiilin ölüme yol açmasını kasıt benzeri sayarlar. Mâlikî ve Zâhirî fakihlerinin kasten öldürme grubunda gördüğü bu tür fiilleri fakihlerin çoğunluğunun ayrı bir kategori olarak değerlendirmesinin temel amacı, fâilin adam öldürme kastının tam bulunmadığı durumlarda kısas cezasının uygulanmasına engel olmaktır. Trafik araçlarının, sanayi makine ve aletlerinin kullanılması, yanlış tedavi, eğitim amaçlı dayak, bedenî bir cezanın infazı gibi bir hakkın kullanımının ölüme yol açmasının hata mı kasıt benzeri mi sayılacağı hukukçular

arasında tartışmalı olup ihmal ve kusurun ağırlık derecesi bu konuda belirleyici bir role sahiptir.

Kasıthata ekseninde özellikle Hanefî fakihlerince dile getirilen bir başka katil çeşidi de hata yerine geçen öldürme olup bu da hata grubunda yer alan ve ölüme yol açan gayri iradî fiilleri kapsar. Burada hatadan farklı olarak ölüm, fâilin hiç kimseyi öldürme niyeti taşımayan bir fiili neticesinde meydana gelmektedir. Meselâ fâilin uyku esnasında bir çocuğun üstüne düşmesi veya onarmadığı duvarının yoldan geçen birinin üzerine yıkılması ve böylece onların ölümüne yol açması böyledir.

b) Mübâşeret-Tesebbüb Ayırımı. Özellikle Hanefîler'in dile getirdiği bu adlandırma ölüme doğrudan yol açan fiillerle, araya ikinci, üçüncü bir sebebin girmesiyle ölüme yol açan fiilleri birbirinden ayırmayı ve ikinci grubu doğrudan öldürmenin ağır sonuçlarından ayrı tutmayı amaçlar. Fıkhî terminolojide bunlardan birincisine mübâşeret ikincisine de tesebbüb denilir. Meselâ yumruk, kurşun veya bıçak darbesiyle ölüm arasında doğrudan ilişki kurulabildiği sürece mübâşereten katilden söz edilir. Birinin aleyhinde yalancı şahitlik yaparak mahkemece idamına hüküm verilmesine sebep olma, kuyu kazarak, hapsederek ya da terk ve ihmal suçu işleyerek yani selbî fiillerle birinin ölümüne yol açma gibi durumlar ise tesebbüb grubuna girer. Bu ayırımda araya giren diğer iradî fiillerin varlığı önemlidir. Nitekim tam ikrah altında işlenen öldürmeyi fakihlerin çoğunluğu zorlayan ve zorlanan açısından da mübâşeret sayarken Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed zorlananı alet konumunda görüp sadece zorlayanın fiilini mübâşeret sayar. Ancak bu gruba giren suç örneklerinin her birinde sebeple sonuç arasındaki illiyet bağı ve fâilin öldürme kastı farklılık taşıdığından fakihler tesebbüben katlin sonuçlarını ve suçun ağırlık derecesini her olay türüne göre ayrı ayrı değerlendirme eğilimindedir. Meselâ yalan yere şahitlik yaparak birinin ölümüne yol açan kimse bunu itiraf ettiğinde Şâfiî ve Hanbelîler'le bazı Mâlikîler'e göre kasten adam öldürme suçu işlenmiş sayılır. Hapsedilenin açlıktan ölmesi halinde Ebû Hanîfe'ye aykırı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de yine kasten katlin gerçekleştiği görüşündedir.

Adam öldürme suçunun bu kabil ayırımlara tâbi tutulmasında güdülen temel amaç, suçun ağırlığını derecelendirerek fâile buna denk bir ceza

verilmesini sağlamaktır. Meselâ kasten adam öldürme suçu diğer şartların da bulunması halinde kısasla, kasıt benzeri öldürme kātilin şahsen ödeyeceği ağırlaştırılmış diyetle cezalandırılırken hatâen öldürmede diyet yükü âkıleye dağıtılmaktadır. Bu kadar önemli hukukî sonuçları bulunduğu için de öldürme fiilinin ayırım ve adlandırması fakihler arasında ayrıntılı tartışmaların cereyan ettiği bir konu olmuştur.

Sonuçları. Suçun ağırlığı fâilin bilgi, irade ve niyetiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğundan adam öldürme suçunun günah, kısas, diyet, mirastan mahrumiyet ve kefâret şeklinde beş başlık altında toplanabilecek dinî ve hukukî sonuçları buna göre belirlenir. Öldürmenin en başta gelen dinî hükmü büyük günahlardan biri olmasıdır. Kur’an’da bir mümini kasten öldüren kimsenin cezasının cehennem olduğu, orada ebediyen kalacağı, Allah’ın gazabına, müminlerin lânetine ve büyük bir azaba uğrayacağı bildirilmiş (en-Nisâ 4/93), birçok âyette, “Allah’ın saygın kıldığı canı katletmeyin” denilerek (el-En‘âm 6/151; el-İsrâ 17/33) cana kıymanın İslâm dininde büyük günah olduğu gösterilmiştir. Hz. Peygamber’in haksız yere bir cana kıymayı kişiyi cennetten mahrum bırakacak büyük günahlardan biri, dünyanın sonu gelmesinden daha ağır bir fiil, âhirette insanların öncelikli olarak yargılanacağı bir günah olarak nitelendirmesi de aynı vurguyu içerir (Buhârî, “Diyât”, 1; Tirmizî, “Diyât”, 7-8; Nesâî, “Taḥrîmü’d-dem”, 2; İbn Mâce, “Diyât”, 1, 32). Resûl-i Ekrem’in, yer ve gök ehli toplanıp bir müminin kanının dökülmesine iştirak etse Allah’ın hepsini de yüzüstü cehenneme atacağını bildirmesi (Tirmizî, “Diyât”, 8), birbiriyle vuruşan iki müslümandan ölenin de öldürülenin de cehennemde olduğunu, öldürülenin diğerini öldürme kastını taşıması sebebiyle bu cezaya çarptırılacağını belirtmesi (Buhârî, “Eymân”, 22, “Diyât”, 2; Müslim, “Ḳasâme”, 33; krş. Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2), öncelikli olarak öldürme kastının ve bu kasıtla işlenen fiilin vehametini göstermeyi amaçlar.

Günah ve sevap mümeyyiz kimselerin iradî davranışlarına terettüp eden dinî hüküm olduğundan ister mübâşeret ister tesebbüb yoluyla olsun hatâen öldürmenin yukarıdaki ağır tehdidin dışında olduğu, ancak bu davranışlar iradî olduğu ölçüde dinî sorumluluğun artacağı anlaşılmaktadır. Kur’an’da hatâen öldürmelerde sadece dünyevî-hukukî müeyyideden söz edilmesi, bir başka âyette hatâen yapılanlardan dolayı değil bile bile yapılanlardan dolayı vebal olacağının bildirilmesi (el-Ahzâb 33/5), hadiste de ümmetten hata

sonucu yaptığının uhrevî sonucunun kaldırıldığının haber verilmesi (İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16) bu anlamdadır. Kasıt benzeri öldürme ise ölüme yol açan fiilin işlenmesinin iradî olması sebebiyle kasta, ölüm sonucunun doğrudan istenmemiş olması yönüyle de hataya benzerlik gösterir ve bu iki noktaya yakınlığı nisbetinde dinî hükmü değişir.

Kasten adam öldürmenin günahının ve uhrevî sorumluluğunun cinayeti işleyenin dünyada yapacağı tövbe ile ne ölçüde düşeceği hususu, doğrudan kul ile Allah arasında kalan ve hakkında sem‘î bilgi bulunmadıkça görüş beyan edilmesi pek mümkün olmayan bir konudur. Allah’ın tövbeleri kabul edip dilediğini affedeceğine ve kendisine ortak koşulması dışındaki günahları bağışlayacağına dair âyetlere karşılık (el-Bakara 2/160; en-Nisâ 4/48, 116; et-Tevbe 9/104, 118; ez-Zümer 39/53) kul hakkı ihlâlinin ve adam öldürmenin ağır uhrevî sorumluluğunu belirten nasların ve küfürle kasten adam öldürmenin dışındaki günahların affedilebileceğini bildiren hadisin üslûbu (Nesâî, “Taḥrîmü’d-dem”, 1; Müsned, IV, 99) bu konuda iki farklı görüşü mümkün kılmaktadır. Bu sebeple İslâm âlimlerinden iki yönde de görüş beyan edenler olmuştur.

Öldürme fiilinin ikinci fıkhî hükmü, bu suça ihlâl ettiği hakka denk düşen ve onu mümkün olduğu ölçüde telâfi eden, toplum vicdanını da tatmin eden dünyevî bir cezanın verilmesidir. Kur’an’da insanlık tecrübesinin ve dinlerin, üzerinde ittifak

ettiği birçok büyük günah ve suçtan söz edilirse de bunlardan sadece adam öldürmenin dünyevî karşılığı olarak ölüm cezası (kısas) öngörülür. Bu aynı zamanda önceki semavî dinlerin de hükmüdür (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45). Ancak haksız öldürmelerde öldürülenin velisine yetki verildiğinden söz eden ve affetmeyi öğütleyen âyetlerden (el-Bakara 2/178; el-İsrâ 17/33) kısasın uygulanmasının bir emir değil onay olduğu anlaşılmaktadır. Kısas sadece kasten öldürmelerde söz konusudur. Klasik dönem İslâm hukukçularının ortak anlayışına göre öldürme suçu öncelikli ve ağırlıklı olarak öldürülenin yakınlarının şahsî hakkını ihlâl ettiğinden kısasa da ancak onların müştereken istemesi halinde gidilebilir. Kısastan af yetkisi de onlara aittir (bk. KISAS).

Kasten öldürmede kısasın düşmesi halinde, ayrıca kasıt benzeri ve hatâen

öldürmeler dahil kastın tam olarak bulunmadığı öldürmelerde suç tam oluşmadığı için öldürülenin yakınlarına diyet ödenir. Diyet bir yönüyle ceza, bir yönüyle de tazminat mahiyetindedir. Kasten öldürmede ceza, hatâen öldürmede tazminat ve kan bedeli niteliği ağır basar. Bu sebeple miktarı ve ödeme yükümlüleri suçun ağırlığına göre değişebildiği gibi fâilin kusursuz veya kısıtlı ehliyetlilerden olması halinde de diyet ödenir. Meselâ kasıt ve bir grup fakihe göre kasıt benzeri fiil cezayı ağırlaştırıcı sebep olduğundan bunlarda diyet miktarı ağırlaştırılmış ve kātilin şahsına yüklenmiştir. Hatâen öldürmede ise diyet miktarı hafiftir ve kātilin akraba çevresine ya da mensup olduğu dayanışma grubuna (âkıle) geniş bir zaman dilimine yayılarak ödetilir (bk. DİYET). Kātile kısas yerine diyet cezası verilebilmesi için onun iznine ihtiyaç olup olmadığı, diğer bir ifadeyle kısas ve diyetten birini seçmenin münhasıran maktulün velilerine ait bir hak olup olmadığı doktrinde tartışmalı olup Hanefîler ve Mâlikîler dahil çoğunluk, kısastan vazgeçilip diyete ancak kātilin razı olması halinde gidilebileceği görüşündedir. Doktrinde maktulün yakınlarının kısastan vazgeçip diyet istemesi halinde kamu otoritesinin, ihlâl edilen toplum hakkına karşılık teşkil etmek üzere ta‘zîr grubunda ilâve bir ceza verebileceği görüşü hâkimdir.

Öldürmenin bir diğer hukukî sonucu da mirastan mahrumiyet, yani yakınını öldüren kimsenin ona mirasçı olamaması hükmüdür. Hz. Peygamber’in kātilin mirasçı olamayacağı yönündeki hadisi (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Ferâ᾿iż”, 17; İbn Mâce, “Ferâ᾿iż”, 8) fakihlerce ilke olarak kabul edilse de hadiste geçen kātil kelimesinin yorumu ve ilkenin kasıt dışı öldürmelere nasıl uygulanacağı tartışmalıdır. Hanefîler mirastan mahrumiyette mücerret kastı değil mübâşereti esas alıp öldürmenin haksız olması ve mükellef bir kimse tarafından işlenmesi şartını arar, öldürmenin kasten veya hatâen olmasına önem vermezler. Bunun için kasten de işlense tesebbüben öldürme mirasa engel görülmez. Mâlikîler, mübâşeret ve tesebbüb ayırımı yapmaksızın fâilin kasıt ve tecavüzünün bulunmasını yeterli sayarlar. Şâfiîler, lafzî bir yorumla ister kasten ister hatâen isterse meşrû müdafaa gibi haklı bir sebebe dayansın, öldürme fiilini işleyen kimsenin mükellef olsun olmasın mirastan mahrum bırakılması görüşünde iken Hanbelîler fiilin şer‘an cezalandırılmasını ölçü alırlar.

Dinî terminolojide kefâret, işlenen bir kusur ve günahtan dolayı Allah’tan af

dilemeye yönelik ceza niteliğinde malî veya bedenî bir ibadet yükümlülüğü olup adam öldürme de kefâreti gerektiren fiillerden biridir. Kur'an'da hatâen öldürmeden söz eden âyette (en-Nisâ 4/92) yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin ödeyeceği diyetten ayrı olarak mümin bir köle âzat etmesi, buna imkân bulamazsa tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması istenir. Hanefîler'e göre kefâret sadece hatâen öldürmede gerekirken Şâfiîler kasten öldürmede de bunu daha öncelikli olarak gerekli görürler. Kefâret için Hanefîler'e göre kātilin ayrıca eda ehliyetinin bulunması, müslüman olması ve katlin de mübâşereten işlenmesi gerekir. Müslüman olma şartına Mâlikîler'le bazı Hanbelîler de katılır. Öte yandan öldürme kefâretinde önceliğin köle âzat etmeye verilmesi ve kefâret yükümlülüğü için fakihlerin çoğunluğuna göre öldürülen kimsenin müslüman veya gayri müslim olmasının farketmemesi, insan hayatının ve hürriyetin iki temel değer olması ve bir kimseyi hürriyete kavuşturmanın âdeta ölen kimse yerine dirilişi sembolize etmesi şeklinde açıklanabilir.

Öldürme suçuna terettüp eden dünyevî cezanın kamu otoritesi eliyle verilmesi esas olup şahsî hakkı ihlâl edilenlerin veya bu kanaatte olanların, hakkını bizzat alma yetkileri bulunmaz. İslâm döneminde ceza hukuku alanında yapılan önemli bir yenilik de eski uygulamalarda görülen tutarsızlıkların, aşırılıkların, güce dayalı dengesizliklerin önlenmesi amacıyla suçların takip ve ispatı ile cezaların infazının belli objektif kurallara bağlanarak devletin aslî görevleri arasına alınması ve şahsî intikam yolunun kapatılması olmuştur. Bu sebeple cinayet mağdurunun kātili şahsen cezalandırması yeni bir suç oluşturur. Meselâ maktulün yakınlarının kātili öldürmesi kısası gerektiren katil suçu olarak görülmese de kamu otoritesinin yetkisine tecavüz olduğundan ta'zîr suçudur. Kanun koyucunun uygun göreceği şekilde cezalandırılır. Bundan dolayı cinayet mağdurlarının kātilin cezalandırılması yönünde talep hakkına sahip olmaları, suçluyu bizzat cezalandırma ve kan davasını devam ettirme haklarının bulunduğu anlamına gelmez. Böyle bir yola gidilmemesinde suçla ceza arasında dengeyi kurucu, mağdur tarafın haklarını gözetici ve kamu oyunun hassasiyetini göz önüne alıcı bir cezalandırma siyasetinin de önemli payı vardır. Buna, özellikle mâsum kimselerin ölümüne ve bir dizi cinayete yol açan kan davalarının önlenmesi açısından cinayet suçlarında daha çok ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 99; Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 33, “Eymân”, 22, “Veṣâyâ”, 23, “Diyât”, 1-2, “Ḥudûd”, 44; Müslim, “Îmân”, 141-145, “Ḳasâme”, 27, 33; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2, “Diyât”, 18; İbn Mâce, “Diyât”, 1, 32, “Ṭalâḳ”, 16, “Ferâ᾿iż”, 8; Tirmizî, “Diyât”, 7-8, “Ferâ᾿iż”, 17; Nesâî, “Taḥrîmü’d-dem”, 1-2; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1391/1971, XII, 3-376; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 172-217; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 122-192; XXVII, 2-124; Kâsânî, Bedâ᾿iʿ, VII, 233-327; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 330-357; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 209-522; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VII, 3-261; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 373-382; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1366/1947, V, 212-256; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VII, 245-401; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 7-64; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 527-625; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâ᾿iyyü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kâtibi’l-Arabî), II, 3-204; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 580-587; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, tür.yer.; a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer.; M. Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli’n-niẓâmi’l-cinâ᾿iyyi’l-İslâmî, Kahire 1983, s. 235-256; Bilmen, Kamus2, III, 27-47, 58-63, 107-145; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâ᾿iyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, VI, 122-161; J. N. D. Anderson, “Homicide in Islamic Law”, BSOAS, XIII/4 (1951), s. 811-828; Talat Koçyiğit, “Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Yeri”, AÜİFD, XXXIV (1993), s. 13-23; J. Schacht, “Ḳatl”, EI² (İng.), IV, 766-772; “Ḳatl”, Mv.F, XXXII, 321-343.

Ali Bardakoğlu

KÂTİP

(الكاتب)

Devlet dairelerinde çeşitli işlerin yerine getirilmesiyle görevli memur.

Sözlükte ketb “yazmak” fiilinden türetilmiş bir ism-i fâil olan kâtip (kâtib, çoğulu küttâb, ketebe) “yazı işleriyle uğraşan kimse, sekreter, yazıcı; bilgili kişi, noter; muharrir” demektir. Kitâbet işiyle uğraşanlardan kelâmın telifi ve mânanın tertibiyle ilgilenenlere “inşâ kâtibi”, malların tahsili ve sarfedilmeleriyle uğraşanlara ise “emvâl kâtibi” denilir (Kalkaşendî, I, 84-85). Kur’an’da kâtip kelimesi ikisi çoğul olmak üzere altı yerde geçer (el-Bakara 2/282-283; el-Enbiyâ 21/94; el-İnfitâr 82/11). Kâtiplik yazının icadıyla birlikte ortaya çıkmış, zamanla Mezopotamya ve Mısır gibi eski uygarlıklarda en saygın mesleklerden biri haline gelmiştir. İslâm’dan önce, özellikle kendi kabilelerine ait bilgileri yazarak muhafaza eden yerleşik Araplar arasında yazı sanıldığından daha çok kullanılıyor, dinî ve hikemî metinlerin yanında ticarî hesapların yapıldığı belgeler, antlaşma metinleri, önemli konulara dair mektuplar vb. kaleme alınıyordu. Arapça’da kullanılan pek çok kelime kâtiplerin toplumdaki yerinin önemini göstermektedir (Cevâd Ali, VIII, 313-314). İslâm kaynakları, her peygamberin bir kâtibinin bulunduğunu ve Hz. Îsâ’nın havârilerinin aynı zamanda onun kâtipliğini yapmış olduklarını kaydeder (İbn Sa‘d, I, 47; Taberî, II, 273).

Kur’an, kitâbeti zorunlu kılan ve kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmiş, Hz. Peygamber de bilginin yazı ile tesbit ve muhafazasını emrederek vahyin yazıya geçirilmesi başta olmak üzere ahidnâmeler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar ve çeşitli yazışmalar için kâtipler görevlendirmiştir. Kaynaklardaki farklı bilgilere göre bu kâtiplerin sayısı yirmi üç-kırk iki arasında değişmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 200-201). İhtiyaca göre kâtiplerin yabancı dil bilmeleri gerekiyordu; Resûl-i Ekrem, Zeyd b. Sâbit’ten Süryânîce ve İbrânîce öğrenmesini istemişti (İbn Sa‘d, II, 274). Medine anayasası (Medine vesikası), kâtiplerin elinden çıkarak günümüze ulaşan ilk İslâmî dönem

belgelerindendir. Zeyd b. Sâbit hükümdarlara yazılan mektuplarla, Hz. Ali antlaşmalarla, Mugīre b. Şu‘be ortaya çıkan ihtiyaçlarla, Hâlid b. Saîd b. Âs Hz. Peygamber'e arzedilen hususlarla, Abdullah b. Erkam akid ve borçlarla, Muaykīb b. Ebû Fâtıma ganimetlerle ve Huzeyfe b. Yemân zekât işleriyle ilgilenen kâtiplerden bazılarıydı (Mes‘ûdî, s. 282-283). Resûl-i Ekrem'in kâtiplerden birinin yokluğunda yerine görevlendirdiği Hanzale b. Rebî‘ "kâtib" lakabıyla tanınmıştı.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde her halifenin özel bir kâtibi bulunduğu gibi çeşitli görevler için de ayrı kâtipleri vardı. Hz. Ebû Bekir'in, yaptığı istişarelerden sonra özel kâtibi Osman b. Affân'a yerine Hz. Ömer'i bıraktığını açıklayan bir ahidnâme yazdırdığı bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın sır kâtibi Huzeyfe b. Yemân ile Osman b. Huneyf'i haraç kâtibi olarak Sevâd'a göndermiş, onlar da Sâsânî kâtiplerinin uygulamalarından yararlanarak bu bölgeden alınacak vergiyi hesaplamışlardı (Taberî, II, 151-152; Cehşiyârî, s. 5). Hz. Ömer, divan teşkilâtının oluşturulması sırasında Araplar'ın nesebini çok iyi bilen Akīl b. Ebû Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut‘im'i, Medine'de yaşayan müslümanları kabile esasına göre divan defterlerine kaydetmekle görevlendirdi (İbn Sa‘d, III, 224). Onun zamanında divanların kurulması resmî kitâbet alanını genişletti ve kâtiplerin görevleri arasına divan hesaplarının tutulması, askerlerin isim ve maaşlarının yazılması da girdi. Hz. Osman, Mervân b. Hakem'i kâtip tayin etmesi yüzünden eleştirilmiştir. Hz. Ömer ve Osman zamanlarında Medine dışındaki şehirlerde kurulan divanlara da kâtipler gönderilmişti (Halîfe b. Hayyât, s. 112; Cehşiyârî, s. 16, 21). Hz. Ali döneminden itibaren mahkemelerde kâtip görevlendirilmesi zorunlu tutuldu.

Divan kâtipliği, ilk defa Emevî Halifesi Muâviye zamanında Dîvânü'r-resâil adı altında müesseseleştirildi. Edebiyat kabiliyeti bulunan ve devlet mekanizması içerisindeki makamların hiyerarşik düzenini bilen kâtiplerin istihdamı zaman içerisinde eyalet valilikleri tarafından da benimsendi ve kâtiplik önemli bir meslek haline geldi. Divanların Arapça'ya çevrilmesi tedvînin Arap dilinde yapılmasını yaygınlaştırdı ve kâtipliğin önemini destekleyen diğer bir unsur oldu. Emevîler zamanında kâtipler mektup, haraç, ordu, emniyet ve mahkeme kâtipleri olmak üzere en az beş sınıftan teşekkül ediyordu; bunların en nüfuzlusu mektupları kaleme alanlardı.

Divanlarda görev yapan kâtiplerin büyük çoğunluğu o bölgelerin yerlileri arasından seçiliyordu. Ellerine devletin sırları teslim edilen bu görevlilerin aslında yalnız güvenilir kişiler arasından seçilmesi gerekirken (Buhârî, “Aḥkâm”, 17) Emevîler kabilecilik gayretiyle daima akrabalarını seçmişlerdir. İdarî hayatına Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin yanında kâtip olarak başlayan Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh’in başlattığı Kur’an’ın harekelenmesi ve noktalanması işi, Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf zamanında Nasr b. Âsım’ın öncülüğünde kâtiplerden oluşturulan bir heyet tarafından tamamlandı. Endülüs Emevîleri’nde hâciblik makamından sonra gelen kâtiplik müessesesi resmî evrakı yazan kâtibü’r-resâil ile beytülmâlin harcamalarını kaydeden kâtibü’z-zimâm adları altında ikiye ayrılırdı. Kâtibü’l-cehbeze de denilen ve çeşitli birimlerinde çok sayıda kâtibe görev verilen kâtibü’z-zimâmın başkanının müslüman olması şarttı ve rütbesi vezirden daha yüksekti (Makkarî, I, 217). Devlet başkanının dönemin ileri gelen ediplerinden seçilen özel kâtibine “el-kâtibü’l-hâs” unvanı veriliyordu. Dîvân-ı İnşâ kâtipliğinin yanında tuğrakeşlik benzeri olan kuruma ise alâmet kâtipliği deniliyordu (İbn Haldûn, s. 579). VI. (XII.) yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed el-Gāfikī Endülüs’ün en ünlü kâtibi idi ve ülkede “el-kâtib” lakabıyla tanınan ondan başka bir kimse yoktu (Kettânî, I, 22). Doğuda kâtiplik için erkek olmak şartı aranırken Endülüs’te kadınların da görevlendirildiği görülür (İbn Beşküvâl, III, 992-994; İbnü’l-Ebbâr, I, 264; IV, 247, 252).

Emevîler’in oluşturduğu idarî sistemi takip eden Abbâsîler, idarî müesseselerin gelişimine paralel olarak mevcut divanlara yenilerini eklediler. Nitelikli elemanlarla oluşturulan ve onlara çeşitli imkânlar getiren bu divanların her birinde yazışma usulleri farklılaştı ve kâtipler yaptıkları işlere göre haraç, resâil, kadı, ordu, şurta ve maûnet kâtipleri şeklinde sınıflandırıldı (İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, s. 470-471; İbn Abdürabbih, IV, 258-259; daha ayrıntılı bir sınıflandırma için bk. Kudâme b. Ca‘fer, ed-Devâvîn, neşredenin girişi, s. 9-19). Abbâsîler döneminde (750-1258) âdeta kapalı bir sınıf teşkil eden kâtipler, devlet bürokrasisini kendi inhisarları altında tutmayı başararak amelî bilgi ve yetenekleriyle ordu, hâcibler ve ulemâ karşısında üstün bir konuma yükseldiler. Başlangıçta doğrudan halifeye bağlı olan kâtipler vezirlik müessesesinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu makama bağlandılar, bundan dolayı bazı dönemlerde vezirlerle

birlikte tutuklanmışlardır ve mallarına da el konulmuştur (İbn Miskeveyh, I, 62, 239). Abbâsîler döneminde iktidarda etkin olan halife eşlerinin yanı sıra eyalet valileri ve emîrü'l-ümerâ unvanını taşıyanlar da kâtipler istihdam ediyorlardı. Emevî kâtipleri çok basit ve resmî bir üslûp kullanırken Abbâsîler'le birlikte genel eğitim ve edebî zevkteki değişime paralel olarak nesre secinin girmesi yaygınlaştı.

Ortaçağ'daki bütün müslüman ve Türk devletlerinde Dîvân-ı İnşâ'da zamanın en kudretli kâtiplerinin (münşî) görevlendirilmesi bir gelenek halini almıştı. Çok geniş edebî kültüre, Arap ve Fars edebiyatlarıyla İslâm ilimlerinde geniş bilgiye sahip olan bu kâtiplerin önemli bir kısmı Arap ve Fars edebiyatlarının en büyük nesir üstatları arasından seçiliyordu. Başka hükümdarlara yazılan mektupların, fetihnâmelerin, önemli görevler üstlenen devlet adamlarına verilen menşurların, ağır ve süslü bir üslûpla yazılması, özellikle kâtiplik müessesesiyle ilgili bütün geleneklerin oluşmasının tamamlandığı XII. yüzyıldan itibaren bu devletlerde umumi bir gelenek olmuştu.

Fâtımîler'de resmî yazışmalar, Dîvân-ı İnşâ başkanının gözetiminde olan ve rütbe bakımından vezirlerden sonra gelen kâtipler tarafından yürütülürdü. Vezirler tek başlarına devlet işlerini yürütemez hale gelince bürokratik işlerde kendilerine yardımcı olarak kâtipler görevlendirmeye başladılar. Böylece idarî işlerde tecrübe kazanan ve görevlerinde başarılı olan kâtipler vezirlik makamına yükselmişler ve vezir tayin edilmediği zaman onun görevini üstlenmişlerdi. Vakıflara ait işlerle ilgilenen Dîvânü'l-ahbâs'ta sadece müslüman kâtipler görevlendirilir (Kalkaşendî, III, 565-567) ve devlet başkanının mektuplarını yazan kâtibe "sâhibü'l-kalemi'd-dakīk" adı verilirdi (a.g.e., VI, 200).

Türk devletlerinde genellikle dış politikayla ilgili alınan kararları yazan ve yürüten kâtiplerin görevleri bitikçilerle (yazıcı) mühürdar olan damgacılar (tamgacı) tarafından yerine getiriliyordu. Muhtemelen Uygur kâtipleri tarafından Moğol diline sokulmuş olan bitikçi tabiri, Moğol ve Türk devletlerinde idarî ve malî alanda görevlendirilen bütün memurları kapsayan bir anlam kazanmıştır. Oğuzlar el-çi ve habercilere kâtip anlamında da kullanılan "yazığçı" unvanını veriyorlar ve Oğuzlar'dan önce Türkçe yazan kâtiplere "ılımga" deniliyordu (Dîvânü lugāti't-Türk

Tercümesi, I, 143; III, 55). Bitikçi ve ılımga unvanlı kâtiplerin görevlendirildiği Karahanlılar'da küçük yaşlarda devlet teşkilâtına yerleştirilerek yetiştirilen kişilerden yazısı güzel, anlayışı ve zekâsı keskin olanlar bitikçi olarak istihdam edilirler, hâkanların yazışmalarını Türkçe yazan kâtipler ise ılımga unvanını alırlardı. Yûsuf Hâs Hâcib ılımga terimini sır kâtibine karşılık olarak kullanır ve resmî yazışmaları kaleme alan kâtiplere "bitigci ılımga" adını verir (Kutadgu Bilig, s. 293, 300).

Sâsânîler ile Fars ve Hint kültür muhitindeki bazı İslâm devletlerinde kâtip ve münşî karşılığı "debîr" terimi kullanılmıştır. Gazneli ve Selçuklular'da debîrlerin en iyileri sarayda görev alır, diğerleri ise eyaletlere gönderilirdi. Selçuklular'da yazışmalar Dîvânü'r-resâil ve'l-inşâ'da görevli kâtipler tarafından yapılırdı. Selçuklu vezirlerinin önemli bir bölümü Abbâsî vezirleri gibi divanların çeşitli basamaklarında görev alan kâtiplerden seçilmişti. Dönemin edebî ve fikrî hayatının temsilcileri arasından seçilen kâtipler, merkez ve eyalet divanlarının yanında vezirlere bağlı olarak da görevlendirilirdi.

I. Alâeddin Keykubad zamanında divanlarda sayıları yirmi dörde kadar ulaşan inşâ ve emvâl kâtipleri görev yapıyor ve başkanlarına melikü'l-küttâb adı veriliyordu (İbn Bîbî, I, 220). Divanda alınan kararlar, müslüman ve hıristiyan devletlerle ilişkiler ve tâbi devletlere ait topraklarda yaşayan çeşitli unsurların hükümetle alâkalarının tanzimi için Farsça dışındaki dilleri bilen kâtipler görevlendiriliyordu. Zaman içerisinde sayıları artarak bütçeye yük olan kâtiplerin sayıları azaltıldı (İbn Bîbî, II, 134-135; Aksarâyî, s. 121, 144-145). Dîvân-ı A'lâ'nın üyelerinden olan pervane ile Selçuklu prenslerinin emrine kâtipler verilir (Aksarâyî, s. 177), kadı huzurunda yapılan akidler kâtipler tarafından sicillere geçirilirdi.

Memlükler'de Dîvân-ı İnşâ'da görev yapan kâtiplere kâtibü'd-dest (kâtibü'd-derc) adı verilirdi. VIII. (XIV.) yüzyılda kâtibü's-sır unvanlı kâtip Dîvân-ı İnşâ'nın başkanı olmuştur. el-Memâlîkü's-sultâniyye denilen memlüklerin işleriyle ilgilenen Dîvânü'l-ceyş'te görev yapan kâtiplere kâtibü'l-memâlik tabir edilirdi. Daha sonra Dîvânü'l-ceyş'ten ayrılan Dîvânü'l-müfred'de görev alan kâtiplere kâtibü'l-müfred adı verilmiştir. Nâibü'l-kâfilin sır kâtibi ve askerî divan kâtipleri dışındaki bütün kâtipler hakkında hükümdarın görüşünü almadan tasarruf yetkisi vardı. Memlükler

döneminde kadıların emrinde görev yapan kâtiplere kâtibü'l-kādî denirdi.

Moğollar'da imparatorun altın damgasını taşıyan kâtibe "uluğ bitikçi" (büyük kâtip) adı verilirdi ve göçebe bir devlet görünümünde olan Altın Orda Hanlığı'nda yazışmalar divan bitikçileri tarafından yapılırdı. Uluğ bitikçi veya bitikçi emîri denilen defterdarlar da kurultaya katılan memurlar arasında yer alırdı. İlhanlılar'da resmî evrak ve kanunlar reîsü'l-küttâb tarafından bitikçilere hazırlatılır ve divanlarda çeşitli lisanlara vâkıf nitelikli kâtipler görevlendirilirdi (Aksarâyî, s. 245). Arazi kayıtları için eyaletlere gönderilen bitikçilerin yanı sıra her eyalete divanı temsil eden kâtipler tayin edilmişti. Timurlular'da Türkler ve Türkleşmiş Moğollar'ın işlerine bakan divanın kâtiplerine "bahşı" veya "nüvîsendegân-i Türk" adı veriliyordu. Bitikçi ve ılımga unvanlı kâtiplerin görev yaptığı damgacının başkanlığındaki divanda ise iç ve dış yazışmalar yürütülürdü. İlhanlılar'dan sonra Irak ve İran'da hüküm süren Celâyirliler, Muzafferîler ve Serbedârîler devrinde de askerî bürokraside Türkçe ve Moğolca bilen kâtipler çalıştırıldı; kendilerini Farsça konuşan kâtiplerden ayırmak amacıyla bunlara bitikçi adı verilirdi. Askerî idaredeki en önemli kâtibe bitikçi-yi ahkâm-ı Moğolî (kâtib-i Moğolînüvis) denilirdi. Ülkenin hazinesinden sorumlu olan müstevfî'l-memâlik emrindeki kâtipler bitikçiyân arasında sayılmazdı. Dârü'l-inşânın başındaki münşi'l-memâlik emrinde ise münşîler ve muharrirler olmak üzere iki sınıf kâtip görev yapardı. Safevîler devrinde de resmî yazışmaların yürütüldüğü dairenin başındaki münşi'l-memâlik ve defterhânenin başındaki müstevfî'l-memâlik emrinde çeşitli unvanlarla anılan kâtipler bulunurdu.

İbn Haldûn'a göre kâtiplik düzgün bir medeniyet ve kültür seviyesine ulaşmamış, gelişmiş güzel sanatlara sahip olmamış, bedevîliğin hâkim olduğu devletler için söz konusu olmamıştır. Ona göre İslâm devletlerinde bu kuruma duyulan ihtiyacı pekiştiren husus durumu ve maksadı ifade etmede belâgata önem verilmesidir (Mukaddime, s. 246-247). Ortaçağ siyaset düşüncesi alanında yazılan eserlerde memleketlerin kılıçla alınıp kalemle yönetildiği sık sık vurgulanır (Yûsuf Has Hâcib,

s. 200; İbnü'l-İmâd, IV, 327). Bundan dolayı İslâm devletlerinde kâtiplik bir sanat ve meslek, kitâbet ise bir fen sayılmıştır (Hasan b. Abdülmün'im el-Hûî, s. 1; Kalkaşendî, I, 34). Divanlarda görevlendirilebilmeleri için

kendilerinde hukuken adalet ve yeterlilik aranan kâtiplerin yüksek tabakaya mensup, nüfuz sahibi, yazışmalarda kullanılan ifade ve imalarla nelerin kastedildiğini kavrayacak, saray protokolünü bilen, devlet başkanıyla bir arada bulunmanın gerektirdiği vasıflara sahip, toplantılarda ilmî ve fikrî tartışmalara katılacak kadar bilgili ve güzel konuşanlar arasından seçilmesine dikkat ediliyordu (İbnü'l-Esîr, XII, 159, 171; İbn Haldûn, s. 247). Abbâsî Halifesi Me'mûn Horasan'dan Irak'a geldiği zaman divanlardaki kâtiplerin büyük bir kısmını beraberinde getirdiği Horasanlılar'la değiştirmişti. Kitâbet işinde bilgisi olmayan yeni görevliler işleri aksatınca bunların yanına işsiz kalan kâtipler verilerek aksaklık giderilmişti. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Aḫlâḳu'l-vezîreyn adlı eserinde, vezirliğe atlama taşı olan kitâbet müessesesinde görevli kâtipleri nitelikleri ve ortaya çıkardıkları metin bakımından yedi kısma ayırarak, onlardan bir kısmının bürokrasi içerisinde yazı yazmaktan başka özellikleri olmadığını ortaya koymaktadır (s. 93-94).

Fethedilen Suriye, Mısır ve Irak'ta görev alan kâtiplerin önemli bir kısmı gayri müslim ve yerli unsurlardan oluşuyordu. Bürokraside gayri müslim istihdamının yaygınlaşmasından rahatsız olan Hz. Ömer valilerinden gayri müslim kâtip edinmemelerini istemişse de (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 165-166) bu isteğin genel kabul görmediği, gerek zamanında ve gerekse ondan sonraki dönemlerde gayri müslim kâtipler istihdam edilmesinden anlaşılmaktadır (Öztürk, s. 397-407). X. yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin Şam divanında görevli kâtiplerden müslüman olanına hiç rastlamadığını kaydetmesi (Makdisî, s. 183), kurumun çoğu hıristiyan olmak üzere gayri müslim unsurlar tarafından devam ettirildiğinin işaretidir. Uygulamalarından ve kimliklerinden rahatsızlık duyulan kâtiplerden şikâyetler olduğu gibi (İbnü'l-Esîr, VII, 495) onların çeşitli şekillerde cezalandırıldıkları da oluyordu. Gayri müslim kâtiplerden Müslümanlığı kabul ederek vazifelerine devam edenler bulunuyordu. Nitekim 484'te (1091), zimmîlerin gayri müslim olduklarını gösteren alâmet takmaları emredilince Bağdat'ta zimmî kâtiplerden bazıları müslüman olmuştu (a.g.e., X, 186-187). Doğu'da Anadolu Selçukluları ile çağdaş olan müslüman-Türk devletlerinde işlerinin uzmanı ve düzenli orduda yer almayan yerliler kâtip olarak görevlendirilirdi.

Abbâsîler döneminde divanlarda çalışan kâtipler makamları ve yaptıkları

işlere göre 10-150 dinar ile 10-40 dirhem arasında değişen miktarlarda aylık maaş alıyorlardı. Fâtımîler zamanında Dîvân-ı İnşâ başkanına 120-150 dinar, emrindeki kâtiplere ise 30-70 dinar ödeniyordu. III. (IX.) yüzyılda mektuplara müstakil olarak cevap verebilecek yetenekte olan kâtiplere ortalama 40 dinar aylık verilmekteydi. Memlükler zamanında sağlık problemleri sebebiyle görevini yapamayan Muhammed b. Ubeydullah adlı kâtibin maaşıyla emekli edilmesi (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 71) ve Anadolu Selçukluları zamanında maaşlarını almakta zorluk çeken kâtiplerin işlerini yavaşlatmaları (Aksarâyî, s. 145) gibi haberler istisnaî olmalıdır. Kâtiplerin takip ettikleri evrak karşılığında para aldıkları (İbn Miskeveyh, V, 344) veya gayri meşrû yollardan gelir elde ettiklerine dair haberler de vardır (Yâkūt, XVI, 73). İşlerini iyi yürütmeyen ve evraklarda sahtecilik yapan kâtiplerin mahkeme sonunda hapsedildikleri veya meşrû yollardan elde etmediklerine hükmedilen mallarına el konulduğu da kaydedilir (Taberî, IX, 125). Kâtiplerin yazısını taklit etmekte mâhir olanların faaliyetlerini önleyebilmek için elleri mühürleniyordu (İbnü'l-Esîr, IX, 17).

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ehl-i seyf ile kâtipler arasında belirgin bir sosyal farklılık yoktu. Zaman içerisinde sosyal ve ekonomik sebeplere dayalı olarak her iki kesim arasındaki mesafe arttı ve kâtipler ehl-i seyf ile hâkim aile çevresinin yanında şehirli bir grup meydana getirdiler. Reâyânın üzerinde sayılan ve Ortaçağ'da kurulan bütün müslüman-Türk devletlerinde görülen bu kesimin oluşmasında, aralarında kadınların da bulunduğu (Yâkūt, XVI, 169-174; Makkarî, IV, 283) bürokraside görev almayan kitâbet ehlinin (müellifler) önemli rolü vardır. Çeşitli ekollere bağlı olarak (Yâkūt, XVI, 59, 73, 215; İbnü'l-Esîr, XII, 405) ürün veren kâtiplerin yazıları üslûp ve şekil bakımından farklılıklar gösterirdi (İbnü'l-Esîr, X, 377-378).

Bürokraside görevli her kesim gibi -askerî divandakiler ayrı olmak üzere- kâtiplerin özel kıyafetleri vardı (Câhiz, III, 114; Hatîb, XIII, 254). Kâtipler her zaman ulemâ ve fukahadan farklı konumda tutulmuş ve onların giydiği taylasanı giymelerine izin verilmemiştir. Halifeler de ulemâdan birini vezir seçmemişlerdi; çünkü bu, ülkede aynı işi yapabilecek yetenekte bir kâtip olmadığı anlamına gelirdi. Kâtipler "derraa" denilen elbise giyerlerdi. Memlükler döneminde ise kâtiplerin tek tip kıyafet giymeleri veya kıyafetlerinin üzerine bir alâmet koymaları gelenek olmuştu (İbn

Tağriberdî, XV, 451; XVI, 340). Memlükler'de, Sâsânîler ve Bizans'ta mevcut olan birtakım hukukî semboller gibi kâtiplerin bulundukları makama göre sembolleri vardı ve bir üst makama tayini yapılınca eski armasına yeni görevinin işareti eklenirdi. Halifenin onayından sonra yazdıkları metni mühürleyen kâtiplerin resmî yazışmalarda kullandıkları kendilerine ait mühürleri vardı ve metnin başına veya sonuna kendilerine ait bir alâmet koyarlardı. Kâtip devlet başkanının yakınına oturarak ona sunulan dilekçelerin üzerine, devlet başkanının o konuda söylemiş olduğu sözleri en veciz ve anlaşılır bir tarzda not eder ve hazırladığı bir sûretini dilekçe sahibine verirdi (bk. TEVKœ').

Hükümdarlar nezdinde resmî devlet evrakını kaleme almak ve siyasî yazışmaları sürdürmek gibi görevleri dolayısıyla kâtiplerin edebî nesrin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Bürokratik işlemlerin kusursuz biçimde yerine getirilebilmesi iyi bir edebiyat bilgisi ve sanatkârane bir üslûp gerektiriyordu. Bürokrasi içerisinde erbâbü'l-kalem adı verilen ve devlet için erbâbü's-seyf kadar muteber olan kâtiplerin kitâbet müessesesinin gelişimine paralel biçimde belli bir standart yakalayabilmeleri için resmî yazışma, muhasebe ve defter tutma usullerini öğreten eserler kaleme alınmıştır. Arap edebiyatının inşâ türüne dahil olan bu eserler, divan kâtipleri için resmî ve özel yazışmalarda örnek alınmak üzere derlenmiş metinlerden teşekkül eden münşeat mecmuaları ile divan kâtiplerinin görev yaparken üslûp ve konu açısından kendilerine yardımcı olmak için meydana getirilen metinler olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Adları farklı olsa da unvanlarında "kâtip, küttâb, kitâbe, inşâ, sınâa, teressül" gibi kelimeler bulunan eserlerin çoğu kâtipler ve görev alanlarıyla ilgilidir. Emevî Halifesi II. Mervân'ın kâtibi olan Abdülhamîd el-Kâtib'in Risâle ile'l-küttâb adlı eseriyle başlayan bu gelenek kitâbet sanatının geliştiği, kâtiplere

ihtiyacın fazlalaştığı ve istihdam alanlarının genişlediği dönemlerde artarak devam etmiştir. Abbâsî devlet teşkilâtına ait önemli kaynaklardan olan Cehşiyârî'nin el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb'ında kâtiplerin çalışmalarıyla ilgili pratik bilgiler vardır. Hafsî Sultanı Ebû Zekeriyyâ tarafından kâtiplikten azledilen İbnü'l-Ebbâr, sultanın affına mazhar olabilmek için İslâm dünyasının doğu ve batısında görev yapıp azledildikten sonra affedilen yetmiş beş kâtibin biyografisini anlatan İʿtâbü'l-küttâb adlı eserini kaleme

almıştır. Devlet kademelerinde önemli görevlere gelecek kimselerin çeşitli yönlerden yetiştirilmesi için yazılan İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'inde, kâtiplik müessesesinin oluşumunda Abbâsîler başta olmak üzere Ortaçağ boyunca kurulan devletlerde izleri görülen Sâsânî etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Emevîler'le başlayan ve Abbâsîler'le birlikte en üst seviyeye ulaşan bu türün öncülüğünü yapan kâtipler, kendilerinden önceki meslektaşları ve özellikle de etkilendikleri Sâsânîler zamanından farklılaşmış özgün bir gelenek oluşturdular ve kitâbeti üst emir tarafından imlâ ettirilen bir metin olmaktan çıkardılar (Hodgson, I, 444-445; İhsan Abbas, s. 132). Kalkaşendî'nin Memlük inşâ divanındaki resmî yazışma tekniklerini ayrıntılı biçimde anlattığı Ṣubḥu'l-aʿşâ adlı eseri, Suriye ve Mısır'ın bürokratik yapısı ve kâtiplerin çalışma tarzları hakkında bilgi vermesinin yanında kâtiplik müessesesinin ulaşmış olduğu seviyeyi göstermesi bakımından da önemlidir.

Farsça'nın Sâmânîler ve Gazneliler'in hâkimiyetleriyle birlikte devlet ve ilim dili olarak öne çıkması ve Selçuklular'la Hârizmşahlar zamanında resmî devlet dili olması kitâbet geleneğinin farklı bir veçhesini ortaya çıkarmıştır. Kâtiplerin edebî kudretlerini göstermek ve bunun taklit edilmesi amacıyla yazmış oldukları metinlerle önemli kâtiplerin kaleminden çıkan resmî ve hususi yazışmaların bir kısmı münşeat mecmualarında bir araya getirilmiştir. Gerçekleştirilen faaliyetler, Abdülhamîd el-Kâtib'le başlayan geleneğin Farsça'daki devamı niteliğindedir ve Pehlevî dilinin Arap edebiyatına uyarlanmasıdır (Hodgson, I, 450). Hârizmşahlı Alâeddin Tekiş zamanında kâtiplik yapan Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî'nin et-Tevessül ile't-teressül'ü ile Celâyirliler devrinde Muhammed b. Hindûşah tarafından kaleme alınan Destûrü'l-kâtib fî taʿyîni'l-merâtib adlı eserler bu türlü münşeatların en mükemmel örneklerindendir. Kitâbet alanındaki gelişmeler kâtiplere idarî mekanizmalara müdahale etme imkânı vermiş ve Abbâsîler'le birlikte hâkimiyete katılma alanı daha da genişlemiştir. Bu gelişmenin diğer bir sonucu da siyasî tarih yazımının saray ve divanlarda görevli memurların eline geçmesidir. Resmî arşivlerden yararlanma imkânları olan ve üst makamlara rapor veriyormuşçasına yazan tecrübeli kâtipler için devam eden tarihi derlemek kolay ve yeteneklerine uygun bir görevdi (Gibb, s. 120).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 143; III, 55; Lisânü'l-ʿArab, "ktb" md.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 47; II, 274; III, 224; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 63, 82, 112, 133, 151; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 287; II, 36; III, 114; ayrıca bk. İndeks; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 690-695; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 151-152, 273; VI, 179-186, 414-415; IX, 125; X, 28, 40, 71, 107; ayrıca bk. İndeks; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî, Beyrut 1984, s. 470-471; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1987, IV, 239-331; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 5, 16, 19, 21, 38-40, 67, 73-79; Nehhâs, Ṣınâʿatü'l-küttâb (nşr. Bedr Ahmed Dayf), Beyrut 1990; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), tür.yer.; a.mlf., ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe (nşr. Mustafa el-Hıyârî), Amman 1986, neşredenin girişi, s. 9-19; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 282-283; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 193, 198, 338; ayrıca bk. tür.yer.; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 183; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtiḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1342/1923, s. 36-50; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Aḫlâḳu'l-vezîreyn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Dımaşk 1385/1965, s. 93-94; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 20, 43-44, 62, 93, 106-107, 149, 166, 239; II, 18, 29, 88, 170, 237, 240-241, 257-259, 266, 276; V, 344; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 254; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, s. 184, 200-202, 205, 292-293, 300; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 199, 208, 222, 281; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, Şerḥu Edebi'l-kâtib, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî); Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 7-42; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî - Muhammed Muîn), Tahran 1334, s. 45-59; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 459, 701, 742; III, 992-994; Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962; Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1411/1991, s. 61-69, 297-306; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 21; V, 167; VI, 82-87, 171-173; XV, 97-98, 139; XVI, 59, 73, 169-174, 215; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 495; IX, 8-9, 17, 251-252, 472, 500-501; X, 186-187, 377-378; XI, 297, 461; XII, 159, 171, 405; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-

Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîḳati'l-inşâ (nşr. Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh), İskenderiye 1410/1900; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 109-112; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla (nşr. Abdüsselîm el-Herrâs), Beyrut 1995, I, 264; IV, 247, 252; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 134-135; ayrıca bk. tür.yer.; Hasan b. Abdülmün'im el-Hûî, Ġunyetü'l-kâtib ve münyetü'ṭ-ṭâlib (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963, s. 1-14; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 71; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 26, 69-70, 121, 144-145, 177, 183-184, 218, 245; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 1-61; IX, 1 vd.; Mûsâ b. Hasan el-Mevsılî, el-Bürdü'l-müveşşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ (nşr. Afâf Seyyid Sabra), Beyrut 1410/1990, s. 74-307; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 30, 52; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964, s. 57, 77-79, 419; ayrıca bk. İndeks; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1984, s. 238, 246-251, 579; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 34, 84-85, 127, 173; III, 565-567; IV, 17-19; VI, 200; VIII, 183; XII, 445; XIV, 424; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 98, 305, 327, 401; II, 42, 225-227, 497; ayrıca bk. İndeks; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1995, s. 165-166, 169; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XV, 451; XVI, 340; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 217; IV, 283; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 327; ayrıca bk. tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 313-314; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, I-II, bk. İndeks; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate, A Study of Civil Administration: 1055-1194, Cambridge 1973, tür.yer.; Abdülazîz er-Rifâî, Min ʿAbdülḥamîd el-Kâtib ile'l-küttâb ve'l-muvaẓẓafîn, Tâif 1393/1973; M. G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago 1974, I, 444-445, 450-452, 460, 465-468; II, 117, 121, 128, 155, 467; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, tür.yer.; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 93, 120; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar, Ankara 1988, tür.yer.; İhsan Abbas, ʿAbdülḥamîd b. Yaḥyâ el-Kâtib, Amman 1988, s. 21-188; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), bk. İndeks; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar, Ankara 1997, s. 28-38; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Hıristiyanlar, İstanbul 1998, s. 397-407; M. A. M. Khan, "The Literary and Social Role of the Arab Amanuenses During the Middle Ages", IC, XXVI (1952), s. 180-203; Momin

Mohiuddin, “The Development of Muslim Chancellery and Secretarial Art in Persia and Central Asia”, Bulletin of the Institute of Islamic Studies, IV, Aligarh 1960, s. 46-69; S. Kortantamer, “Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi”, TİD, II (1984), s. 27-45; Rıdvân es-Seyyid, “el-Kâtib ve’s-Sulṭân: Dirâsetün fî nüşûʾi kâtibi’d-dîvân fi’d-devleti’l-İslâmiyye”, el-İctihâd, I/4, Beyrut 1989, s. 13-51; M. Meouak, “Histoire de la kitābe et des kuttābs en al-Andulus umayyade”, Orientalia Suecana, XLI-XLII, Uppsala 1992-93, s. 166-180; Nuray Yıldız, “Eskiçağ Kültür Tarihinde Kâtip”, TED, sy. 16 (1998), s. 1-19; F. Krenkow, “Kâtib”, İA, VI, 431-432; R. Sellheim - D. Sourdel, “Kātib”, EI² (İng.), IV, 754-757; B. Fragner, “Kātib (in Persia)”, a.e., IV, 757-758; Riazul Islam, “Kātib (in India)”, a.e., IV, 758-760.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar’da kâtip zümresinin varlığına dair ilk bilgiler Orhan Bey zamanına kadar iner. Bu dönemden kalmış az sayıdaki belge, kitâbet usullerini iyi bilen bir kâtip zümresiyle bunları örgütleyen merkezî bir dairenin olduğunu ortaya koymaktadır. XIV. yüzyılın ilk yarısında İlhanlı malî bürokrasisine dair eserlerin Bursa’da istinsah edilmiş nüshalarına rastlanması da bunu doğrular. Osmanlılar kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerindeki kâtiplik geleneğini sürdürmüşlerdir. Kâtip sınıfının organizasyonunda özellikle İlhanlı ve Anadolu Selçukluları’ndan etkilenmiştir.

Klasik dönemde Osmanlı merkez bürokrasisinde kâtipler Dîvân-ı Hümâyun, defterdarlık ve defterhâneden oluşan üç ana dairede çalışmaktaydılar. Bürokratik işlemlerin çoğalması sonucunda daha önce Dîvân-ı Hümâyun ve defterdarlığa bağlı olarak bir kâtip tarafından yapılan işler zaman içerisinde ortaya çıkan birçok alt büroda yapılmaya başlandı. Maliye daireleri bürokrasinin diğer yerlerine göre daha gelişmiş bir yapıya

sahipti. Burada çalışan kâtipler XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren "halife" diye anıldı ve kendi aralarında bir iç hiyerarşi ve terfi mekanizması gelişti. Başmuhasebe, küçük evkaf vb. maliye dairelerinde kâtipler birinci, ikinci, üçüncü ... halife şeklinde sıralandı. Bir üst sıradaki kâtip öldüğünde veya başka bir sebeple görevinden ayrıldığında yerine altındaki halife tayin edilirdi. XVII. yüzyılın ortalarında teşekkül eden Bâbıâli'de yeni bir bürokratik örgütlenme ortaya çıktı. Daha önce maiyetinde pek az kâtibin bulunduğu sadâret kethüdâlığı, mektupçuluk gibi memuriyetler oldukça önem kazanarak birçok halifenin çalıştığı birer büro haline geldi. Maliye dairelerinde olduğu gibi, Bâbıâli kalemlerinde çalışan Dîvân-ı Hümâyun dışındaki kâtipler de halife diye adlandırıldı.

Askerî ve dinî müesseselerde de önemli sayılabilecek miktarda kâtip çalışmaktaydı. Yeniçeri ve kapıkulu sipahileri içerisinde bunların tayin, azil, maaş ödemesi gibi işlerini yapan, kayıtlarını tutan kâtipler vardı. Şeyhülislâm ve kazaskerlerin divanlarında bulunan kâtipler de bu makamların yazışmalarını gerçekleştirirdi. Osmanlı taşra bürokrasisi merkezdekine paralel bir biçimde örgütlenmişti. Beylerbeyi divanlarında çalışan kâtipler, gerek eyalet içerisindeki gerekse merkezle olan yazışmaları gerçekleştirmekteydiler. Sınır eyaletlerinde ise o bölgenin dillerini bilen kişiler kâtip olarak çalışıyordu. Bunlar ayrıca komşu devletlerle eyaletin yazışmalarını da yapmaktaydılar.

Nezâretler öncesi klasik Osmanlı bürokrasisindeki daireler aynı zamanda kendi memurunu yetiştiren birer mektep durumundaydı. Küçük yaşlarda (sekiz on yaşlarında) yetenekli çocuklar kalemlere şâkird (çırak) olarak alınır ve burada dairenin kıdemli kâtiplerinden birinin yanına verilerek ondan kitâbet, inşâ, yazı çeşitleri, hesap ve defter tutma usullerini öğrenirlerdi. Şâkirdlere iyice ustalaşana kadar yazı yazdırılmaz, bunlar defter ve evrakları getirip götürme işlerini yaparlardı. Yazı yazabilecek seviyeye gelen şâkirde yazdığı tezkirelerde, hükümlerde ve çıkardığı kayıtlarda kulanılmak üzere bir mahlas verilirdi. Böyle bir seviyeye gelmiş şâkird kadro bulduğu takdirde kâtip olurdu. Tanzimat döneminde kalemlerin içerisinden kâtip yetiştirilmesinden vazgeçilip memurların eğitimi için Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-ı Edebiyye adlı okullar açıldı.

Osmanlı bürokrasisinde hizmet eden kâtiplerin çoğunluğu Türk kökenli idi. Dîvân-ı Hümâyun, defterhâne, defterdarlık gibi dairelerde görev yapan kâtiplerin önemli bir kısmı şâkirdlikten yetişmeydi ve kalemlerin kendi içerisindeki personelin çocukları veya akrabalarıydı. Ayrıca dairelerin dışından sipahi oğlanları cemaati, beylerbeyi ve vezir gibi çeşitli devlet görevlilerinin adamları ve çocuklarıyla taşra bürokrasisinden yetişen kâtiplerin de merkez bürokrasisinde kâtip olabildikleri anlaşılmaktadır. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren dışarıdan Dîvân-ı Hümâyun ve defterhâne kâtipliğine geçenlerin oranı XVI. yüzyıla göre oldukça azalmıştır. Bunun sebebi merkez bürokrasisinin gelişmesi ve oturmuş yapısıdır. Defterhâne, divan ve maliye gibi dairelerin kâtipliği zamanla babadan oğula geçen bir meslek haline gelmiştir. Bir kâtibin üç dört oğlunun dahi babalarının görev yaptığı yerde çalıştığı görülmektedir (TK, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 1330, s. 92-96). Kâtipler, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar genellikle medrese eğitimi almış kişilerden olurken bu yıllardan itibaren büroların gelişmesiyle bunlar kendi personelini yetiştirmeye başlamış, medrese kökenli kâtiplerin sayısı azalmıştır. Kâtiplerin bürolara alınması için kalem âmirinin veya başka bir devlet görevlisinin arz sunması yahut şahsın kendisinin arzuhal vermesi gerekiyordu. Kalem âmiri veya başka bir devlet görevlisinin himayesi bir kişinin kaleme kâtip olarak alınmasında önemli bir etken olmuştur.

Osmanlı bürokrasisindeki işlerin yürütülmesinde en önemli rol kâtiplerindi. Devlet yazışmaları bunların elinden çıktığı ve devletin her türlü sırrına vâkıf oldukları için kâtiplik mesleğine büyük önem verilirdi. Yavuz Sultan Selim zamanında, çavuşlarla kâtiplerin arasında teşrifatta kimin önde olacağı konusundaki bir meselede padişah, kâtiplerin “esrâr-ı saltanat” olması hasebiyle daha önde gelmesi gerektiği yönünde karar vermiştir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 86).

Merkeze gelen arz, arzuhal, mazhar türü belgelerin üzerine ilgili defterlerden kayıt çıkarmak (derkenar), ferman, berat, tezkire türü belgeleri hazırlamak gibi işler çoğunlukla kâtipler tarafından gerçekleştiriliyordu. Çıkarılan kayıtlarla hazırlanan evrakın doğru olup olmadığının kontrolü de genellikle kıdemli kâtipler tarafından

yapılırdı. Dairelerde yazılmış olan yazıların sûretlerinin ilgili defterlere kaydı, başka kalemlere verilecek ilmühaberlerin yazılması, kalemlere mahsus defterlerin tutulması, bazı defterlerin hazırlanması, sûretlerinin çıkarılması, defterlerden sûret ihracı gibi işlemler ve bunlarla ilgili kontroller yine kâtiplerin görevleri içindeydi. Çeşitli dairelerde yazışmaları müsvedde olarak hazırlayan kâtipler bulunur ve bunlar "müsevvid" adıyla anılırdı. Ayrıca müsvedde evrakı temize çekenlere mübeyyiz (beyaza çeken) denirdi. Klasik dönemde Dîvân-ı Hümâyun kayıtlarının bazı özel durumlarda bizzat reîsülküttâb tarafından tesvîd edildiği, daha sonra temize çekildiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda müsevvidlik bazı resmî dairelerde özel bir kalem haline gelmiştir. Meselâ fetva kaleminde müsevvidlik ayrı bir şube durumundaydı.

Osmanlı merkez teşkilâtının çeşitli bürolarında çalışan kâtipler seferlere katılarak kendi daireleriyle ilgili işleri yürütürlerdi. Sefer sırasında dairelerinin defterlerinin korunması ve nakli işlemi onların sorumluluğundaydı. Seferler esnasında bir kısım kâtipler de merkezde kalarak buradaki kendi kalemlerine mahsus işlerle ilgilenirlerdi. XVII. yüzyıl başlarında merkezdeki işlerini yürütmek üzere Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne kırk kişilik, defterhâneye ise on beş kişilik kıdemli kâtip kadrosu tahsis edilmiştir. Kırklı ve on beşli kâtip adı verilen bu kişilerin dışındaki bütün divan ve defterhâne kâtiplerinin seferde bulunması gerekmekteydi. Yapılan yoklamalarda seferde mevcut bulunmayan kâtiplerin ellerindeki timar veya ulûfe gibi gelir kaynakları alınırdı.

Kâtipler kendi bürolarındaki çalışmalarının yanı sıra başka işlerle de görevlendirilmiştir. Eyaletlerin tahririnin yapılması için birçok Dîvân-ı Hümâyun ve defterhâne kâtibi istihdam edilmiştir. Ayrıca cizye, avârız gibi vergilerin toplanması, bazı devlet adamlarının terekelerinin tesbiti gibi görevleri de yerine getirmekteydiler. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren taşrada çıkan hukukî ve idarî çeşitli meselelerin denetlenmesinde Bâbıâli'deki kâtipler mübâşir olarak vazife yapmıştır. Merkez kâtipleri ayrıca bilhassa seferler sırasında vezirler ve beylerbeyilerin yanında hizmet etmişlerdir.

Kâtiplerin görev süreleri oldukça uzundur. Çok gerekmedikçe emekli olmadıkları, ağır hasta veya iyice yaşlanmadan görevi bırakmadıkları

görülmektedir (BA, KK, nr. 257, s. 5, 14, 64). Elli yıldan fazla çalışan kâtiplere rastlandığı gibi (BA, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 567, s. 434) doksan yaşını geçtiği halde kâtiplik yapanlar da vardı (BA, A. RSK, nr. 1474, s. 25). Kâtipler, başka bir göreve geçmedikleri veya emekli olmadıkları takdirde dairelerinde ölene kadar çalışırlardı. Çeşitli dairelerde emekli olma oranının % 10'un altında kalması bu bakımdan dikkat çekicidir. Kâtiplerin görevlerinden başkası lehine feragat etmesi de sık rastlanılan bir husustur. Bilhassa yaşlandıkları zaman kendi çocuklarının lehine kadrolarından feragat etmekteydiler.

Osmanlı bürokrasisinde çalışan kâtipler işe sabah namazından sonra gelmeye başlarlardı. Birçok defa işe geç gelinip erken gidilmesinin önlenmesi için emir çıkarılması kâtiplerin zaman zaman mesai saatlerine uymadıkları ve görevlerini aksattıklarını düşündürmektedir. 27 Nisan 1777'de defterdar dairesine gelen Sadrazam Darendeli Mehmed Paşa mevkufat kesedârından başka kimseyi göremeyince kâtiplerin ezânî saat 1'de kaleme gelip 10-10.30'da gitmeleri için emir çıkarmıştır. Yine 18 Nisan 1789 tarihli bir hükümde kâtiplerin ezânî saatle yarımda gelip 11'den önce gitmemeleri emredilmiştir. Tarihsiz bir telhiste ise Defterdar Kapısı kâtiplerinin ezânî saatle 2-3'te gelip 10.30-11'de gitmeleri istenmektedir (BA, MD, nr. CXC, s. 1; BA, Ali Emîrî, Abdülhamid I, nr. 387, 813; Cevdet, II, 80-81). Bu duruma göre kâtiplerin mesaileri yaklaşık dokuz on saat sürmekte ve mesai saatlerinin başlangıç ve bitişleri de mevsime göre değişmekteydi. Kâtiplerin haftanın hangi günlerinde çalışıp hangi günlerinde tatil yaptıkları ise tam olarak tesbit edilememektedir. Muhtemelen bu durum Dîvân-ı Hümâyun ve Bâb-ı Âsafî'nin çalışma günlerine göre ayarlanmıştır. 30 Kasım 1774 tarihinde çıkarılan bir emirde pazartesi ve perşembe günleri kalemlerin tatil olduğu belirtilmektedir (TSMA, nr. E 5381).

Kâtipler çalıştıkları yerlere kendilerine mahsus kıyafetle, kâtibî sarık ve kavukla gelmek zorundaydılar. Bu kıyafetle kaleme gelmemeleri, iş sahiplerinin kâtipleri başkalarından ayırt edememelerine ve orada bulunan diğer kişiler tarafından dolandırılmalarına sebep olmaktaydı. Bu yüzden Ekim 1719'da kâtiplerin kendilerine mahsus kâtibî sarık ve kavukla kaleme gelmeleri, başka çeşit sarık sarmamaları emredilmiştir (BA, MD, nr. CXXIX, s. 130).

Bazı kâtipler çeşitli suistimallere karışmışlardır. Sahte evrak hazırlayanlar olduğu gibi kalemlerde işi olan kimselerden fazla para almak için işleri geciktirenlere de rastlanmaktadır. Suistimal yapan kâtipler tesbit edildiğinde işten çıkarma, sürgün, küreğe koyma, el kesme ve idam gibi cezalara çarptırılmışlardır (Selânikî, I, 227).

Osmanlı merkez teşkilâtında çalışan kâtiplerin sayısı tam olarak tesbit edilememektedir. Kâtipler, devlet tarafından bir ödeme (ulûfe, sâlyâne, tayinat) yapıldığında veya timar tasarruf ettiklerinde arşiv kayıtlarında toplu olarak zikredilmektedir. Fakat ulûfe ve timar tasarruf etmeyen çok miktarda kâtip de Dîvân-ı Hümâyun, defterhâne ve maliye gibi dairelerde çalışmaktaydı. Ayrıca buralara başka bir görevden geçmiş olanların bir kısmı eski görevlerindeki (sipahi oğlanları cemaati gibi) maaşlarını almayı sürdürdükleri için ulûfe alan veya timar tasarruf eden o müessesenin kâtipleri içerisinde görülmemektedir. Bundan dolayı Osmanlı merkez teşkilâtında çalışan kâtiplerin tamamının kaç kişi olduğunu belirlemek zordur. XVIII. yüzyıl sonlarına ait bir belgede merkez bürokrasisinde çalışan kâtiplerin sayısı 869 olarak verilmiştir (TSMA, nr. D 3208/1). Ancak bu rakamın kadrosuz kâtipleri ihtiva edip etmediği anlaşılmamaktadır. Ekim 1635'te, timar tasarruf eden defterhâne ve divan kâtipleriyle çavuş ve müteferrikalarının sayılarının çok arttığı, müstahak olmayanların bu zümrelere seferlerdeki askerlikle ilgili hizmetlerden kaçmak için katıldıkları, bu durumun askerlik hizmeti yapacakların sayısını azalttığı için dergâh-ı âlî müteferrikalarının 200, dergâh-ı âlî çavuşlarının

400, defterhâne ve divan kâtiplerinin ise seksen kişiye indirilmesi yönünde hatt-ı hümâyun çıkarılmıştır (BA, MAD, nr. 5562, vr. 1b). Bu seksen kâtipten yirmisi defterhâneye, altmışı divana ayrılmıştır. Bu ayarlama gereği Van'da yapılan yoklamada kırk iki divan, on dört defterhâne kâtibi tesbit edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kâtip, çavuş, müteferrika vb. görevlilerin ihtiyaçtan fazla olmaması ve belirlenmiş sayıların aşılmaması yönünde birçok karar alınmışsa da bu tedbirler uzun vadede etkili olmamıştır. XVIII. yüzyılda III. Ahmed'in hatt-ı hümâyunuyla Dîvân-ı Hümâyun'un timarlı kâtip sayısı kırk defterhâneninki on beş olarak belirlenmiş, fakat zaman zaman yine de bu sayılar aşılmıştır.

Kâtiplikten nişancılık, reîsülküttâblık, defterdarlık, sadâret kethüdâlığı vb. önemli görevlere yükselenler olduğu gibi sadrazamlığa kadar çıkanlara da rastlanmaktadır. Osmanlı tarihinin en meşhur sadrazamlarından Râmi Mehmed Paşa Dîvân-ı Hümâyun, Mehmed Râgıb Paşa ise defterhâne kâtipliğinden yetişmedir. Kıdemli kâtiplerine kalemdeki görevlerinin yanı sıra müteferrikalık da verilmekteydi (BA, A. RSK, Dosya kısmı, nr. 2/70; BA, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 301, s. 21; BA, Ali Emîrî, Ahmed I, nr. 684).

Merkez bürokrasisinde görev yapan kâtiplerin birkaç çeşit geliri bulunmaktaydı. Defterhâne ve divan kâtipleri genellikle 30.000 akçe civarında zeâmete sahiptiler. Kâtiplerden 10-15.000 akçelik timar tasarruf edenler olduğu gibi, 100.000 akçenin üzerinde (BA, TD, nr. 749, s. 22) has seviyesinde zeâmet tasarruf edenler de bulunmaktaydı. Kâtiplerin fazla zeâmet tasarruf etmelerini önlemek için XVII. yüzyılın başlarında zeâmetlerinin 40.000 akçeden çok olmaması yönünde ferman çıkarılmıştır (BA, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 262, s. 36-37). Bununla birlikte daha sonraları 40.000 akçenin üzerinde zeâmet tasarruf eden birçok kâtibe rastlanması emre uyulmadığını gösterir. Maliye kâtiplerine ise timar verilmesi kanun değildi (BA, A. DVN, Dosya kısmı, nr. 14/87). Fakat buna rağmen bazı maliye kâtipleri muhtemelen babalarından kalması veya başka bir görevde bulunmaları dolayısıyla timara sahip bulunmaktaydılar. Maliye kâtipleri ulûfe tasarruf etmekteyken XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren artık maaş almamaya başlamışlardır. Bundan sonraki gelirleri sadece kalem harçlarından karşılanmış olmalıdır.

Ulûfeli kâtipler, hizmet yılına ve başarısına göre değişen miktarda günlük olarak hesaplanan bir meblağı hazinenin nakit para durumuna göre üç ayda bir alırlardı. Kâtiplerin en önemli gelirleri ise kalem harçları idi. Bürolarda kâtiplerin düzenlediği evrak için iş sahiplerinden belirli bir miktar para tahsil edilir, bunun bir kısmını işi yapan kâtip alırken kalanı kesedar veya başhalife eliyle biriktirilirdi. “Orta akçesi” adı verilen bu paradan kalemin masrafları görüldükten sonra geri kalanı o dairede hizmet eden bütün görevlilere dağıtılırdı. Timar ve ulûfe almayan kâtipler geçimlerini bu paradan sağlarlardı.

Defterhâne ve divan kâtiplerinin bir kısmına XVI ve XVII. yüzyıllarda "sâlyâne" adı altında bir para da verilmekteydi. Kâtipler yıllık olarak 1000-3000 akçe civarında bir para almaktaydılar. Kâtiplerden birinin ölümü veya başka bir sebepten görevden ayrılması durumunda onun sâlyânesi o kurumdaki diğer bir kâtibe verilirdi. Divan ve maliye kâtipleri de sâlyâne tasarruf ederlerdi. Kıdemli kâtiplerin atları için devlet tarafından ot tahsisatı yapılırdı. Bu tahsisat kalemlerdeki belirli sayıda kâtibe verilir, biri öldüğünde veya görevden ayrıldığında o dairedeki başka bir kâtibe geçerdi. Merkez kâtiplerinin bir kısmının ekmek, arpa gibi ihtiyaçları da devlet tarafından tayinat olarak karşılanırdı. XVIII. yüzyılda özellikle Bâbıâli'deki idarî ve siyasî yazışmaları yürüten âmedî, mektûbî, kethüdâ kitâbeti kalemlerindeki kâtiplerle dış işlerine ait işleri yapan divan kâtipleri gibi evrak harcı gelirlerinden mahrum kâtiplere "atıyye" adı altında, kişiye göre değişen yıllık bir miktar para verilmeye başlanmıştır. Tanzimat ile birlikte bu gelir çeşitliliğinin yerine düzenli maaş sistemine geçilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 5381, E 11389, D 3208/1; TK, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 1330, s. 92-96; BA, KK, nr. 257, s. 5, 14, 64; nr. 3401, s. 21; BA, A. RSK, Dosya kısmı, nr. 2/70; BA, A. RSK, nr. 1474, s. 25; BA, A.DVN, Dosya kısmı, nr. 14/87; BA, Tahvil Defterleri, nr. 84, s. 4-14; BA, MD, nr. CXXIX, s. 130; nr. CXC, s. 1; BA, Timar Rûznâmçe Defterleri, nr. 262, s. 36-37; nr. 301, s. 21; nr. 567, s. 434; BA, Ali Emîrî, Ahmed I, nr. 684; Abdülhamid I, nr. 387, 813; BA, MAD, nr. 5562, vr. 1b; BA, TD, nr. 749, s. 22; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 227; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998; Cevdet, Târih, II, 80-81; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 127-128; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On ikinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1988, s. 204-205; Türkiye Maarif Tarihi, I, 63-66; Feridun Emecen, "Sefere Götürülen Defterlerin Defteri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 241-268; a.mlf., "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib

Rumuzları", TD, sy. 35 (1994), s. 131-149; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, tür.yer.; Muzaffer Doğan, İstanbul, Sadâret Kethüdâlığı (doktora tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; C. V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, tür.yer.; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık, İstanbul 2001, tür.yer.; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source For Economic and Social History", TSAB, XIV/1 (1990), s. 13-33; Halil İnalcık, "Reis-ül-küttab", İA, IX, 671-681.

Erhan Afyoncu - Recep Ahıskalı

KAT‘İYYE

(القطعيّة)

İmam Mûsâ el-Kâzım’ın ölümünü kabul eden Şîa fırkalarına verilen isim

(bk. İMÂMİYYE).

KATL

(bk. KATİL).

KATOLİKLİK

İnanç ve ahlâk alanında papanın otorite kabul edildiği, Hıristiyanlığın en kalabalık cemaatini teşkil eden hıristiyan kilisesi/mezhebi.

Katolik (catholic, catholique) kelimesinin aslı olan ve “genel, evrensel” anlamına gelen Grekçe katholikos Latince’de universalis, generalis, communis kelimeleriyle

karşılanmıştır. Katolik kelimesi Kitâb-ı Mukaddes’te geçmemekle birlikte çok erken dönemlerden itibaren öncelikle Yahudiliğin millî karakterine, ayrıca mahallî kiliselere karşı kilisenin evrenselliğini ifade etmenin yanında zamanla ortaya çıkan fırkalara ve heretik akımlara karşı gerçek kiliseyi, bütün kiliselerce ortak kabul gören doktrini ifade etmek için kullanılmıştır (Congar, II, 722; ERE, III, 259). Bu şekliyle katolik kavramı kilise için kullanılan niteliklerden biri olmaktadır. Öte yandan Yeni Ahid külliyatındaki yedi mektup, şahıs ve cemaat ayırımı yapmaksızın bütün hıristiyanlara hitap ettiği için “Katolik (genel) Mektuplar” diye adlandırılmaktadır (bk. AHD-i CEDÎD).

Katolik kilisesi ifadesini ilk kullanan Antakyalı St. Ignace’dır (ö. 107). Katolik kavramının Hıristiyanlığın ilk üç asrındaki gelişmeleri de yansıtan tanımını Kudüslü St. Cyril şöyle yapmaktadır: “Kilise mekândaki genişlemesi, doktrindeki bütünlüğü ve evrenselliği, insanın ihtiyaçlarına cevap vermesi, ahlâkî ve mânevî mükemmelliği sebebiyle katolik diye nitelendirilir”. St. Augustin katolik kavramının coğrafî evrensellik anlamı üzerinde durmuştur. V. yüzyılda Lerinsli Vincent (Peregrinus) bu kavramı, “Gerçekten ve tam anlamıyla katolik olan şey her yerde, her zaman ve herkes tarafından inanılan şeydir” diye tanımlamıştır (ERE, III, 260; EBr.2, II, 957).

Ortaçağ’da katolik kelimesi daha çok “heretik”in karşıtı olarak kullanılmış, 1054’teki bölünmeden sonra Batı kilisesi kendisini Katolik, Doğu kilisesi de Ortodoks diye nitelendirmiştir. XVI. yüzyılın büyük dinî çalkantılarının ardından Protestanlar kendileri için Katolik nitelemesini kullanmazken

Katolikliği tekellerine alan papalığa bağlı kiliseler, gerçek kiliseye mensubiyet için Roma Piskoposluğu ile birleşmenin zaruri şart olduğunda ve sadece bu birliğe mensup olanların Katolik olabileceklerinde ısrar etmişlerdir. Böylece Katolik terimi, yaygın bir şekilde Protestan teriminin karşıtı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Anglikanlar ise Katolikliğin sadece Roma'ya tahsisini doğru bulmamış, eski bölünmemiş kilisenin temsil ettiği tek bir Katolik kilisenin mevcudiyetini ve bunun Anglikanlar'la eski Katolikler'i (old Catholics) ve Ortodokslar'ı da kapsadığını, çünkü onların da havârilere dayandıklarını, eski Katolik (evrensel) inanç ve uygulamayı devam ettirdiklerini söylemişlerdir. Bununla birlikte Anglikanlar, XVI. yüzyıldan itibaren Roma'ya bağlı kiliselere Roma Katolik kilisesi adını vermişlerdir (New Catholic Encyclopedia, XII, 562; ERE, III, 259-261; ER, XII, 429).

Hz. Îsâ'nın evrensel mesajının temsilcisi olma anlamında bütün hıristiyanlar Katolik vasfını benimsemektedirler. Nitekim kendilerini Romalı kabul etmeyen Katolikler (Uniate Katolikler) olduğu gibi kendilerini Katolik sayan, fakat papanın otoritesini kabul etmeyen hıristiyanlar da (Anglikan, Ortodoks, Doğu ve bazı Protestan kiliseler) vardır (ER, XII, 429). Fakat günümüzde bu kavram, lideri Roma piskoposu (papa) olan hıristiyanları diğerlerinden ayırmak için kullanılmakta ve Roma Katolikliği diye adlandırılan kiliseyi ifade etmektedir.

Roma Katolik kilisesi Katolikliği evrensel, başlangıcından itibaren doğru inancı taşıyan ve tek bir organizasyon tarafından tarihî sürekliliği içinde yönetilen kilise olarak vazetmekte ve bu niteliklerin sadece Roma Katolik kilisesinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Doğu kiliseleri tarihî sürekliliğe sahip olsalar da tek bir yönetimleri olmamıştır. Protestanlar tarihî süreklilikten yoksundur ve birlikleri de yoktur. Anglikanlar'a göre ise merkezî yönetim Katolikliğin şartı sayılmaz. Kadîm kilise bir merkezden yönetildiği için değil bütün zamanlarda her türlü insanın bütün mânevî ihtiyaçlarına cevap verebildiği için Katolik'ti (ERE, III, 260).

Tarih. Katolik hıristiyanların anlayışına göre Roma Katolikliği gerçek Hıristiyanlık'tır, Roma kilisesinin Katolik diye adlandırılması tarihî realiteye de uygundur; zira Hıristiyanlığın kurucusu olan Îsâ Mesîh tarafından havâri Petrus'a, "Ben kilisemi bu kayanın (Petrus) üzerine

kuracağım ... Göklerin melekûtunun anahtarlarını sana vereceğim” (Matta, 16/18-19) diyerek ilk hıristiyan cemaat içinde birinci sırayı ona vermiştir. Petrus ise rivayete göre Roma’da görev yapmış ve ilk Roma piskoposu olmuş, onun halefleri olan Roma piskoposları da kendisinden sonra bu görevi sürdürmüşlerdir. Petrus, Îsâ Mesîh’in yeryüzündeki vekili ve Roma piskoposu olduğu için onun yerine geçen piskoposlar da (papalar) hem Îsâ Mesîh’in yeryüzündeki vekilleri hem de Petrus’un halefleri olmakta, dolayısıyla Îsâ Mesîh’in dinini temsil etmektedirler, böylece Roma kilisesi de Mesîh’in kilisesi olmaktadır. Ancak birçokları Petrus’un Roma’ya gelişini kabul etmemekte ve Roma’nın üstünlüğünün muahhar bir olay olduğunu ileri sürmektedir (Duroselle - Mayeur, s. 14).

Hz. Îsâ sonrasında Hıristiyanlık yahudiler ve yahudi olmayanlar arasında yayılmaya başlamış, asıl gelişmesini Pavlus’un önderliğinde yahudi olmayanlar içinde ve Avrupa coğrafyasında gerçekleştirmiştir. Pavlus’un liderliğini yaptığı, onun yorumuyla şekillenen Gentile Hıristiyanlığı Avrupa’da hızla yayılırken Roma İmparatorluğu’nun karşı tavır alması sebebiyle IV. yüzyıla kadar bir yer altı hareketi olma özelliğini sürdürmüş, bu dönemde hıristiyanlara çeşitli baskı ve zulümler yapılmıştır. Neron, Roma’nın yakılmasından hıristiyanları sorumlu tutmuş, Pavlus ve Petrus Roma’da öldürülmüş, daha sonra Domitian, Decius, Valerian, Diocletian ve Galerius dönemlerinde hıristiyanlar şiddetli zulümlere mâruz kalmıştır.

Konstantin’in 313’te yayımladığı Milan fermanıyla Hıristiyanlığa serbestlik tanıması, daha sonra kendisinin de hıristiyan olması kilise tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Konstantin, Hıristiyanlığın karşılaştığı çeşitli problemlerin çözümü için konsiller toplamıştır. Ayrıca Konstantin tarafından yeni Roma ilân edilen (330) İstanbul, 381 tarihli İstanbul Konsili’nde dinî açıdan Roma’dan sonra ikinci sıraya yerleştirilmiş, ancak Roma, siyasî üstünlüğün dinî üstünlüğe temel yapılmasına karşı çıkarak konsilin bu kararını reddetmiştir. I. Theodosios Hıristiyanlığı Roma Devleti’nin resmî dini yapmış (380) ve imparator kilisenin hâmisi ve kilise kurumlarının düzenleyicisi haline gelmiştir. Bu dönemde kilise, bir taraftan yayıldığı Roma dünyasına intibak etmeye çalışırken diğer taraftan kilise hiyerarşisini, sakramentleri, ibadet ve disiplin kurallarını tesis etmiş, örgütlenme modeli olarak Roma İmparatorluğu’nun siyasî ve idarî yapısını örnek almıştır. Gerek kilisenin yönetim birimlerine gerekse bu birimlerin

başında bulunanlara unvan olarak imparatorluğun siyasî literatüründeki isimler verilmiştir. Grek ve Roma mirası kiliseye nüfuz etmiş, piskoposlar üst düzey imparatorluk görevlilerinin âdetlerini benimsemiş, Roma piskoposu da putperest Roma'nın başrahibinin unvanını (pontifex maximus) almıştır.

395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesi sonucunda Batı'daki Hıristiyanlık Latin kökenine bağlı kalıp Avrupa coğrafyasını şekillendirmiş, Doğu Hıristiyanlığı ise İstanbul merkez olmak üzere Anadolu coğrafyasındaki Hıristiyanlığı oluşturmuştur. İlk dönem kilisesi Gnostisizm gibi çeşitli akımlarla mücadele

etmiş ve hıristiyan teolojisinin temellerini atan önemli kilise babaları yetiştirmiş, konsillerde başta Hz. Îsâ'nın tabiatı olmak üzere çeşitli konular tartışılmıştır.

IV ve V. yüzyıllarda Hıristiyanlık Akdeniz çevresindeki bütün bölgelere yayılmış, diğer taraftan Roma'nın barbar diye nitelediği başta Germen kabileleri olmak üzere çeşitli kavimlerin istilâları sonucunda Batı Roma çökmüştür (476). İmparatorluk çökerken istilâcı kavimlerin karşısında tek güç odağı olarak başında Roma piskoposu (papa) bulunan Katolik kilisesi kalmıştı. Böylece Roma İmparatorluğu yıkılırken Roma Katolik kilisesi, içinden çıktığı İmparatorluğun nüfuz ve itibarından, geleneklerinden faydalanarak gelişmiştir. Roma patriği (papa) kendisini bütün hıristiyanların başı ilân etmiş, artık ortada imparator da kalmadığından kendisine bazı imparatorluk unvanlarını izâfe etmiştir (Wells, s. 151-152). Bizans, Konstantin'den itibaren hıristiyanlaşan Grek-Roma medeniyetini muhafaza ederken Batı Roma hıristiyan kalarak barbarlaşmıştır. Doğu'da çok ciddi teolojik problemler tartışılırken Batı Roma'da düzenin sağlanması için disipline ağırlık verilmiştir.

Kilise istilâcıları hıristiyanlaştırmış, Keltler, Alman kökenli Frank kabileleri, İngilizler hıristiyan olmuş, böylece Hıristiyanlığın Roma kilisesine özgü biçimiyle Batı Avrupa kültürü arasında sağlam bağlar kurulmuştur. Kilisenin Batı Roma topraklarında devletin yerini almasıyla Roma piskoposu Batı'da düzeni sağlayabilecek tek etkin güç durumuna gelmiştir. Buna karşılık Doğu'da kilise imparatorun hükmü altına girmiş ve

sezaropapizm denilen bir devletkilise ilişkisi ortaya çıkmıştır (Yazıcıoğlu, s. 50).

İlk asırlarda papa halk ve ruhban sınıfınca seçilerek göreve gelen küçük Roma piskoposu iken IV. yüzyılın başında İtalya yarımadası ve adaların metropoliti olmuş ve Batı'nın patriği kabul edilmiştir. Nihayet papa, Petrus'un halefi olarak evrensel üstünlüğe sahip olduğunu ilân etmiş, Papa I. Leon papanın yetkilerini arttırmıştır. 535'te Bizans İmparatoru Iustinianos İtalya'yı fethinin ardından bir tür sezaropapizm tesis ederek papalığı kendine bağlamaya çalışmış, zamanla zayıflayan papalık Büyük Gregory ile tekrar gücünü kazanmıştır. Bu arada Batı'daki manastır hayatının temelleri atılmıştır.

VIII. yüzyılın başlarında papalık, Kuzey İtalya'daki Lombardlar'ın baskısı karşısında Franklar'dan yardım istemiş ve papalıkla Franklar arasındaki ittifak sonucunda Papa III. Leon'nun 800'de Franklar'ın kralı Charlemagne'ı imparator olarak tanıması ve ona taç giydirmesiyle Kutsal Roma İmparatorluğu kurulmuştur. Böylece hıristiyan dünyasında yeniden ikili imparatorluk sürecine girilmiş ve imparatorların papaların elinden taç giymeleri geleneği yerleşmiştir. Charlemagne döneminde kilisede çeşitli reformlar yapılmışsa da kral, bütün Batı Hıristiyanlığını maddî ve mânevî aynı güç altında toplama idealini gerçekleştirememiştir.

Germen kavimlerinden Franklar'ın kurduğu Karolenj İmparatorluğu yıkılınca dağılan siyasî birliğe paralel olarak hıristiyan birliği ülküsü de çözülme sürecine girmiş, X. yüzyıl ve XI. yüzyılın bir bölümü karanlık dönemler olmuştur. Papa VII. Gregory birçok reform yaparak papazlık rütbe ve makamının dünyevî menfaatler karşılığı satılmasına, kilise mallarının elden çıkarılmasına ve kilisenin yetkilerinin sivil yönetime devrine karşı çıkmıştır. Devletin kutsal niteliğini ve imparatorun Tanrı'nın vekili sıfatını, yöneticilerin piskopos tayin etmelerini kaldırmıştır. Roma piskoposunun imparatoru azledebileceğini, bizzat Tanrı tarafından verildiği için ruhanî iktidarın dünyevî olana üstün olduğunu, dünyevî olanı yargılayabileceğini ve azledebileceğini ilân etmiş, nitekim İmparator IV. Henry'yi azletmiştir. Papalığın üstün iktidarın kendisinde olduğu görüşü Papa III. Innocent döneminde doruk noktasına ulaşmıştır.

Kilisenin Doğu (Ortodoks) ve Batı (Katolik) diye ikiye ayrılması (1054) Katolik kilisesi tarihinde bir başka dönüm noktası oluşturmuş, Papa VII. Gregory döneminden (1073-1085) XVI. yüzyıldaki reform hareketine kadar kilise hukukçuları ile ilâhiyatçıların da katkısıyla Roma, gerek ruhanî gerekse dünyevî alanlarda papalığın üstünlüğünü vurgulayan yeni bir öğreti geliştirmiştir. Ancak VIII. Bonifatius'un Fransa Kralı IV. Philippe ile arasındaki çatışmada yenik düşmesiyle Avignon papalığı (1309-1377) ve Batı'daki bölünme (1378-1417) birbirini izleyince papalığın gücü ve saygınlığı sürekli gerilemiş, XV. yüzyıl ortalarında heretik akımlar, papalık karşıtı konsiller ve iç bozulma kiliseyi sarsmıştır.

XVI. yüzyıl boyunca Martin Luther, Calvin, Zwingli ve diğer birçok din adamı kilisedeki yozlaşmaya karşı mücadeleye girişmişlerdir. Reform hareketi bir yandan Roma'nın Batı Hıristiyanlığı üzerindeki ruhanî hakimiyetine son verirken öbür yandan Katolik kilisesini de kendi içinde yenilenmeye girişmek zorunda bırakmıştır. Bunun bir sonucu olarak toplanan Trent Konsili'nde (1545-1563) alınan kararlar dört yüzyıl boyunca kilise hayatına yön vermiş ve Katolik kilisesinin hem kendine bakışını hem de başka kiliselerle ilişkilerini belirlemiştir. Ancak öğreti alanında Roma'nın geleneksel tutumu daha da katılaşmış, papalık ile Curia Romana'nın kilise hayatı ve yönetimi üzerindeki denetimi gitgide artmış, böylece merkezîleşmiş, otoriter ve gelenekçi bir kilise yapısı doğmuştur.

Avrupa'da meydana gelen Otuzyıl savaşları (1618-1648) sonrasında Katolik kilisesi kaybettiği bazı toprakları geri almış ve Vestfalya Antlaşması ile (1648) din savaşları sona ermiş, Avrupa Hıristiyanlığı'nın bugünkü siyasî-dinî coğrafyasını belirleyen sınırlar çizilmiş, güneyde Katolik, kuzeyde Protestan devletler hâkim olmuştur (Bressolette, I, 291). XVII. yüzyılda Fransa kilisesi, papanın da üzerinde genel konsilin otoritesini kabul ederek Roma'ya karşı bağımsızlığını ilân etmiş (gallikanizm), fakat bu hareket I. Vatikan Konsili tarafından (1869-1870) papanın öğretisinin değiştirilemeyeceği, dolayısıyla herhangi bir kurulun onayına sunulamayacağı belirtilerek reddedilmiştir. Katolik kilisesi daha sonraları bir yandan reform sebebiyle yitirdiği etkinlik alanlarını yeniden ele geçirmeye, öte yandan Amerika ve Doğu'da misyonerlik faaliyetlerine başlamıştır. Başta Cizvitler olmak üzere yeni kurulan tarikatlar bu alanda bir hayli etkili olmuştur.

Aydınlanma ve siyasî devrimler boyunca kilise çeşitli saldırılarla yüzyüze gelmiştir. Bunun sonucu olarak Katolik kilisesi XIX. yüzyılda modern dünyaya düşmanca bir tavır takınma yolunu seçmiştir. I. Vatikan Konsili (1869-1870) ve Vatikan devletlerinin ortadan kalkışını takip eden yüzyıl boyunca bunalımlardan kurtulamamıştır. Kilisenin sanayileşmiş ülkelerdeki toplumsal adalet mücadelesine katılmakta geç kalması Avrupa'da çalışan sınıfların kiliseye sırt çevirmelerine yol açmıştır. Antiklerikal rejimler de kilisenin siyasî gücünü ve eylem özgürlüğünü sınırlamakta başarılı olmuşlardır. II. Vatikan Konsili (1962-1965), kilisenin öğretisini ve iç yapısını çağın şartlarına uydurma ve Katolikler'le çağdaş hayat arasındaki karşıtlığı yumuşatma yönünde kararlar

almış, ibadet dilini serbest bırakmış, Protestanlar'a daha kolay ulaşabilmek için Eski Ahid'in İbrânîce versiyonunu kabul etmiştir. Laiklerin dinî işlere katılabileceği bazı düzenlemeler yapılmış, ancak konsili izleyen yıllarda modernleşme girişimleri kilise içinde çeşitli ayrılıklara yol açmıştır.

Teşkilât. Katolik kilisesi hiyerarşisinde kilisenin başında Petrus'un halefi ve Roma piskoposu olan papa bulunmaktadır. Katolikler'e göre Hz. Îsâ'nın evrensel kilise üzerinde havâri Petrus'a bıraktığı yetkiyi sürdüren papa, bu sebeple öteki havârilerin halefleri sayılan diğer piskoposlardan daha yetkilidir. I. Vatikan Konsili kararlarına göre papa hem evrensel kilisede en yüksek yargı yetkisini elinde tutmakta, hem de inanç ve ahlâk konularındaki kararlarında yanılmazlık ayrıcalığı taşımaktadır. Katolik kilisesi hiyerarşisinde papadan sonra piskoposlar kurulu gelmektedir. Petrus ve diğer havâriler gibi Petrus'un vekili papa ile havârilerin vekilleri olan piskoposlar da kendi aralarında bir birlik ve kurul oluştururlar. Bunun dışında dünyanın çeşitli bölgelerinden seçilen piskoposların belirli vakitlerde bir araya gelmeleriyle oluşan piskoposlar sinodu, ayrıca papayı seçen kardinaller, papalığın merkez teşkilâtı (curie Romaine), dış temsilciler, çeşitli komisyonlar, mahkemeler bulunmakta ve Vatikan Ruhanî Devleti'nin işlerini bu teşkilâtlar yürütmektedir (bk. PAPALIK).

Doktrin. Teolojik açıdan Roma Katolikliği diğer hıristiyan kiliselerden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Reformdan bu yana hıristiyan inancı için yalnızca kutsal metinlerin temel oluşturabileceğini savunan Protestanlar'a karşı

Katolik kilisesi, kutsal metinlerin vahiy geleneğinde özel bir yeri bulunduğunu kabul etmekle birlikte geleneğin de (tradition) aynı ölçüde bir vahiy kaynağı olduğunu vurgular. Buna göre kutsal kitap geleneğin ilk ve en önemli halkasıdır. Ancak Katolikler için Protestanlar'ın çoğunda olduğunun aksine kutsal metinlerin serbest tedkiki yoktur, sadece kilise resmî yorum yapabilir. Bu farklılık dinî âyinlerdeki (sakrament) farklılığa yol açmıştır. Protestanlar vaftiz ve Evharistiya olmak üzere sadece iki sakrament, Katolikler ise yedi sakrament kabul etmektedir. Diğer taraftan Katolikler'e göre ekmek şarap âyinindeki ekmek ve şarap, âyin esnasında gerçekten Îsâ Mesîh'in et ve kanına dönüşürken Protestanlar bunu kabul etmezler. Katolikler azizlere büyük saygı göstermeleri ve onlardan şefaat dilemeleri yönünden de Protestanlar'dan ayrılırlar.

Katolik Kilisesinin Temel Özellikleri. Dinî başkan papadır. Papa, Îsâ'nın vekili Petrus'un halefidir. I. Vatikan Konsili'nde alınan karara göre papa yanılmazdır. Roma diğer kiliselerin ruhanî merkezidir ve hepsinden üstündür. Kilise evrenseldir ve kilise dışında kurtuluş yoktur. Kilise kutsal ruh tarafından sevk ve idare edilmektedir. Papanın ve piskoposların bildirdiklerine itaat gerekir. Kendi içinde hiyerarşisi olan bir ruhban sınıfı vardır. Kutsal ruh (Rûhulkudüs) baba ve oğuldan çıkar. Îsâ'da ilâhî ve insanî olmak üzere iki tabiat vardır. Hz. Îsâ gibi Meryem de günahsız doğmuştur, aslî günahtan uzaktır. Tıpkı Îsâ gibi o da göğe yükselmiştir. Azizler Tanrı katında şefaatte bulunurlar. İnsan doğuştan günahkârdır. Her insanın yılda en az bir defa günah çıkartması gerekir. Ruhban sınıfı evlenemez. Nikâh mutlaka kilisede kıyılmalıdır, boşanma yoktur. Evharistiya âyininde ekmeğe maya katılmaz. Cuma günü et ve yağlı yiyecekler yenmez. Cennet, cehennem ve a'raf haktır. Âyin dili Latince olmakla birlikte II. Vatikan Konsili'nde değişik dillerde âyin yapılmasına izin verilmiştir.

Günümüz hıristiyan nüfusunun yaklaşık yarısı Katolik'tir. Katolikler dünyanın her yanına yayılmış olmakla birlikte yoğun olarak Avrupa, Güney Amerika, Afrika ve Güney Doğu Asya'da bulunurlar. Katolik Hıristiyanlığın büyük çoğunluğu Latin menşelidir ve Batı'da yer almaktadır; ancak Doğu'da olup da Roma ile birleşen ve kendi geleneklerini muhafaza etmekle birlikte papanın otoritesini kabul eden hıristiyanlar da vardır ki bunlara Uniate kiliseler denilmektedir. Bunlardan

Antakya ritine bağlı olanlar Mârûnîler, Süryânî Katolikler, Malankar kilisesi; Keldânî ritine bağlı olanlar Ermeni Katolikleri, Keldânîler, Malabar hıristiyanları; İskenderiye ritine bağlı olanlar Kopt Katolikleri, Habeş Katolikleri; Bizans ritine tâbi olanlar ise Ruthenianlar, Macar ve Yugoslav Katolikleri, Melkitler, Bulgar ve Yunan Katolikleri'dir (Norman, s. 994-995).

Katolik kilisesi, diğer kiliselerin hıristiyan inancının tutarlı bir yorumuna sahip olabilecekleri inancını uzun süre reddetmiştir. "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasına göre Hıristiyanlık'ta doğru yolu temsil ettiği iddiasındaki Katolik kilisesinin dışında hiçbir din, hatta Ortodoks ve Protestan kiliseler gibi diğer hıristiyan kiliseleri bile insanı kurtuluşa ulaştıramaz. II. Vatikan Konsili'ne kadar Katolik kilisesine hâkim olan bu görüş bu konsilde kısmen yumuşamış, Katolik kilisesi bu konsilden sonra diyalogdan söz etmeye başlamıştır.

Katolikliğin Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili tavrı başlıca üç şekilde kendini göstermektedir: a) Dışlayıcı yaklaşım. Tanrı hakkındaki gerçek bilgi ve tecrübeyi Hıristiyanlık'la sınırlandıran dışlayıcı yaklaşımda kurtuluşun merkezine kilise yerleştirilmektedir. Ancak ilk defa II. Vatikan Konsili'nde Katolikler arasında bu yaklaşım taraftarları çoğunluğu oluşturmuyordu. b) Çoğulcu yaklaşım. Bütün dinleri Tanrı'ya götüren eşit yollar olarak gören, fakat Hıristiyanlığa daha fazla üstünlük tanıyan çoğulcu yaklaşım taraftarları azınlıktadır. c) Kapsayıcı yaklaşım. Hıristiyanlık dışı dinlerde de kurtuluşun bulunabileceğini savunan kapsayıcı yaklaşım Katolik kilisesince II. Vatikan Konsili'nden sonra benimsenmeye başlamış, ancak bu dinlerin Hıristiyanlığın mesajı ile tamamlanması gerektiği vurgulanmıştır (bk. HIRİSTİYANLIK [Hıristiyanlık ve Diğer Dinler]).

Katolik kilisesi ilk defa VIII. yüzyılda İspanya'nın ve IX. yüzyılda Sicilya'nın fethi, daha sonra da Haçlı seferleri münasebetiyle müslümanlarla karşılaşmış ve İslâm'ı kendine rakip gördüğü için ona cephe almıştır. Asırlar boyu Katolik Batı'ya hâkim olan İslâm imajı son derece olumsuzdur (Watt, s. 128). II. Vatikan Konsili'ne kadar devam eden bu tutum, konsilde müslümanlardan ve onların inançlarından olumlu ifadelerle bahsedilerek kısmen yumuşatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J.-B. Duroselle-J.-M. Mayeur, Histoire du Catholicisme, Paris 1949; H. G. Wells, Kısa Dünya Tarihi (trc. Ziya İshan), İstanbul 1959, s.151-152; A.-M. Besnard, "Le Catholicisme", Les religions, Paris 1972, s.78-107; J. G. G. Norman, "Uniat Churches", The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan 1974, s. 994-995; C. Bressolette, "Catholicisme", Dictionnaire des religions, Paris 1984, I, 290-294; W. M. Watt, İslam Avrupada (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989, s.128-140; Hulusi Yazıcıoğlu, Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul 1993, s. 36-114; Y. Congar, "Catholicite", Catholicisme, II, 722-725; M. E. Williams, "Catholicism", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, III, 338-339; a.mlf., "Roman Catholic", a.e., XII, 562-563; J. H. Maude, "Catholicism, Catholicity", ERE, III, 258-261; R. P. McBrien, "Roman Catholicism", ER, XII, 429-445; "Catholic", EBr.2, II, 957; "Roman Catholicism", a.e., X, 149-150; Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", DİA, XVII, 328-339; B. Adam, "Hıristiyanlık", a.e., XVII, 358-362.

Ömer Faruk Harman

KATRÂN-ı TEBRÎZÎ

(قطران تبریزی)

Hakîm Şerefüzzamân Katrân Adudî Tebrîzî (ö. 482/1089'dan sonra)

İranlı şair.

Tebriz civarındaki Şâdîâbâd köyünde doğdu. Katrân kelimesinin şairin adı mı mahlası mı olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bazı şiirlerinde ailesinin dihkan (köy ağası) olduğunu söyleyen Katrân'ın eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Genç yaşta Gence'de Şeddâdîler'den Ebü'l-Hasan Alî-i Leşkerî'nin hizmetine girdi. Gence'de ayrıca Ebû Mansûr Vehsûdân ve Tiflis Hükümdarı Ebü'l-Fazl Ca'fer ile tanıştı. Leşkerî kendisine son derece iltifat ettiği halde onu bırakıp Tebriz'e geldi. Ancak buradan kendisine kasideler göndermeyi de ihmal etmedi. Tebriz'de Vehsûdân'ın sarayına intisap etti ve sarayın en sevilen şairlerinden biri oldu. Bu hükümdarın Irak Türkmenleri'ne karşı elde ettiği zaferleri anlatan kasideler yazdı. Bir manzumesinde 434'te (1042) Tebriz'de vuku bulan bir depremi bütün ayrıntıları ile tasvir eder. 438'de (1046) Tebriz'de Nâsır-ı Hüsrev ile görüştü. Selçuklular'ın Azerbaycan'ı hâkimiyetleri altına aldıkları sırada (446/1054) hakkında otuzdan çok kaside yazdığı Ebü'l-Halîl Ca'fer adında bir hükümdarın yanında bulunuyordu. 459'dan (1067) sonra Gence'ye giden Katrân burada Fadlûn b. Ebü's-Süvâr'ı övmüş ve büyük miktarda ödül almıştır. Bir kasidesinde, 481'de (1088) Melikşah tarafından Esterâbâd'a götürülen Fadlûn'un Gence'ye döndüğünden bahsettiğine göre o tarihte Gence'de bulunuyordu. Burada Selçuklular'dan İmâdüddevle Sav Tegin için iki kaside yazdı. O sırada sekseni aşkın bir yaşta bulunması gereken Katrân büyük bir ihtimalle 482'den (1089) sonra vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Horasan bölgesi dışında Azerbaycan'da Farsça şiir yazan ilk kaside şairi olan Katrân şiirlerinde Unsûrî ve Ferrûhî'yi örnek almıştır. Horasan şairlerinden farklı olarak söz sanatlarına ağırlık vermekle birlikte birçok şiiri sade ve kolay anlaşılır niteliktedir. 8000 beyit ihtiva eden divanı kaside, terkibibend, kıta ve rubâîlerden oluşur. Beş nüshası bilinen divanın

bazı nüshaları İran edebiyatının ilk dönem şairlerinden Rûdekî’ye (ö. 329/941) isnat edilmiş ve Dîvân-ı Rûdekî adıyla basılmıştır (Tahran 1263 hş.). Katrân’ın divanı son olarak Muhammed Nahcuvânî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1362 hş./1983). 2. Tefâsîr fî luġati’l-Fürs. Kâtib Çelebi Katrân’ın bu adla bir sözlük yazdığını kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 426). Katrân’ın çağdaşı olan Esedî-i Tûsî de Luġat-ı Fürs adlı eserinde onun böyle bir eseri olduğuna dair telmihte bulunmaktadır. Ancak eser günümüze kadar gelmemiştir. Bazı kaynaklarda Katrân’ın Ḳavsnâme adlı bir mesnevisi bulunduğu kaydedilmektedir (meselâ bk. Safâ, II, 422-423).

BİBLİYOGRAFYA

Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1369 hş., s. 9; Avfî, Lübâb, II, 214; Devletşah, Teẕkire, s. 67; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 426; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1270, s. 466-476; Browne, LHP, II, 271; Rypka, HIL, s. 194; Safâ, Edebiyyât, II, 421-430; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369 hş., s. 492-500; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 103-115; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Suver-i Ḫiyâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1336 hş., s. 540-549; Âbidî, “Se Ḳaṣîde-i Nâşinâḫte ez Ḳaṭrân-ı Tebrîzî”, Âyende, VI, Tahran 1359 hş., s. 507-516; Ahmed Ateş, “Katran”, İA, VI, 447-452; I. Dehghan, “Ḳaṭrān”, EI² (İng.), IV, 773.

Adnan Karaismailoğlu

KATRÜ’n-NEDÂ

(قطر الندى)

İbn Hişâm en-Nahvî’nin (ö. 761/1360) nahve dair eseri.

Tam adı Ḳaṭrü’n-nedâ ve bellü’ṣ-ṣadâ olan eser temel gramer kurallarını özlü ifadelerle anlatan bir giriş niteliğindedir. Nahiv ağırlıklı olmakla birlikte kısmen sarf konularını da içeren eserde benzer konular birleştirilmiş, farklı görüşler ve hatalı bulunan fikirlerle tercih edilen görüşler kısaca belirtilmiştir. İbn Usfûr el-İşbîlî’nin Şerḥu Cümeli’z-Zeccâcî’si, Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Ḥalebiyyât’ı, Zemahşerî’nin Keşşâf’ı ile el-Enmûzec’i eserin belli başlı kaynakları arasında sayılabilir. Müellif yer yer Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Ferrâ, Ali b. Hamza el-Kisâî, İbn Serrâc, Müberred, Zeccâc ve İbn Harûf’un görüşlerine de başvurmuştur.

Ḳaṭrü’n-nedâ’nın müstakil olarak ve daha ziyade müellifin şerhiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1253; Kahire 1274, 1278, 1280, 1963). Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd eseri Sebîlü’l-hüdâ bi-taḥḳīḳi Şerḥi Ḳaṭri’n-nedâ adlı ta‘likiyle (Kahire 1386/1966), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ile Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî de gerekli açıklamalar ve ilâve ettikleri alıştırmalarla birlikte yayımlamışlardır (Kahire 1388/1969).

Yüzyıllarca okunan eser hakkında şerh, hâşiye, nazma çekme ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır. Ḳaṭrü’n-nedâ üzerine başta müellifi olmak üzere birçok kişi şerh yazmıştır. Ahmed el-Fâkihî (Mücîbü’n-nidâ ilâ Şerḥi Ḳaṭri’n-nedâ, Bulak 1264; Kahire 1281; Bombay 1880), Ma‘mer İbn Abdülkavî, Abdülmelik el-Assafî (Bülûġu’l-merâm li-Küteyyibi Ḳaṭri’n-nedâ li’bn Hişâm), İsmâil b. Temîm el-Cevherî, Moulvi Irtiza Alikhan (Medres 1889) ve İbrâhim el-Endelüsî’nin şerhleri bunlardan bazılarıdır (Brockelmann, GAL, II, 28; Suppl., II, 17).

Yûsuf el-Feyşî, Ahmed ed-Delcemûnî, Ahmed eş-Şücâî (Bulak 1272; Kahire 1299), Hasan İbn Abdülkebîr (Tunus 1281), Abdürrahîm es-Süveydî, Mahmûd el-Âlûsî, Ebû Bekir eş-Şenevânî ve Muhammed b. Âşûr

et-Tâhir (Hediyyetü'l-erîb ilâ aṣdaḳi'l-ḥabîb, Kahire 1296) müellifin şerhine hâşiye yazanlar arasında zikredilebilir. Ahmed el-Fâkihî şerhine de hâşiyeler yazılmıştır. Bunlardan Yâsîn el-Uleymî (Kahire 1299), Ali en-Nebtîtî (İcâbetü ṭullâbi'l-hüdâ, Jerusalem 1320) ve Mahmûd el-Âlûsî (Kahire 1320) hâşiyeleri basılmıştır.

Ḳaṭrü'n-nedâ ve müellif şerhinde örnek (şâhid) olarak geçen 150'yi aşkın şiir de ayrıca şerhedilmiştir. Ebü'l-Kāsım b. Muhammed el-Bicâî, Sâdık b. Ali el-Hüseynî, Muhammed eş-Şirbînî, Ahmed b. Kāsım el-Ubâdî, Cemâleddin el-Kabbânî, Muhammed Emîn el-Müderris ve Osman b. Mekkî ez-Zebîdî (Meʿâlimü'l-iḳtidâ şerḥu şevâhidi Ḳaṭri'n-nedâ, Kahire 1324) bu tür şerh yazan müelliflerdendir.

Eser, Abdülazîz el-Fergalî (Naẓmü Ḳaṭri'n-nedâ, Bulak 1244), Saîd b. Abdullah el-Himyerî (Naẓmü'l-Ḳaṭr), Süleyman Bek eş-Şâvî (Naẓmü'l-Ḳaṭr), Saîd el-Amrî (Neşʾetü'ṭ-ṭullâb ve behcetü'l-aḥbâb) gibi müellifler tarafından nazma çekilmiştir. Kitabın bazı bölümleri ayrıca şerhedilmiştir. Sâdık b. Ali el-Hüseynî'nin Muḫtârât min Kitâbi'l-Ḳaṭr, İsmâil b. Gānim el-Cevherî ile Nu'mân el-Âlûsî'nin Şerḥu Dîbâceti Ḳaṭri'n-nedâ ve Muhammed b. Ahmed Aliş'in Ḫâtimetü Şerḥi Ḳaṭri'n-nedâ adlı eserleri bu tür çalışmalar arasındadır (Ḳaṭrü'n-nedâ üzerine yapılan bütün çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 107-110; Brockelmann, GAL, II, 28; Suppl., II, 16-17). A. Goguyer, Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ'yı La pluie de rosée et l'étanchement du soif adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Leiden 1887).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm en-Nahvî, Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr); Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1352; Brockelmann, GAL, II, 27-28; Suppl., II, 16-17; Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Enṣârî: Âs̱âruhû ve meẕhebühü'n-naḥvî, Riyad 1406/1985, s. 95-117.

M. Reşit Özbalıkçı

KATTÂN, Ebû Ma‘şer

(bk. EBÛ MA‘ŞER et-TABERÎ).

KATTÂN, Rebî‘ b. Süleyman

(bk. REBÎ‘ b. SÜLEYMAN el-KATTÂN).

KATTÂN, Yahyâ b. Saîd

(bk. YAHYÂ b. SAÎD el-KATTÂN).

KAVÂİD

(bk. KAİDE).

KAVÂİDÜ AKĀİDİ ÂLİ MUHAMMED

(bk. BEYÂNÜ MEZHEBİ’l-BÂTINİYYE).

KAVÂİDÜ’t-TAHDÎS

(قواعد التحديث)

Cemâleddin el-Kāsımî’nin (ö. 1914) hadis usulüne dair eseri.

Hadis usulü konularının yeni bir tertiple ele alındığı eserin tam adı Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ min fünûni muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱’tir. Kāsımî hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve edebiyat ilimlerinin belli başlı kaynaklarından iktibaslar yaparak hazırladığı eseri 19 Zilhicce 1324’te (3 Şubat 1907) tamamlamıştır. Müellif, on bölüm halinde kaleme aldığı eserin girişinde tanınmış şahsiyetlerin gelecek nesiller için kitap yazmasının önemi konusundaki görüşlerini açıklamakta, kitaplarda nakledilen fikirlerin kaynağını zikretmenin önemi üzerinde durmakta, İbn Hacer el-Askalânî’ye dayanarak başlangıçtan itibaren usûl-i hadîse dair eser yazanların çalışmalarını tanıtmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde hadisin, hadis ilminin, hadisleri nakleden ve savunanların değeri; ikinci bölümde hadis, haber, eser, hadîs-i kudsî, hadisleri ilk tedvin edenler; üçüncü bölümde hadis ilminin mahiyeti, râvilerle ilgili bazı terimler; dördüncü bölümde sahih, hasen, zayıf, mürsel hadisler ve uydurma rivayetler, hadis diye uydurulan sözlerin nasıl bilineceği, beşinci bölümde ashap ve tâbiînin hadis rivayetindeki yeri, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim’de uygulanan bazı metotları; altıncı bölümde isnadın mahiyeti, önemi, tahammül yolları, rivayet sırasında kullanılan rumuzlar; yedinci bölümde rivayetle ilgili meseleler, hadisi mânen, ihtisar ve taktî‘ suretiyle ve birden fazla yerde rivayet, hadislerle istişhâd; sekizinci bölümde hadis rivayet edenlerle hadis talebesinin uyması gereken kurallar; dokuzuncu bölümde hadis kitaplarının tabakaları ve bunların sağlamlık derecesi, onlardan faydalanmanın usulü, bazı kitaplarda kullanılan rumuzlar; onuncu bölümde hadisin vahye dayanan, dayanmayan kısımları, dinin Resûl-i Ekrem’den nasıl öğrenildiği, sünnetin herkesi bağladığı, hadislere göre amel etmenin gereği, hadisi herkesin anlamayacağı görüşünün yanlış olduğu, hadise saygı göstermeyenlerden uzak durulması gerektiği, anlaşılamayan hadisler karşısında ve çelişki

durumunda nasıl davranılacağı, sahâbe, tâbiîn ve fakihlerin ihtilâf sebepleri, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki farklar, müctehid imamlara tâbi olmanın gereği gibi konular yer almaktadır. Eser, ilimde ilerleyebilmenin yolu ve hadisin iyi bir kul olabilmek için öğrenilmesi gerektiğine dair iki hâtime ile son bulmaktadır. Kendilerinden alıntı yapılan müelliflerle kitapları belirgin şekilde zikredilen eser Muhammed Behcet el-Baytâr tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1353; Kahire 1380/1961; Beyrut 1979, 1986, 1408/1987, 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935; ayrıca bk. M. Reşîd Rızâ'nın takdimi, s. 9-17; Mahmûd Mehdî el-İstanbulî, Şeyḫü'ş-Şâm Cemâlüddîn el-Ḳāsımî, Beyrut-Dımaşk 1405/1985, s. 68-70; Nizâr Abâza, Cemâleddîn el-Ḳāsımî, Dımaşk 1418/1997, s. 272.

M. Yaşar Kandemir

KAVALA

Yunanistan'ın Makedonya kesiminde liman şehri.

Ege denizinin kuzey sahilinde Selânik ile Dedeağaç (Alexandropolis) arasında yer alır; ıssız bir Ortaçağ yerleşim bölgesinde Osmanlılar tarafından kurulmuştur. Kavala, Kuzey Ege'ye doğru çıkıntı yapan kayalık bir burunda iyi korunmuş olup günümüze ulaşan bir Bizans ve Osmanlı kalesinin hâkim olduğu alanda bulunur. Yeni kurulan mahalleler eski merkezin batı ve doğusundaki dağlara doğru kademeli bir şekilde yelpaze biçiminde açılır. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden beri ticarî mekânlar kalenin altındaki düzlükte ve liman boyunca yoğunlaşmıştır.

Kavala, karşısındaki Taşöz (Thasos) adasının bir kolonisi olan kadîm Neapolis şehrinin devamı olarak kabul edilir. Roma devrinde ise denizden 16 km. içerideki Philippi şehrine bağlıydı. Geç antikite döneminde bu şehrin yıkılışının ardından Neapolis kendi bağımsızlığını kazandı. İmparator Iustinianos tarafından yeniden güçlendirilen şehir, Slavlar ile Bulgarlar'ın istilâlarına uğradıysa da IX. yüzyılda Philippi'yi işgal eden Bizanslılar'ın elinde kaldı. Bu dönemlerde Christopolis adıyla tanındı ve bir piskoposluk merkezi oldu. XIII. yüzyıldan itibaren başpiskoposluk

haline geldi. 1185'te şehir Normanlar tarafından yakıldı. XIII. yüzyılın başlarından itibaren Haçlılar'ın Bizanslılar'la olan mücadelelerinden oldukça etkilendi. Uzun süre Franklar'ın hâkimiyetinde kaldıktan sonra 1242-1243'te Bizanslılar tarafından geri alındı. Şehrin şimdiki adı Frank işgaline kadar gider ve buranın at değişiminin yapıldığı bir posta istasyonu, yani menzil noktası olmasıyla ilgilidir. 1309'da şehir ve çevresi Katalanlar'ın buradan geçişi sırasında tahribata uğradı. Bunun üzerine İmparator II. Andronikos dağlardan Kavala önlerine, denize kadar büyük bir duvar inşa ettirerek Katalanlar'ın dönüşünü engelledi. 1345'lerdeki Sırp yayılması esnasında Kavala Bizanslılar'ın idaresinde kaldı. İlk Osmanlı kronikleri, Drama ve Serez'in Deli Balaban ile Lala Şâhin Paşa kumandasında fethiyle (785/1383) bağlantılı olarak Kavala'nın barış yoluyla ele geçirildiğini kaydeder. Ayrıca buranın 775 (1373-74) tarihinde

alındığı da ileri sürülür. Başlangıçta Osmanlılar Kavala'da gevşek bir idare kurmuşlardı. 1390'da Bizans tahtında hak iddia eden Manuel Paleologos'un, Kavala birliklerinin de yardımıyla bir Osmanlı vasalı olan İmparator VII. Ioannes'i tahttan indirmesi üzerine Yıldırım Bayezid Şevval 792'de (Eylül 1390) Kavala'yı aldı, kısa bir Bizans kroniğine göre de şehrin surlarını yıktırdı ve ahalisini şehirden çıkardı. Bizans dönemi Kavala'sı hakkında kalesinin küçük olduğu dışında başka bilgi yoktur. Büyük ihtimalle kalenin aşağısında ve limana bakan mevkide bir dış mahalle vardı, ancak şehir içme suyu sıkıntısı çekilmesi sebebiyle nüfus bakımından gelişememişti. XV. yüzyıl boyunca burası nüfusu az küçük bir yerleşme yeri olarak kaldı. 883 (1478) tarihli Osmanlı tahrir defterine göre burada yetmiş beş hıristiyan ve on iki müslüman hânesi (yaklaşık 400-500 kişi) bulunuyordu (BA, TD, nr. 7, s. 88-89). 925 (1519) tahririnde nüfus altmış bir hıristiyan ve yirmi iki müslüman hânesinden ibaret olup hemen hemen bir öncekiyle aynı kaldı (BA, TD, nr. 70, s. 3). Bu tarihten sonra Kavala büyük ihtimalle aşırı derecede kuraklık ve korsanların faaliyetleri yüzünden gerilemeye başladı. Nitekim 934 (1528) tahririne göre burada otuz bir hıristiyan hânesi ile on altı müslüman hânesi (yaklaşık 150-200 kişi) vardı. Bu kaynaklarda şehirde kale ve askerî garnizonun varlığına dair bilgi yoktur.

934'ten (1528) sonra Osmanlı hükümeti Kavala'yı yeniden canlandırmak için köklü tedbirler aldı. Kanûnî Sultan Süleyman uzaktaki dağlardan su sağlamak için zamanımızda da varlığını sürdüren ve şehrin siluetine hâkim olan uzun ve büyük bir su kemeri inşa ettirdi. Bu muazzam mimari eser birçok ansiklopedi ve seyahat rehberinde Roma dönemine ait olarak gösterilir. Halbuki Osmanlı tahrirlerindeki kayıtlar ve Fransız seyyahı Pierre Belon'un ifadeleri bu yapının Osmanlılar'a ve Sultan Süleyman dönemine ait olduğunu kanıtlar. Vezîriâzam İbrâhim Paşa da kalenin dış kesimindeki düzlük alanda kubbeli bir cami yaptırmış ve buna bir hamam, kervansaray, mektep ve yolcular için bir imaret ilâve ettirmiştir. Yeni yerleşimcileri çekmek amacıyla müslüman ve hıristiyan ahaliye imtiyazlı bir vergi statüsü tanınmış, büyük çapta genişletilerek yeniden inşa edilen kaleye bir dizdar kumandasında altmış bir asker ve topçudan oluşan bir birlik konulmuştur. Budin'de doğrudan Osmanlı idaresi kurulduktan (1541) sonra buradaki Macar yahudilerinin bir kısmı ticareti geliştirmek amacıyla Kavala'ya yerleştirilmiştir.

Bütün bu faaliyetler sebebiyle 962'de (1555) Fransız seyyahı Pierre Belon, şehrin önceden meskûn olmadığını, halbuki artık mâmur bir yer haline getirildiğini, hamam, kervansaray ile yahudi, hıristiyan, putperest veya Türkler'in üç gün iâşe ve ibâtesinin sağlandığı imaretin bulunduğunu yazar. 977 (1569) tarihli tahrir defteri, Kavala'nın yeniden imarının nüfus toplanmasına yol açtığını açık olarak gösterir. Artık şehir 174'ü müslüman, elli üçü hıristiyan ve otuzu yahudilerden olmak üzere toplam 257 hâne (yaklaşık 1200 kişi) nüfusa sahipti. Burada Câmi-i Şerif, Ahmed Çelebi ve Halil Bey adlarıyla üç mahalle oluşmuştu. İbrâhim Paşa İmareti'nde otuz iki görevli hizmet veriyordu. Hıristiyan ahalinin tamamı ise su kemerinin bakımıyla uğraşıyor ve buna karşılık bir kısım ek vergilerden muaf bulunuyordu. Şehrin toplam vergi geliri 13.327 akçe olup bu miktarın 12.000'i pazar aidatları ve kantar gelirlerinden oluşmaktaydı (TK, TD, nr. 194, vr. 254a-b). Bu da kişi başına düşen vergi yükünün hayli düşük olmasının yanında gelişmiş bir ekonominin mevcudiyetine işaret eder.

XVII. yüzyılda Kavala gelişmesini sürdürdü. Evliya Çelebi, 1078'de (1667-68) 500'ü Aşağı Kale'de İbrâhim Paşa Camii civarında bulunan 700 hânenin varlığından söz eder. Ortahisar'da Bey Camii, Alaca Camii ve Suhta Camii ile birlikte 200 hâne ve küçük iç kalede bir mescid vardı. Evliya Çelebi, Kavala'da İbrâhim Paşa'nın bir medresesi bulunduğunu kaydederse de bu ne tahrir kayıtlarında ne de Rumeli'ye ait resmî medreseler listesinde yer alır. 1660 tarihli bir listede Halil Bey'e ait bir medresenin mevcut olduğu belirtilir. Bunun 1569 tahririnde bir caminin bânisi olarak zikredilen kişi tarafından yaptırılmış olması muhtemeldir. XVIII. yüzyılda Kavala nisbeten durgun bir görünümdedir. 1799'da Felix Beaujour şehrin olsa olsa ancak 3000 civarında nüfusunun bulunduğunu kaydeder. Kavala aynı zamanda 1806-1849 yılları arasında Mısır valisi olan Mehmed Ali Paşa'nın doğduğu yer olarak da ün kazanmıştır.

XIX. yüzyılda Kavala, özellikle Drama ve İskeçe (Xanthi) bölgesinden oluşan hinterlandında yetiştirilen Turmac (Türk-Makedon) tütününe liman hizmetleri sağlaması açısından hızlı bir gelişme gösterdi. XX. yüzyılın başlarında Schulze-Jena tarafından 22-23.000 kişilik nüfusuyla mâmur bir şehir olarak tasvir edilir. 1324 (1906) tarihli Selânik Vilâyeti Sâlnâmesi'ne göre şehir bir sancak merkeziydi ve 3775 hâne, 450 mağaza, elli beş

dükkân, on altı han, yedi cami, iki mescid, beş medrese, üç kilise, bir sinagog, sekiz müslüman ve dört hıristiyan okuluna sahipti. Vasil Kančov'un düzenlediği Makedonya'nın 1900 yılına ait ayrıntılı ve güvenilir istatistiklerine göre, Kavala kazası içinde toplam yirmi yedi yerleşim yerinde 12.370 Türk, 2710 Bulgarca konuşan müslüman, 3700 Yunan, 400 yahudi, 1085 Çingene ve 200 diğer milletlere mensup ahalinin

bulunduğu, yani % 74'ü müslüman olan toplam 20.465 kişinin yaşadığı kayıtlıdır.

I. Balkan Savaşı'nda 1912 sonbaharında Bulgar ordusu Kavala bölgesini işgal etti. Yunanistan II. Balkan Savaşı'nda 1913 Temmuzunda şehri ve çevresini aldı. Bu durum 10 Ağustos 1913 tarihli Bükreş Anlaşması ile de tescil edildi. I. Dünya Savaşı'nda Bulgarlar Kavala ve çevresini yeniden ele geçirmişlerse de savaş sonrasında burası Yunanistan'a verildi. Müslüman ve Yunan nüfusu Bulgar işgal yıllarında ciddi sıkıntılar çekti. 1913'te Yunan hâkimiyeti sağlandığında ise Bulgar nüfusu aynı şekilde sıkıntıya düşmüştü. Ivanoff'a göre 1911'de Kavala, Drama, Sarışaban ve Pravişte bölgelerinde 104.000 müslüman nüfusu vardı. 1918'de ise bunlardan 69.000'i kalmıştı. 1923-1924'te bölgenin siyasî sınırlarıyla etnik / dinî kompozisyonunu kesin bir şekilde belirleyen Lozan Antlaşması'nın bir sonucu olarak bunlar da Anadolu'daki Rumlar'la mübâdele edildi. Savaşlardan sonra Kavala tekrar eski canlılığını kazanarak 1961'de 44.500 ve 1981'de 56.375 kişilik nüfusa erişti. Bugün yaklaşık 65.000'e ulaşan nüfusuyla önemli bir liman şehri özelliği taşır. Tütün üretim bölgesinin bir ihracat merkezidir.

Lozan'dan sonra kiliseye çevrilerek Saint Nikolas adını alan İbrâhim Paşa Camii, yeni fonksiyonuna göre tâdil edilmiş şekliyle bugün de varlığını sürdürmektedir. Yukarı Kale'de bulunan Alaca Camii XIX. yüzyılda yeniden inşa edildiği şekliyle ayaktadır. 1971'de eski şehir merkezinin yıkılarak yeniden inşası esnasında İbrâhim Paşa Kervansarayı'nın büyük bir kısmı yeni yapıların arkasında ortaya çıkmışsa da kısa zaman sonra ortadan kaybolmuştur. Şehrin yukarı kesiminde büyük medrese / imaret yapılarının yanında Mehmed Ali Paşa'nın doğduğu ev günümüzde müze olarak varlığını sürdürmekte, bahçesinde 1210'da (1795-96) vefat etmiş olan annesi Zübeyde Hanım'ın mezar taşı ile konağın önündeki köşede Mehmed Ali Paşa'nın Mısır hükümetinin teşvikiyle yaptırılan atlı bir heykeli yer

almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 7, s. 88-89; nr. 70, s. 3; TK, TD, nr. 194, vr, 254a-b; P. Belon, Les observations de plusieurs singularités et choses mémorables etc., Paris 1555, bl. 57-58; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 115-120; V. Kančov, Makedonija, Etnografija i Statistika, Sofia 1900, s. 497-505; Les cruautes bulgares en Macedoine orientale et en Thrace, faits, rapports, documents officiels, Athènes 1914, tür.yer.; J. Ivanoff, La région de Cavalla, Bern 1918; L. Schulze-Jena, Makedonien, Landschaftsund Kulturbilder, Jena 1928, tür.yer.; K. Skaltsas, Istoría tis Kaválas, Kavala 1930; P. Lemerle, Philippes et la Macedoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Paris 1945, s. 191-203; K. I. Chionis, Istoria tis Kavalas, Kavala 1968; D. Lazaridis, Neápolis-Christoúpolis-Kavála, Athens 1969; S. Romana, I Kavála állote kai tóra, Kavala 1972; P. Schreiner, Die Byzantinischer Kleinchroniken, Wien 1979, II, 342; F. Mallouchou - S. Tufano, "Akropoli tis Kaválas", Topiko Symposío: I Kavála kai i periochi tis, Thessaloniki 1980, s. 341-359; E. Stefanidou-Fotiadou, "To Imaret tis Kavalas", Makedonika, Thessaloniki 1986, s. 203-265; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1989, s. 314-315; M. Kiel, "Remarks on some Ottoman-Turkish Aqueducts and Water Spply Systems in the Balkans: Kavalla, Chalkis, Levkas, Aleksinac and Ferai / Ferecik", De Turcicis Aliisque Rebus, Commentarii Henry Hofman dedicati, Utrecht 1992, s. 105-139; a.mlf., "Ottoman Building Activity along the Via Egnatia, the Cases of Pazargah, Kavala and Ferecik", The Via Egnatia under Ottoman Rule, 1380-1699, Rethymnon 1996, s. 145-158; G. Ostrogorski, "La prise de Serres par les Turcs", Byzantion, XXXV, Bruxelles 1965, s. 302-319; Halûk Sezgin, "Kavala'da Mehmed Ali Paşa Külliyesi", Arkitekt (İstanbul 1976), s. 65-69; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3704-3705; Enkiklopaideia Papiros-Larouse-Britannika, Athens 1988, XXXI, 98-102; J. H. Kramers - B. Darkot, "Kavala", İA, VI, 452-453; F. Emecen, "Drama", DİA, IX, 526-527.

Machıel Kıel

KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA

(ö. 1849)

Mısır valisi ve kendi adıyla anılan hânedanın kurucusu.

1183 (1769) veya 1184 (1770) yılında Kavala'da doğdu. Ailesinin menşei hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bazı tarihçiler onun Arnavut kökenli olduğunu ileri sürerlerse de oğlu İbrâhim Paşa tarafından kaleme alınan bir belgede Mehmed Ali'nin babası İbrâhim Ağa ve dedesi Osman Ağa'nın bir kan davasından dolayı Konya'dan Kavala'ya göç ettikleri açıkça ifade edilmektedir. Babası İbrâhim Ağa'yı küçük yaşta kaybederek amcası Tosun Ağa'nın himayesine girdiği belirtilmekteyse de İbrâhim Ağa'nın ölüm tarihinin 1205 (1790-91) olması bu bilgiyi doğrulamaz. Babasının yanında tütün ticaretiyle uğraşan Mehmed Ali 1787 yılında askerliğe intisap etmiş ve vergilerini ödemek istemeyen bazı köylülere karşı giriştiği birkaç çarpışmada ön plana çıkarak dikkatleri üzerinde toplamıştır. Aynı yıl Kavala çorbacısının akrabasından Emine adlı dul ve zengin bir kadınla evlenmiştir.

Mısır'ı işgal eden Fransızlar'a karşı hazırlanan kuvvetler arasında Kavala'dan yola çıkarılan 300 asker içinde yer alan Mehmed Ali'nin Mısır topraklarına geliş tarihi 8 Mart 1801'dir. Aynı yıl Fransız kuvvetleri karşısında elde ettiği başarılardan dolayı Mısır Valisi Mehmed Hüsrev Paşa tarafından binbaşılığa yükseltildi ve kısa sürede Mısır'daki Osmanlı kuvvetlerinin esasını teşkil eden Arnavut birliklerinin ikinci kumandanı oldu.

Fransız işgalinden sonra anarşi ve kargaşa içine düşen Mısır'da Osmanlılar ve Memlükler kontrolü ele geçirmek için mücadele ediyorlardı. Osmanlı kuvvetleri ise kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdi. Hüsrev Paşa'ya tâbi kuvvetlerle Tâhir Paşa ve Mehmed Ali kumandasındaki Arnavutlar arasında uzlaşmazlık hüküm sürüyordu. Memlükler arasında da anlaşmazlık mevcuttu. Bunların bir kısmı Bardisî'yi, bir kısmı da Elfî Bey'i destekliyordu. Bu gruplar içinde süregelen mücadele, halkın mağduriyetine ve ülkenin ekonomik durumunun tamamen bozulmasına sebep oldu.

Mehmed Ali bu durumdan istifade etmesini bildi. Memlükler'i Osmanlılar'a, muhalif Memlüklü grupları birbirlerine, yeni vali Hurşid Paşa'yı Memlükler'e ve son olarak da Kahire halkını Hurşid Paşa'ya karşı kışkırtarak meydana gelen kargaşadan faydalandı. Çeşitli siyasî manevralar neticesinde Mısır'ın son valileri bulunan Hüsrev, Tâhir, Ali ve Hurşid paşaları bertaraf ettikten sonra ulemâ, eşraf ve Mısır halkının desteğini de elde edip Bâbıâli tarafından valiliğe getirildi (3 Temmuz 1805).

Memlük beylerinden Bardisî ve Elfî beylerin ölümü (1806-1807) Mehmed Ali'nin Mısır'daki hâkimiyetini ve nüfuzunu hızla genişletmesine yardımcı oldu.

Mehmed Ali'nin İngilizler'e karşı kazandığı başarı üzerine Bâbıâli, 1806'dan beri İstanbul'da rehin olarak bulunan oğlu İbrâhim'i defterdar olarak Mısır'a gönderdi. Ayrıca Mısır'ın sahil kısmı da (İskenderiye ve Reşîd) Mehmed Ali'ye bırakıldı.

İngilizler'in Mısır'ı terkini müteakip Mehmed Ali uzun vadeli idarî ve iktisadî reformlara başladı. Uygulanan merkezî ekonomik sistemle arazi üzerindeki kontrolünü arttırdı ve iktidarı için bir tehlike olarak değerlendirdiği ulemânın gücünü vakıf arazilerini vergiye tâbi tutarak büyük ölçüde kırdı. Reformlara paralel olarak hâkimiyeti önünde en büyük engel gördüğü Memlük beyleriyle mücadeleyi sürdürdü. 1808-1810 yıllarında Yukarı Mısır'daki Memlük beylerini etkisiz hale getirdi ve sonunda Bâbıâli'nin Vehhâbîler üzerine sefer düzenlemesi için uzun zamandan beri yapmış olduğu talebini kabul etti. Bu sefer öncesi, Cidde valisi ve Vehhâbîler üzerine gönderilecek ordunun kumandanı olarak tayin edilen oğlu Tosun'un şerefine 1 Mart 1811'de düzenlediği büyük davette birkaçı dışında Memlük beylerini öldürttü. Tosun'un gerekli başarıyı sağlayamaması üzerine 1813 Eylülünde Mehmed Ali bizzat oğlunun yardımına gitti ve 1815'e kadar bu bölgede isyanın bastırılmasıyla ilgilendi. Daha sonra Vehhâbîler'in tenkil vazifesi oğlu İbrâhim Paşa'nın uhdesine verildi. 6 Nisan 1818'de Vehhâbîler'in merkezi olan Der'iye kuşatılarak 9 Eylül'de İbrâhim Paşa kumandasındaki kuvvetler tarafından ele geçirildi. Kazanılan bu zafer neticesinde hac yollarının emniyeti sağlandı, Mehmed Ali Paşa İslâm âlemindeki itibarını arttırdı ve Kızıldeniz'deki ticaret yollarında üstünlük kurdu.

Hicaz seferinin ardından Mehmed Ali, mevcut otoritesini muhafaza ve yayılmacı politikasını devam ettirmek amacıyla, kurmayı düşündüğü yeni ordunun temelini oluşturacak insan ve tabii kaynakların temini için gözlerini Sudan'a çevirdi. 1820 yılında düzenlenen sefer iki yıl sürdü ve Sudan'ı kontrolüne aldı. Hicaz ve Sudan seferinde ordusunun yetersizliğini gören Mehmed Ali, Nizâm-ı Cedîd adlı yeni bir ordu kurmaya karar verdi ve bu vazifeyi Fransız albayı Joseph Séve'ye (Süleyman Paşa) havale etti. Avrupaî tarzda düzenlenen bu ordunun gücünün denenmesi için ilk fırsat kendisinden Mora isyanını bastırmasının istenmesiyle ortaya çıktı. İbrâhim Paşa, Mora valisi ve buraya gönderilecek orduya serasker tayin edilerek kısa zamanda bütün Mora ve önemli adalar denetim altına alındı. Bu gelişme karşısında İngiltere, Fransa ve Rusya, 6 Temmuz 1827'de üçlü bir anlaşmayla derhal mütareke yapılıp meselenin barış yoluyla hallini istediler. Bu talebin Bâbıâli tarafından reddi üzerine 20 Ekim 1827'de Navarin Limanı'na giren müttefik donanması Osmanlı-Mısır donanmasını imha etti. Mora ile irtibatının kesilmesi ve bu bölgedeki ordusunun zor durumda kalması üzerine Mehmed Ali, müttefikleri temsil eden İngiliz Amiral Codrington ile İskenderiye'de bir antlaşma imzaladı (9 Temmuz 1828) ve Bâbıâli'nin izni olmaksızın Mora'daki kuvvetlerini geri çekti.

Mehmed Ali Paşa, 1827 yılının sonunda Mora seferindeki kayıplarına karşılık Suriye'nin kendisine verilmesini Bâbıâli'den talep ettiyse de olumlu bir cevap alamadı. Yayılmacı politikasının ancak güçlü bir merkezî idare ve bunları destekleyen askerî güç ve insan kaynaklarıyla mümkün olabileceğini gören Mehmed Ali, ihtiyacı olan bütün kaynakları barındıran Suriye'yi ele geçirmek için Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile arasındaki bir ihtilâfı bahane ederek İbrâhim Paşa kumandasındaki bir orduyu Suriye'ye gönderdi (2 Kasım 1831).

Mısır kuvvetleri kısa bir sürede Kudüs, Nablus, Sur, Sidon, Beyrut ve Trablus şehirlerini ele geçirdi. Bu arada meseleyi anlaşma yoluyla halletmeye çalışan Bâbıâli, teşebbüslerinden bir sonuç alamayınca Ağa Hüseyin Paşa'yı Osmanlı ordusuna serasker olarak tayin etti (Mart 1832). Yayımlanan yıllık tevcihat listesinden Mehmed Ali ile oğlu İbrâhim'in adları çıkarıldı ve daha sonra bir fetva ile Mehmed Ali ve İbrâhim âsi ilân edilerek Mısır, Girit, Cidde ve Sayda eyaletlerinin idaresi Ağa Hüseyin

Paşa’ya verildi. Mısır birlikleri Osmanlı kuvvetleriyle ilk defa Zerrâa mevkiinde karşılaştı ve onları yendi (14 Nisan 1832). Akkâ altı ay süren bir muhasara neticesinde teslim oldu (27 Mayıs 1832). İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır kuvvetleri önce Halep Valisi Mehmed Paşa kumandasındaki öncü Osmanlı kuvvetlerini, ardından 29 Temmuz’da Hüseyin Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu Beylân’da (Belen) mağlûp etti. Bu seri galibiyetlerden sonra Konya üzerine hareket eden İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır birlikleri hiçbir mukavemetle karşılaşmadı. İbrâhim Paşa, 21 Aralık 1832’de Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu da yendi. Böylece sadece Anadolu değil Osmanlı başşehri de tehlikeye düşmüş oldu.

Bu arada büyük devletlerden gerekli siyasî ve askerî yardımı temin için yoğun bir diplomatik faaliyet içine giren Bâbıâli, diğer taraftan Tophane müşiri Halil Rıfat Paşa ile Âmedci Mustafa Reşid Bey’i Mısır’a göndererek Mehmed Ali Paşa ile anlaşma zemini oluşturmaya çalıştı. Yapılan müzakerelerde Mehmed Ali’nin talepleri Osmanlı delegelerinin yetkilerini aşmış ve Rıfat Paşa müzakerelerin kesintiye uğramaması için Mısır’da kalarak, Reşid Bey’i İstanbul’a göndermiştir. Reşid Bey, Bâbıâli tarafından verilen yeni bir tâlimatnâme ile Kütahya’da bulunan İbrâhim Paşa’ya gönderildi (30 Mart 1833). Yapılan müzakerelerde Reşid Bey, İbrâhim Paşa’nın uzlaşmaz tavrı neticesinde kendisine verilen tâlimatı ihlâl ederek Halep ve Şam’a ilâveten Adana’nın da İbrâhim Paşa’ya verilmesini kabul ettiyse de

bu teklif II. Mahmud tarafından reddedildi. Avrupa devletlerinin baskısı ve Rus kuvvetlerinin yardım için İstanbul’a gönderilmesi karşısında Mehmed Ali’nin taleplerini kabul etmek ve uzlaşmak mecburiyetinde kalan II. Mahmud, 3 Mayıs 1833 tarihinde Adana’nın İbrâhim Paşa’ya muhassıllık olarak verilmesine razı oldu. 5-6 Mayıs tarihinde de bu hususta bir ferman yazılıp Kütahya’ya gönderildi. Bu mutabakat, Bâbıâli ve Mehmed Ali Paşa arasında geçici olarak bir barış ortamının oluşmasına vesile olduysa da münasebetlerdeki güvensizlik ve gerginlik devam etti.

Bâbıâli ile, idaresi kendisine bırakılan bölgelerin geleceğini garanti altına alan bir antlaşmanın yapılamamış olması Rusya ile yapılan ittifak anlaşması (Hünkâr İskelesi), Batılı güçlerin mevcut durumu korumadan yana tavır

alması ve II. Mahmud'un meseleyi askerî tedbirler dahilinde kendi lehine çevirme arzusu Mehmed Ali Paşa'yı son derece rahatsız etmiş ve gerekli askerî tedbirleri almaya sevketmiştir. Mevcut askerî hazırlıklara eş zamanlı olarak Suriye'de takip edilen idare tarzının sonucunda oldukça ciddi problemler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Bölgenin maddî ve insan kaynaklarından istifade etmek düşüncesiyle yeni vergiler, tekel usulü, mecburi askerlik uygulamasına geçildi. Bu durum genel bir hoşnutsuzluğa sebep oldu, patlak veren isyanlar kısa sürede Lübnan ve Filistin'de de etkisini göstermeye başladı ve 1834 yılı yazının sonunda İbrâhim Paşa tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı.

İsyanlar esnasında Mehmed Ali Paşa'nın en büyük endişesi II. Mahmud'un bunu bahane ederek Suriye'ye müdahale etmesiydi. Paşa, 4 Eylül 1834'te Avrupa devletlerinin temsilcilerine bağımsızlığını ilân etme hususunda kararlı olduğunu bildirerek dikkatleri Bâbıâli üzerine yoğunlaştırmayı başardı. Bu diplomatik çıkışın hedefi, mevcut durumun muhafazasından yana olan ve ihtilâfların barış yoluyla halledilmesini isteyen Batılı güçler vasıtasıyla, Mısır'ı tekrar devlet idaresine katmayı arzulayan Bâbıâli üzerinde baskı oluşturmak ve siyasî geleceğini emniyet altına almaya yönelik bazı imtiyazlar elde etmekti. Diğer taraftan Mehmed Ali Paşa'nın Arap yarımadasındaki yayılmacı politikası İngiltere'yi de ciddi bir şekilde rahatsız etmeye başlamıştı. Paşanın Kızıldeniz ve Basra körfezinde oluşturduğu hâkimiyet, İngilizler'in Hindistan politikası açısından ciddi bir tehdit olarak algılanmakta ve bu rahatsızlık Bâbıâli ile İngiliz hükümeti arasında Mehmed Ali'ye karşı takip edilen politikanın dışında yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmaktaydı.

Suriye'nin gergin durumu, uygulanan mecburi askerlik usulünü kabul etmek istemeyen Dürzîler'in isyan etmesiyle had safhaya ulaştı. Bâbıâli'nin diplomatik girişimleri ve buraya yönelik askerî hazırlıkları Mehmed Ali Paşa'yı harekete geçirdi ve 25 Mayıs 1838'de Batılı devletlerin temsilcilerine tekrar bağımsızlığını ilân etme niyetinde olduğunu bildirdi. Avrupalı devletlerin tepkileri üzerine geri adım atmakla birlikte geçici olarak da olsa Bâbıâli'nin önüne bir set çekmeyi başardı. Ancak İbrâhim Paşa'nın yoğun askerî hazırlıklarından rahatsızlık duyan ve Suriye eşrafından destek sözü alan padişah meseleyi silâh zoruyla halletmeye karar verdi. Hâfız Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu ile Mısır kuvvetleri

arasında Nizip'te meydana gelen muharebe Osmanlı kuvvetlerinin yenilgisiyle sonuçlandı (24 Haziran 1839). Yenilgi haberi İstanbul'a ulaşmadan II. Mahmud vefat etti ve bu sırada Osmanlı donanması Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa'nın hıyaneti sonucu Mısır'a teslim edildi.

Bâbıâli ile Mehmed Ali arasındaki mücadele bir anda tekrar Avrupa güçlerinin en önemli meselelerinden biri haline geldi ve 27 Temmuz 1839'da beş büyük devletin temsilcileri ortak bir nota ile Bâbıâli'den yapacakları girişimlerin sonucunu beklemesini istediler. 15 Temmuz 1840'ta Bâbıâli, İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya temsilcileri tarafından Londra antlaşması imzalandı. Antlaşma gereği irsî olarak Mısır'ın ve kaydı hayat şartıyla Akkâ'nın idaresi Mehmed Ali'ye verildi. Fransa'nın telkinleriyle Mehmed Ali bu şartları kabul etmedi. Bunun üzerine antlaşma gereğince İngiltere, Avusturya ve Osmanlı gemilerinden oluşan bir donanma Suriye açıklarına geldi ve kısa sürede Sayda, Beyrut ve Hayfa ele geçirildi. 4 Kasım'da Akkâ düştü. Böylece Mehmed Ali Paşa kuvvetlerinin Mısır ile irtibatı kesilmiş ve hareket gücü sınırlandırılmıştı. 15 Eylül'de Mısır valiliğinden azledilen Mehmed Ali 27 Kasım'da Amiral Napier ile bir anlaşma imzaladı ve Mısır idaresinin kendisine irsî olarak verilmesinin kabul edilmesi durumunda Osmanlı donanmasını iade edip Suriye'yi boşaltmayı taahhüt etti. 24 Mayıs 1841 tarihli bir fermanla Mısır'ın irsî idaresinin Mehmed Ali Paşa soyundan gelen en büyük erkek evlâda verileceği ilân edildi. Bu ferman paşa tarafından kabul edildi ve böylece Mısır meselesi nihaî çözüme kavuşmuş oldu.

Mehmed Ali'nin son yılları sükûn içinde geçti. Mısır meselesinin uluslararası gündemden kalkması, Mısır'ın bağımsızlığı ve Osmanlı Devleti'nin dağılması gibi tehdit ve tehlikelerin bertaraf edilmesi Mehmed Ali ile İstanbul arasındaki münasebetlerin düzelmesi için gerekli zemini hazırladı. 1846'da İstanbul'u ve Kavala'yı ziyaret etti. 1848 yılının başında aklî melekesindeki zafiyetin artması üzerine hava değişikliği için Napoli'ye gönderilmesine karar verilerek memleketin idaresi İbrâhim Paşa ve önde gelen devlet ricâlinden müteşekkil bir meclise havale edildi. Babasının iyileşmesinden ümit kesilmesi üzerine İbrâhim Paşa 1848 Eylülünün başında İstanbul'a çağrıldı ve Mısır valiliğine tayin edildi. Ancak hasta olan İbrâhim Paşa da kısa bir zaman sonra vefat etti (10 Kasım 1848). Yerine Tosun'un oğlu Abbas Hilmi Paşa geçti. Mehmed Ali Paşa 2 Ağustos 1849

tarihinde İskenderiye’de vefat etti ve Kahire Kalesi’nde inşa ettirmiş olduğu yeni caminin hazîresine defnedildi.

Mehmed Ali Paşa’nın siyasî, iktisadî ve idarî yükselişinin arka planında takip ettiği yayılma politikası ve bu politikanın uygulanması noktasında motor vazifesini gören modern bir ordu vardı. Başlangıçtan beri düzenli bir ordunun gereğine inanan paşa Vehhâbî isyanlarının bastırılmasından sonra işe koyuldu. 1820’de Asvan’da ilk harbiye mektebi açıldı ve modern ordunun temelini oluşturma hususunda mühtedi Süleyman Paşa’dan ve başta Fransızlar olmak üzere her türlü yabancı uzmandan faydalanıldı. Başlangıç itibariyle gerekli insan unsuru Sudan’dan temin edildiyse de bu yeterli olmadı, Mısır ve Suriye bu suretle ön plana çıktı. Kısa bir süre içinde askerî okullar çoğaldı. Piyade, topçu, süvari, bahriye okulları açıldı. Ordunun ihtiyacı olan silâh ve mühimmatın imali için fabrikalar kuruldu. 1810’da Mısır donanmasının temeli Bulak’ta atıldı. Önceleri Fransa ve İtalya’da gemi inşa ettirildi. Daha sonra İskenderiye’de bir tersane yaptırıldı. Navarin olayının ardından Fransız ve İtalyan zâbitleri vasıtasıyla mevcut yapı ıslah ve ikmale çalışıldıysa da Mısır donanması fazla uzun ömürlü olmadı.

Paşanın en önemli teşebbüslerinden biri de modern bir eğitim sisteminin kurulması için gerekli alt yapıyı oluşturmasıydı. İlk olarak 1809’da Avrupa’ya öğrenci gönderilmeye başlandı. 1820’li yılların

ortasından itibaren bu sayı artmaya başladı. Memleketin dört bir yanına çeşitli mektepler açıldı ve buralarda Avrupaî usul ve programlar uygulandı. 1816’da hendese mektebi, 1827’de tıbbiye, 1834’te mühendishâne kuruldu. Bunların yanında tıp, ziraat, sanat, dil vb. hususlarla ilgili çeşitli mektepler açıldı. 1837’de Maarif Vekâleti kuruldu. 1820 yılında ilk matbaa Bulak’ta açıldı. Öncelikli olarak yeni okullar için gerekli kitapların ve daha sonra Arapça, Türkçe ve bir miktar da Farsça klasik eserin basımı burada gerçekleştirildi. 1828’de Vekāyi-i Mısır adlı resmî bir gazete Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmaya başlandı. Ekilebilir toprak sahalarını arttırmak için sulama sistemini ıslah ve genişletme çalışmalarına öncelik verildi. Nil taşkınlarının verdiği zararları önlemek amacıyla birçok sed inşa edildi. Bu kanalların en önemlisi 1820 yılında açılan ve padişahın adını taşıyan Mahmûdiye kanalıdır.

Mehmed Ali'nin gerçekleştirmeye çalıştığı toprak politikasının temelini, oluşturmak istediği merkezî otorite ve yayılmacı siyaseti teşkil ediyordu. Paşa, muhalifleri karşısında kendisini emniyette hissetmeye başlar başlamaz iltizam usulünü kaldırdı ve böylece Mısır arazisinin büyük bir kısmını ele geçirdi. 1821 yılına kadar Aşağı ve Yukarı Mısır'daki ekilebilir arazinin tamamını kayda geçirdi ve vergilendirdi. Vakıf arazilerini zaruri masrafları hükümet tarafından karşılanmak üzere devletleştirdi. Böylece Mısır'ın hemen hemen bütün arazisi devletin malı oldu. Bir müddet sonra eşrafa, sivil ve askerî yüksek rütbeli görevlilere "ib'adiyat" adı altında büyük topraklar verdiği gibi ailesinin ve maiyetinin önde gelenlerine çiftlik adı altında daha büyük araziler tahsis etti. Bu şahıslar vergiden muaf olmakla birlikte, arazileri işletmekle mükelleftiler. Takip edilen bu politika dahilinde Mehmed Ali'nin iktidarı döneminde ekilebilir arazi sahası iki misline çıkmıştı.

Hububata paralel olarak pamuk ziraatında da ciddi mesafeler katedildi. Pamuk cinsi ıslah edildi ve Mısır pamuk üretiminde önde gelen ülkelerden biri oldu. Fakat ağır vergiler ve tekel usulünden dolayı mahsulün çok ucuza satılması halkı fakirleştirirken idareyi zenginleştiriyordu. Bu usulün ziraat ve ticaretin yanı sıra sanayi için de geçerli olmasıyla küçük sanatların da ciddi bir şekilde etkilenmesi söz konusu olmuştur.

Mehmed Ali, devlet işlerini üyeleri kendisi tarafından tayin edilen ve merkezî yönetimi oluşturan divan ve meclisler vasıtasıyla yönetiyordu. Askerî, ticarî, hâricî vb. çeşitli işleri deruhte etmek üzere kurulan bu divanların en önemlisi, devlet işlerinin öncelikli olarak müzakere ve müşavere edildiği Dîvânü'l-hidîvî idi. Bu divanların yanı sıra bazısı istişarî yapıda olmak üzere birçok meclis vardı. Bunların başında kanun ve nizamları vazetme ile mükellef olan Meclisü'l-husûsî geliyordu. Mehmed Ali, 1813 yılından itibaren taşra idaresinin yeniden organize edilmesi işine girişti; vilâyetlerin sayısını azaltıp merkezî bir yönetimi buralarda hâkim kıldı. 1840 yılında yeni idarî taksimat gereğince Mısır yedi müdürlüğe ayrıldı. Her müdürlük merkezlere, merkezler kısımlara, kısımlar da nahiyelere bölündü.

Eğitim görmemiş olmasına rağmen gerek Mısır'daki gelişmeleri gerekse bu

bölgeye yönelik devletlerin politikalarını yakînen takip eden ve kendi iktidarını güçlendirme noktasında politikalar geliştiren paşa, yayılmacı politikasına paralel olarak gerçekleştirdiği çeşitli reformlar ve yatırımlarla birlikte ülkede yeni bir yönetim tarzı oluşturdu, kısa sürede ülkenin gelirini ciddi bir şekilde arttırdı. Bununla beraber halkın refah seviyesinde fazla bir değişiklik olmadı.

Mehmed Ali Paşa'nın kültürel olarak takip ettiği çizginin bir Osmanlı çizgisi, konuştuğu dilin Türkçe ve dünyaya bakış açısının tipik bir Osmanlı bakış açısı olması önemlidir ve Mehmed Ali'nin Mısır milliyetçiliğinin öncüsü olarak değerlendirilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğu açıktır. Osmanlı Devleti açısından ciddi bir problem teşkil eden Mısır krizinin mimarı olan Mehmed Ali'nin nihaî amacı idaresi altındaki bölgelerin siyasî geleceğini garanti altına almaktı. Uzun bir mücadele sonunda bunu başaran Mehmed Ali'nin mevcut politikaları bir bütün olarak ele alındığı ve neticeleri değerlendirildiği zaman kendisinin Mısır tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı olarak kabul edilmesi zarureti ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, III-IV, tür.yer.; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, tür.yer.; A. A. Paton, A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohammed Ali, London 1870, II, 90-220; W. A. Phillips, "Mehmed Ali", The Cambridge Modern History, Cambridge 1907, X, 545-572; F. S. Rodkey, The Turco-Egyptian Question in the Relations of England, France and Russia, 1832-1841, Urbana 1925, tür.yer.; Shafik Ghorbal, The Beginning of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali, London 1928, tür.yer.; Süleyman Ebû İzzeddin, İbrâhim Bâşâ fî Sûriyâ, Beyrut 1929, tür.yer.; H. Dodwell, The Founder of Modern Egypt, Cambridge 1931, tür.yer.; Asad J. Rustum, The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria: 1831-1841, Beyrut 1936, tür.yer.; a.mlf., "Syria under Mehmed Ali", The American Journal of Semitic Languages

and Literatures, sy. 41, Chicago 1924-25, s. 34-57; a.mlf., “Syria under Mehmed Ali”, a.e., s. 183-191; Şinasi Altundağ, Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841, Ankara 1945, tür.yer.; a.mlf., “Mehmed Ali Paşa”, İA, VII, 566-579; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru Muḥammed ʿAlî, Kahire 1947, tür.yer.; M. Rifaat Bey, The Awakening of Modern Egypt, London 1947, tür.yer.; H. A. B. Rivlin, The Agricultural Policy of Muhammad ‘Ali in Egypt, Massachusetts 1961; Y. Hofman, “The Administration of Syria and Palestine Under Egyptian Rule (1831-1840)”, Studies on Palestine during the Ottoman Period (ed. M. Maoz), Jerusalem 1975, s. 311-333; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammed Ali, Cambridge 1984, tür.yer.; F. R. Hunter, Egypt under the Khedives, 1805-1875, Pittsburgh 1984, s. 15-22; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Muhammed Ali to Mubarak, London 1985, s. 49-69; Khaled Fahmy, All the Pasha’s Men Mehmed Ali, His Armyand the Making of Modern Egypt, Cambridge 1997; Atilla Çetin, Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın Mısır Valiliği, İstanbul 1998; Muhammed H. Kutluoğlu, The Egyptian Question (1831-1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte, İstanbul 1998; G. Sinoué, Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun (trc. Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul 1999; Ali Fuad, “Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa”, TTEM, sy. 19/96 (1928), s. 64-147; J. H. Kramers, “Muḥammad ʿAlī Pas̱ẖa”, EI (İng.), VI, 681-684; E. R. Toledano, “Muḥammad ʿAlī Pas̱ẖa”, EI² (İng.), VII, 423-431.

Muhammet Hanefi Kutluoğlu

KAVÂNÎN-i ÂL-i OSMÂN

(قوانين آل عثمان)

XVII. yüzyıl başlarında defter emini olan Ayn Ali Efendi’nin timar ve zeâmet sistemi, taşra idaresiyle merkez bürokrasisini konu alan eseri

(bk. AYN ALİ EFENDİ).

KAVÂRÎRÎ

(القواريري)

Ebû Saîd Ubeydullāh b. Ömer b. Meysere el-Kavârîrî (ö. 235/850)

Hadis hâfızı.

151 (768) veya 152'de (769) Basra'da doğdu. "Kavârîrî" nisbesiyle anılması cam ve şişe imalâtı veya ticareti yapmasıyla ilgili olup Benî Cüşem'in âzatlısı olduğu

için Cüşemî nisbesiyle de zikredilmiştir. Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hammâd b. Zeyd, Yezîd b. Zürey', Hüşeym b. Beşîr, Derâverdî ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislerden rivayette bulundu. Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a er-Râzî, Bakī b. Mahled, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer aldı. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel kendisinden hadis yazdı. Bağdat'ta yaşayan Kavârîrî'nin rivayet ettiği hadislerden biri (İbn Hacer'e göre ise beşi) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de, kırkı Ṣaḥîḥ-i Müslim'de, kırk yedisi Sünenü Ebî Dâvûd'da, altısı da Sünenü'n-Nesâʾî'de yer almıştır. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ebü'l-Hasan el-İclî, Sâlih Cezere, Nesâî ve İbn Kāni' onu "sika" olarak nitelendirmiş, Ebû Hâtim er-Râzî ile bir başka değerlendirmesinde Yahyâ b. Maîn ve Sâlih Cezere "sadûk" olduğunu söylemişlerdir. Kavârîrî'nin Bağdat ve Basra'nın en tanınmış muhaddisi olduğu, bu iki şehirde rivayet edilen hadisleri en iyi onun bildiği ileri sürülmüş, rivayetleri arasında âlî isnadla gelenlerin bulunduğu belirtilmiş, Sa'leb kendisinden yüz bin hadis işittiğini söylemiştir. Kavârîrî 12 veya 13 Zilhicce 235'te (27 veya 28 Haziran 850) Bağdat'ta vefat etti, Askerülmehdî'de (Rusâfe) defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 395-396; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 350; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 320-323; a.mlf., es-Sâbıḳ ve’l-lâhiḳ (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 265; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 279-280; III, 62; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIX, 130-136; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 92-93; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 438-439; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 442-446; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: Sene 231-240, s. 264-265; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 40-41.

Zekeriya Güler

KAVAS

(قواس)

İç güvenlik ve asayişi sağlamak üzere daha çok elçiliklerde görevlendirilen silâhlı muhafız.

Sözlükte kavs kökünden fâil olan kavvâs "ok yapan ve ok atan kimse, okçu" demektir. Kelime Fransızca'ya cawas, Almanca'ya kawasse şeklinde geçmiştir (El2 [İng.], IV, 808). Kâtib Çelebi'ye göre kavas ok atıcıdan ziyade "ok yapan kimse" anlamını taşımaktadır (Süllemü'l-vüṣûl, III, 505; Gibb - Bowen, I, 152). Terim olarak "tüfekli asker, silâhlı asker, silâhlı muhafız", özellikle yüksek düzeydeki devlet görevlileriyle sefir, konsolos ve mübâşir gibi hariciye yetkililerinin maiyet ve hizmetlerinde, daha çok elçilik ve konsolosluklarda, bunun yanında, banka ve patrikhâne gibi resmî dairelerde görevli, özel elbisesi olan "yasakçı, polisasker (inzibat askeri)" ve "koruma görevlisi" anlamlarını ifade eder. Kaynaklarda, "Solaklar tâifesi ki pâdişâh-ı âlem-penâh hazretlerinin kavvaslarıdır" şeklinde solakları ifade etmek üzere de kullanılmıştır (Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn, s. 98). Kavaslar için muhafızlık görevleri dolayısıyla yasakçı, harbe taşımaları sebebiyle harbeci, ellerinde gümüş değnek bulundurmaları dolayısıyla değnekçi, bazan da çavuş tabirinin kullanıldığı görülmektedir.

Kavasların başında bulunan kimseye kavasbaşı adı verilir. Başlangıçta vezir, serasker, paşa ve kadıların dairelerinde ve maiyetlerinde sayıları dört ile altı arasında değişen, paşaların yanında yaver, emîr subayı olarak bulunan, bunlara hizmetkârlık ve uşaklık eden, önlerinde ok atan, ateşli silâhların icadından önce ok, yay ve ok takımı, daha sonraları silâh taşıyan kavaslar bulunmaktaydı. Vezir dairelerinde bulunan kavasların sayısı zamanla artmıştır (Mustafa Nûri Paşa, III, 82). Kavaslar sonraları daha ziyade sıradan ulaklar olarak da istihdam edilmiştir.

Kavas terimi önce Dîvân-ı Hümâyun'da, çavuşbaşının yönetimi altındaki çavuşların bir alt seviyesindeki silâhlı kişiler için kullanılmıştır. Esas itibariyle Bâbıâli çavuşbaşılık teşkilâtı personelinden olan ve muhzırbaşına

bağlı bulunan Bâbıâli kavaslarının Paşakapısı veya Bâbıâli'nin ayrı olan harem kısmında, muhzır ve yoldaşlarının yerlerinden sonra kendilerine ait odaları vardı (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 266). Bunların seraskerlik maiyetinde de koğuşları mevcuttu (BA, İrade-Dahiliye, nr. 7173). Kavasların çavuşbaşının görevleri çerçevesinde muhtelif hizmetlerde bulunduğu görülmektedir. Polis teşkilâtının ilk nüvesini teşkil eden Bâbıâli kavasları yeniçeriliğin ilgası üzerine bir ara geçici olarak sefârethânelerde de görevlendirilmiştir. Bâbıâli kavaslarının sadâretin bir birimi olan teşrifat kaleminde de görev yaptıkları bilinmektedir. Kavas teşkilâtının II. Mahmud zamanında kurulan özel polis biriminde önemli bir yeri olmuş, bu dönemde yeniçeri ve bostancı ocakları kaldırılıp Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkil edilirken bu çerçevede ilga olunan muhzır ağalığında ağanın maiyetinde, "harbeci" adı verilen, suçluların tevkif ve hapsiyle görevli, özel elbiseleri, bellerinde asılı birer baltaları, ellerinde harbeleri olan kimselerin unvanı kavasa dönüştürülmüş, ayrıca İstanbul'daki bir karargâhta 150 kavas ve 500 seymenden oluşan özel bir polis birimi oluşturulmuştur (J. Shaw - K. Shaw, II, 76). İstanbul'da bulunan bu kavasların ellerinde gümüş değnek bulunurdu.

Osmanlılar'da ne zaman kurulduğu açık bir şekilde bilinmemekle birlikte önceleri yasakçı, değnekçi, harbeci ve kavas, 1826'dan itibaren daha çok kavas, bazan da çavuş adıyla anılan bu teşkilâtın yeniçeri teşkilâtıyla birlikte mevcut olduğu tahmin edilebilir. Kavas teşkilâtı, Osmanlı Devleti ve kapitülasyon rejimiyle ilgili bir eserde "agents de police ou cawas" ifadesiyle polis teşkilâtı olarak takdim edilmektedir (Rausas, s. 29). Osmanlı idarî literatüründe bu terim daha çok elçi, konsolos, konsolos vekili ve konsolos memuru gibi yabancı devlet temsilci ve temsilcilikleri hizmetinde bulunan özel polisleri ifade etmektedir. Osmanlı ülkesindeki elçi ve konsolosların her birinin birer çavuşu ile bir veya daha çok yeniçerisi bulunmakta, bunlara yasakçı veya kavas denilmekteydi. Elçilik kavasları 1826 yılına kadar yeniçeriler arasından seçilir ve görevlendirilirdi. Evli yeniçerilerden ailesi kalabalık olanlar sefirlerin maiyetine muhafızlık hizmetiyle verilir, görevlendirilmeleri süresinde odabaşılarına bağlılıkları devam ederdi. Vazifeleri sefirler, konsoloslar ve maiyetleriyle birlikte sefârethâne ve konsoloshâneleri korumak, resmî veya gayri resmî şekilde ikametgâhlarını terkeden diplomatlara ve eşlerine himaye amacıyla refakat etmek, önlerinde gitmek suretiyle onlara yol açmak, ülkeye geldiklerinde

karşılamaktan ibaretti. Bâbıâli'de sadrazamı ziyaret eden bir sefirin önünde kılıçlı ve tabancalı bir kavas yürür, ona kalabalıkta yol açar ve yol gösterirdi. Elçiliklerde görevlendirilmiş olan kavaslar yalnız elçiliğin koruması ile değil elçi ve eşinin özel işleriyle de ilgilenmek durumundaydı (Montagu, s. 47, 48).

Fransa'ya verilen 1740 kapitülasyonundan itibaren yabancı diplomatlara kendi kavaslarını seçme yetkisi tanınmıştır. 1740 kapitülasyonunda geçen "Françeviyyü'l-asl olan Françe kavasları" tabirinden, elçilik ve konsolosluklara istedikleri yeniçerileri seçebilme yetkisi yanında Osmanlı tebaası dışında kavas istihdam etme imkânının da sağlandığı, bu suretle

elçilik ve konsolosluklarda iki tip muhafız bulunduğu, bunlardan ilkinin yasakçı Osmanlı yeniçerisi, ikincisinin ise Fransız kavaslar olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu kapitülasyonla hem Osmanlı hem de Fransız konsolokluk yasakçıkavaslarına imtiyazlar sağlandığı da anlaşılmaktadır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Galata voyvodası maiyyetindeki askerden muhafız verilmeye başlanması bazı problemlere yol açmıştır. İngiliz sefiri buna itiraz ederek sefârethâneyi kapatmış, verilen muhafızları kabul etmemiş, hükümet de sefârethâneye geçici olarak Bâbıâli kavasları göndermiş, bu defa Fransa sefiri daha ileri gidip eğer asker verilmezse Fransa'dan muhafız getirteceğini Bâbıâli'ye yazarak bu askerleri getirtmişti (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 564, 565).

23 Safer 1280 (9 Ağustos 1863) tarihli nizamnâmeyle başkonsolosluklar ve eyalet merkezlerinde bulunan konsolosluklar için dört, diğer konsolosluklar için üç, konsolos vekillikleri ve konsolos memurlukları için de ikişer kavas görevlendirilebileceği öngörüldü. Bunların tayini hükümet tarafından ilgili taşra yöneticilerine bildirildi. Sefâretlerde kavaslar, Yeniçeri Ocağı'ndaki yevmiyelerinden başka sefârethânelerden de gayri resmî olarak 4'er, 5'er akçe yevmiye alırlardı. İstanbul'a gelen elçilerin kaldığı Elçi Hanı'nda, kapılarda yılda bir değiştirilmek suretiyle nöbet görevi yapan bir çavuşla dört yasakçı ise yılda 50 duka alırdı. Kavaslar kendilerini diğer personelden ayıran bir tür fantezi üniforma giyerlerdi.

1740 kapitülasyonunun elçiliklere tanıdığı Osmanlı tebaası dışında kavas

istihdam edebilme imtiyazının istismarı ve bunun önlenemeyişi, devletin güç kaybına uğraması, Bâbıâli'de 1908-1909'da gerçekleştirilen tasfiye ve düzenlemeler gibi sebeplerle elçilik ve konsolosluk muhafız ve hademesi olarak çalışan, elçi ve konsolosların önünde silâhlı olarak dolaşan kavaslar tamamen yabancılardan teşekkül etmiştir. Osmanlı Devleti ve halkı için bir külfet ve kapitülasyonların âdeta ayakta gezen alâmeti haline gelen (Pakalın, III, 606) elçiliklerdeki kavas teşkilâtının 1923 Lozan Antlaşması ile muhtemelen birinci ve yirmi sekizinci maddelere istinaden ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Özellikle yirmi sekizinci maddeyle kapitülasyonların kaldırılması, elçilerin ve kavaslarının halkı kendi tebaası gibi gören tavır ve statülerinin sona ermesini sağlamıştır. Ancak kavas veya benzeri bir terim bugün için hâlâ kullanılmakta ve gerek Türkiye gerekse diğer İslâm devletlerinde yabancı sefâretlerin muhafız ve hizmetkârlarını, yabancı temsilcilerle Arap ülkelerinde bulunan papaz, vâiz ve rahip gibi dinî yetkililerin bir nevi kapıcılarını ifade etmektedir (CEAC, s. 284).

Kavas ve kavasbaşı istihdam eden diğer birimler şehremâneti ve sıhhiye teşkilâtlarıdır. Şehremâneti teşkilâtı içerisinde bulunan belediye kavasları, belediye zâbıtası görevinin polislere devredildiği tarihe kadar bu görevi sürdürmüş, görevleri esnasında beyaz kayışlı bir pala taşımış ve belediye çavuşu olarak anılmıştır. Belediye kavaslarının isimleri sonradan "komisyon çavuşu", en son olarak da "zâbıta-i belediyye memuru"na dönüşmüştür. Bu kavas veya çavuşların üniformasız ve sivil gezenlerine "tebdil", bunların en büyüğüne "baştebdil" veya "tebdil eskisi" denirdi (Pakalın, II, 215; III, 428).

Sıhhiye teşkilâtı içerisinde iki şube halinde düzenlenmiş olan karantina meclisinin ikinci şubesinde, "müdîr-i kavvâs-ı sıhhiyye" adıyla 500 kuruş maaşlı bir görevli ile buna bağlı olarak "kavvâs-ı sıhhiyye" adıyla otuz kişiden ibaret olan ve kendilerine toplam 5000 kuruş maaş verilen kavaslar bulunmaktadır. Bu çerçevede kurulmuş olan Kuleli Tahaffuzhânesi'nde kendilerine toplam 2250 kuruş maaş ödenen on beş kavasla bunların âmiri durumunda olup 500 kuruş maaş alan bir kavasbaşı yer almaktadır (Sarıyıldız, LVIII/222 [1994], s. 339, 370-371). Kavasların kısa bir süre için İstanbul'da Tophane ve Beyoğlu taraflarının zâbıtasına memur edilerek kendilerine maaş tahsis edildiği de görülmektedir (Tongur, s. 147).

Kavaslar taşra teşkilâtında da çeşitli görevler üstlenmiştir. Taşra zaptiye teşkilâtındaki kavasların zaptiye işinde görev alan müşir, ferik ve diğer subayların emrinde görev yaptıkları, aylık olarak aldıkları maaşlarının muhassıllar tarafından tahsil edilen vergilerden bulundukları mahalde karşılandığı, maaş aldıklarına dair kendilerinden birer makbuz alındığını gösterir belgeler düzenlendiği bilinmektedir (Orhonlu, s. 152).

Kavas ve kavasbaşılar taşrada valiler nezdinde görev yapardı. Meselâ Şam valisi nezdindeki kavasbaşı valinin muhafız alayı şefi durumundaydı (Koury, X, 33). Valilerin maiyetinde bulunan kavaslar ellerinde gümüş değnek taşırlardı. Taşrada istihdam edilen kavasların beylerbeyilerinin belirlediği yerlerde hizmet ettikleri, hizmet yerleri ve sayıları merkez tarafından belirtilmek suretiyle daha çok Şam, Halep, Hama ve Selemiye gibi Arap diyarlarından talep edildikleri, iyi yetişmiş, iyi ok atan kimseler olmalarının, at ve silâhlarıyla birlikte güvenilir kefiller alınmak suretiyle gönderilmelerinin istendiği, yirmi hâneden bir kavas alındığı (BA, MD, nr. 7, hk. 2123, 2251), bunların 5'er akçe ulûfe aldıkları, mevâciblerinin reâyâ tarafından karşılandığı, kavas toplanan yerde veya yakın bir bölgede zeâmete mutasarrıf yahut bey olan birinin merkez tarafından başlarına serdar tayin edildiği, sadece Anadolu'da değil Gürcistan'da ve Arabistan'daki Ulyanoğlu isyanı gibi bazı isyanlarda görev yaptıkları da anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 7, hk. 1174, 1176, 1250, 1256, 1278, 1465, 1750, 2026, 2079, 2123, 2251; MD, nr. 44, hk. 153). Taşrada kavaslar ayrıca sâlyâne toplamak, vali ve kadıların konaklarında hizmet etmekle de görevlendirilmekte, konaklarda görev yapan kavasların bir çavuş nezâretinde veya onunla iş birliği içerisinde faaliyetlerini yürüttükleri kaydedilmektedir. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Mekke emirliğine bağlı olarak bir kavasbaşı ile maiyetinde kavasların bulunduğu bilinmektedir.

Mütesellimler iç güvenliği temin görevlerini, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kalkmasından sonra yanlarında barındırdıkları kapı halkıyla yürütmeye başlamış, bu çerçevede sekban, tüfenkçi veya kavas denilen askerler kullanmıştır (Çadırcı, s. 25). Eyaletlerde redif teşkilâtı kuruluncaya kadar iç güvenlik hizmetleri de bunlar tarafından yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, hk. 1686; nr. 7, hk. 1174, 1176, 1250, 1256, 1278, 1465, 1750, 2026, 2079, 2123, 2251; nr. 44 (haz. M. Ali Ünal), İzmir 1995, hk. 153; BA, İrade-Dahiliye, nr. 2452, 2466, 3040, 3095, 3281, 3552, 7173; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menafii'l-mü'minîn (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 98; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, III, 505; L. Montagu, Türkiye Mektupları: 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 47, 48; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 82; G. P. du Rausas, Le régime des capitulations dans I'Empire ottoman, Paris 1911, s. 29; Lozan Sulh Muâhedenâmesi, Mukavelât ve Senedât-ı Sâire 24 Temmuz 1339/1923, İstanbul 1339, s. 5, 11; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 564, 565; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 256, 265, 266; Hikmet Tongur, Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi,

Ankara 1946, s. 147; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1957, I, 152, 153; S.J. Shaw - E.K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 76; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı, İstanbul 1990, s. 152; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 25, 151, 157; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993, s. 367; Gündüz Ökçün, "Kapitülasyonlar Hakkında Bâb-ı Âlî'nin Sefaretlere Gönderdiği 7 Temmuz 1867 Tarihli Muhtıra", SBFD, XXII/3 (1968), s. 139-151; G. J. Koury, "The Ottoman Administration of the Province of Damascus at the end of the Eighteenth Century", Studies in Islam, X, New Delhi 1973, s. 33; Gülden Sarıyıldız, "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", TTK Belleten, LVIII/222 (1994), s. 339, 370-371; Mehmet Canatar, "Osmanlı Devleti'nde Kavaslar ve Kavas Teşkilatı", İlmî Araştırmalar, sy. 4, İstanbul 1997, s. 67-86; Pakalın, II, 215; III, 428, 606; Ronart, CEAC, s. 284; Cl. Huart - [B. Spuler], "Ḳawwās", EI² (İng.), IV, 808.

Mehmet Canatar

KAVÎ

(القوي)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “güçlü olmak, gücü yetmek, bir işi gerçekleştirmek için aklen ve bedenen yeterli olmak” anlamındaki kuvvet kökünden sıfat olup Allah’a nisbet edildiğinde “her şeye gücü yeten, kudret sahibi mânasına gelir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî kavî ile kādir arasında bir fark bulunmadığını söylemekle birlikte (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 60a) Ebû İshak ez-Zeccâc’dan itibaren âlimler, kavî isminin “kemiyet ve keyfiyet bakımından üstün kudrete sahip olan” anlamında farklılık kazandığını kabul ederler. Fahreddin er-Râzî kavî isminin muhtevasını iki şekilde açıklamıştır. Ona göre “Allah’ın, hiçbir ferdi ve birimi dışarıda kalmamak üzere kâinatı etkilemesi” mânasına alındığında kādir, “hiçbir şeyden etkilenmemesi” mânasında kullanıldığında ise vâcibü’l-vücûd niteliğini taşır (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 291). Kuvvetli oluş vasfı yaratılmışlara da izâfe edilir, ancak onlardaki kuvvet sınırlıdır ve devamlılık arzetmez. Kavînin ayrıca “kuvvet veren” (mukvî) anlamına gelebileceği söylenmiştir. Nitekim Kur’an’da, Hz. Hûd’un kavmine verdiği öğütler nakledilirken bağışlanmalarını dileyerek Allah’a döndükleri takdirde O’nun güçlerine güç katacağını ifade ettiği haber verilmiştir (Hûd 11/52).

Kavî ismi dokuz âyette Allah’a nisbet edilmiştir. Bunlardan ikisi “cezası çetin olan” anlamındaki şedîdü’l-ikāb terkibi, diğerleri ise “yegâne galip” mânasındaki azîz ismiyle birlikte kullanılmış ve her iki grup âyet Allah’ın muktedir olmasını gerektiren anlatımların sonunda yer almıştır. Kur’an’da ayrıca kuvvet kelimesi de Allah’a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvy” md.).

Hem İbn Mâce hem Tirmizî rivayetinde yer alan kavî ismi (“Daʿavât”, 82; “Duʿâʾ”, 10), hadis metinlerinde ayrıca fiil kalıbında ve kuvvet kelimesiyle birlikte Allah’a nisbet edilmiştir (Müsned, II, 298, 469; V, 297; Tirmizî, “Ṭıb”, 29). Müslümanlar arasında kullanılan “lâ havle ve lâ kuvvete illâ

billâh” (bütün tasarruf, güç ve kudret Allah’a aittir) ifadesi de birçok hadis kaynağında mevcuttur (meselâ bk. Buhârî, “Ezân”, 7, “Teheccüd”, 21; Müslim, “Ṣalât”, 12; “Mesâcid”, 139; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101).

Kavî ismiyle esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan azîz, cebbâr, kādir, kahhâr, metîn ve muktedir isimleri arasında anlam yakınlığı bulunur. Kavî zâtî isimler grubunda yer almakla birlikte “güç ve kuvvet veren” mânasına alındığı takdirde fiilî sıfatlardan sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvy” md.; Müsned, II, 298, 469; V, 297; Buhârî, “Ezân”, 7, “Teheccüd”, 21; Müslim, “Ṣalât”, 12, “Mesâcid”, 139; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Ṭıb”, 29; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 54; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1404/1984, s. 77; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme), V, 206; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 157b-158a; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 140; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 60a-b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 291, 298-299.

Bekir Topaloğlu

KAVİM

(القوم)

Topluluk, halk, ırk.

Sözlükte “aynı soydan gelen, töre, dil ve kültürleri bir olan insan topluluğu” anlamına gelen kavim (kavm) “ırk, millet” mânasında da kullanılır. Yeni bir kavram olan kavmiyye de (kavmiyetçilik) “milliyetçilik, ırkçılık” anlamındadır. Arap dilcileri, kavim kelimesini genellikle tekili olmayan topluluk ismi olarak değerlendirmişlerdir. Bunun çoğulu akvâm, çoğulunun çoğulu ekāvim, ekāvîm ve ekāyimdir. Kelimenin nâdiren “nisâ” (kadınlar) karşıtı olarak yalnız erkekler için kullanıldığı olmuşsa da umumiyetle erkek ve kadınlardan oluşan topluluğu ifade eder; nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de her iki şekilde de, yani hem müzekker hem müennes olarak yer almıştır. Kavmiyye, Arapça’da milliyetçilik kavramını karşılamak için modern dönemde ortaya çıkmış bir kelimedir. Ayrıca kavm karşılığı olarak ümmet kelimesi de kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kavim genellikle “topluluk” mânasında 383 yerde ve tekil olarak geçmektedir. Bu âyetlerde aklını kullanan, bilen, Allah’ı seven ve Allah tarafından sevilen, düşünüp ibret alan, iyi ameller işleyen, iman eden, şükreden, söz dinleyen, adaletli davranan kavimler yanında bunların zıddı özelliklere sahip olanlardan da söz edilir (meselâ bk. el-Bakara 2/164, 230, 250, 258; Âl-i İmrân 3/117; en-Nisâ 4/78; el-Mâide 5/22, 26, 54, 58, 84; el-En‘âm 6/77, 99, 126; el-A‘râf 7/58, 81, 133, 138; Yûnus 10/67; eş-Şuarâ 26/105, 160; en-Neml 27/60; el-Ankebût 29/30; ez-Zâriyât 51/53). İlâhî bir rahmet olarak her kavme kendi dilini konuşan bir peygamber gönderildiği ve Allah’ın emirlerini tebliğ eden elçi gönderilmeden hiçbir kavme azap edilmeyeceği yine Kur’ân-ı Kerîm’de belirtilmiştir. Kur’an’da birçok âyet, peygamberlerin gönderildikleri toplumları Allah’a iman ve ibadete, iyiliğe ve doğru yola davet amacıyla yaptıkları, “ey kavmim” diye başlayan uyarı ve nasihatlerini ihtiva etmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/54; el-A‘râf 7/59, 61, 65, 73; Hûd 11/29, 50, 52, 85, 89, 93; Nûh 71/1-4). Bazı âyetlerde, peygamberlere karşı kavimlerinin veya bazı kesimlerin

takındıkları olumsuz tavırlar ve verdikleri cevaplar anlatılır (meselâ bk. el-A‘râf 7/60, 66, 82, 88, 90; Hûd 11/27, 38; el-Mü’minûn 23/24, 33; en-Neml 27/56; el-Ankebût 29/24, 29).

Kavim kelimesi hadis kaynaklarında hem tekil hem çoğul şekliyle kullanılır. Bu rivayetlerde kavimlerin atalarıyla övünmesi yasaklanmakta (Müsned, II, 361, 524; Tirmizî, “Menâḳıb”, 74), kişiyi haksız bir konuda kendi kavmini desteklemeye sevkeden asabiyet menedilmekte (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112), Kur’an’ı sadece okumakla yetinip düşünce ve amellerine yansıtmayanlar eleştirilmekte (Buhârî,

“Feżâ᾿ilü’l-Ḳur᾿ân”, 36; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 12), önceki peygamberler yalnız kendi kavimlerine gönderildikleri halde Hz. Muhammed’in bütün insanlığa gönderildiği vurgulanmakta (Buhârî, “Ṣalât”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 3), geçmiş peygamberlere karşı kavimlerinin olumsuz tavırlarından bahsedilmekte (Buhârî, “Enbiyâ᾿”, 19, 31, 54), bir kavme benzemeye özenen kişinin artık onlardan sayıldığı (Müsned, II, 50; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4) ve kişi hangi kavmi severse kıyamet günü onunla haşredileceği (Müsned, VI, 145, 160) belirtilmektedir.

Kur’an’da ilâhî iradenin bir tecellisi olan sosyal farklılaşmayı gösteren dilleri, renkleri, örf ve âdetleri farklı kavimlerin ortaya çıkışı Allah’ın kevnî âyetlerinden sayılır (er-Rûm 30/22). Bu sebeple sosyal farklılıklardan dolayı kavimlerin birbiriyle alay etmesi yasaklanmıştır; çünkü insanlar Allah katında hangi kavmin daha hayırlı olduğunu bilemezler (el-Hucurât 49/11). İlke olarak her kavim Allah katında eşittir. Köken itibariyle aynı anne babadan gelen insanlar çeşitli kavim (şuûb) ve kabilelere ayrılmıştır. Allah katında gerçek üstünlük ölçüsü takvâdır (el-Hucurât 49/13). Kur’ân-ı Kerîm böylece kavimler arasındaki farklılığı bir ayırımcılık kaynağı olmaktan çıkarmayı, çeşitli kavimleri sosyokültürel farklılıkları yok etmeden bir araya getirip inanç esasına dayalı bir birlik kurmayı hedeflemiştir. Peygamberler kavim olarak adlandırılan sosyal birimlere gönderilmiştir. Her peygamber gönderildiği kavmin mensubudur ve kavminin dilini konuşur (İbrâhîm 14/4; er-Rûm 30/47). Böylece kavmiyle bir iletişim kurarak ilâhî çağrıyı onların anlayacağı dille aktarır. Dünyanın çeşitli yerlerinde aynı anda birçok peygamber yaşamış ve her peygamber kendi kavmine tevhid inancını tebliğ etmiştir. Önceki çağlarda bir dinî

davetin alanı peygamberin mensup olduğu kavimle sınırlandırılırken bu sınırlama Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed ile kaldırılmış, böylece Hıristiyanlık ve Müslümanlık evrensel dinler olarak ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hitap ve davetin bütün insanlığa ait olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Kuteybe, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Mâverdî ve İbn Haldûn gibi içtimaî konularda eser veren müellifler kavim kelimesine özel bir anlam yüklemeyip onu sözlük anlamında kullanmışlardır. Kavim, XX. yüzyılın başında Arapça'da ve Türkçe'de anlam kaymasına uğrayarak bir sosyoloji terimi haline gelmiştir. Kelime aslında "millet ve ırk" mânasına gelmediği halde modernleşmeyle birlikte milliyetçilik akımının güçlendiği dönemde böyle bir anlam kazanmıştır. Nitekim Türk kavmi hakkındaki yazılarıyla Ziya Gökalp, Arap kavmi hakkındaki yazılarıyla da Sâtı‘ el-Husarî kavramı yeniden tanımlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşıma göre kavimler kabilelere, boylara, aşiret ve oymaklara ayrılır.

Ziya Gökalp'e göre kavim, "içtimâî şe'niyetin lisan ve âdâtta müşâreket suretiyle tam bir uzviyet şeklini aldığı zamanki hali"dir. Kavim ferdî öğelere, kavmin psikolojisi de ferdî psikolojiye indirgenemez; çünkü kavmin özel bir varlığı vardır. Gökalp, kavmin pozitif bilim metotlarıyla duygulardan uzak ve objektif bir şekilde incelenmesi gerektiğini savunur; bir kavimde meydana gelen bütün olay ve değişmelerin sosyoloji vasıtasıyla keşfedilmesi mümkün olan sosyal sebepleri olduğunu ileri sürer.

Kavim kendi mensuplarına bir sosyal kimlik kazandırır. Dil, din, tarih, töre, vatan, örf ve âdetler bu kimliğin unsurları arasında gösterilir. Kavmiyetçilik duygularının güçlü olduğu bir toplumda ortaya çıkan İslâm dini kavim kimliğini dışlamamış, fakat bu kimliğe üstünlük atfedilmesinin doğurabileceği sakıncalara karşı önlemler almış, sosyal ve kültürel farklılıkların bir arada korunması için tedbirler önermiştir. Bununla birlikte XIX. yüzyıldan bu yana modernleşen toplumlarda aynı kavme mensup toplulukların çeşitli uluslara ayrıldığı ve farklı ulusal kimliklerin ortak kavim kimliğine baskın geldiği gözlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 544; Müsned, II, 50, 361, 524; VI, 145, 160, 187; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 19, 31, 54, “Ṣalât”, 56, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 36, “ʿÎdeyn”, 3; Müslim, “Mesâcid”, 3; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 12, “Nikâḥ”, 21; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112, “Libâs”, 4; Tirmizî, “Menâḳıb”, 74; Babanzâde Ahmed Naim, İslâmda Daʻvâ-yı Kavmiyyet, İstanbul 1332, tür.yer.; Ebû Haldûn Sâtıʻ el-Husarî, Ebḥâs̱ muḫtâre fi’l-ḳavmiyyeti’l-ʿArabiyye, Kahire 1964, s. 27-72; Ziya Gökalp, Makaleler III, Ankara 1977, s. 3-16; Zeyn Nûreddin Zeyn, Nüşûʾü’l-ḳavmiyyeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1986, s. 81-128; Muhammed Ahmed Halefellah, “et-Tekvînü’t-târîḫî li-mefâhîmi’l-ümme, el-ḳavmiyye, el-vaṭaniyye, ed-devle, ve’l-ʿalâḳa fîmâ beynehümâ”, el-Ḳavmiyyetü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâm, Beyrut 1988, s. 17-30; Afîf el-Bûnî, “Fi’l-Hüviyyeti’l-ḳavmiyyeti’l-ʿArabiyye”, el-Müstaḳbelü’l-ʿArabî, XI/57, Beyrut 1983, s. 4-34; A. J. Wensinck, “Kavim”, İA, VI, 453-454; a.mlf., “Ḳawm”, EI² (İng.), IV, 780-781.

Recep Şentürk

KAVLİYYE

(bk. LAFZIYYE).

el-KAVLÜ’l-CEYYİD

(القول الجيّد)

Mehmed Zihni Efendi’nin (ö. 1911), Hatîb el-Kazvînî’nin TelÅîṣü’l-Miftaḥ’ı ile ona Teftâzânî tarafından yazılan el-Muṭavvel ve MuÅtaṣarü’l-meʿ ânî adlı şerhlerde, ayrıca Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin el-Muṭavvel hâşiyesinde geçen şiir şevâhidinin şerhi

(bk. MEHMED ZİHNİ EFENDİ).

KAVMİYET

(القوميّة)

Aynı soy, dil, ülke, kültür ve tarihe mensup olmaktan, aynı ülküleri paylaşmaktan doğan birlik ve dayanışma duygusu için kullanılan terim

(bk. IRKÇILIK; MİLLİYETÇİLİK).

KAVS-i KUZAH

(bk. GÖK KUŞAĞI).

KAVSÎ TEBRÎZÎ

(قوسی تبریزی)

XVII. yüzyıl Âzerî şairi.

Azerbaycan Türk edebiyatında haklarındaki bilgilerin birbirine karıştığı Kavsî mahlaslı üç şair vardır. Hamit Araslı bu üç Kavsî'nin aynı aileden dede, baba ve torun şairler olması gerektiğini, gazelleriyle tanınan ve divanı ile bilinen Kavsî'nin ise XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Tebriz'de doğan torun Alican Kavsî olduğunu belirlemiştir. Alican Kavsî'nin babası İsmâil Kavsî'nin ağaçtan çeşitli eşya ve yay (kavs) yapan bir sanatkâr olduğu, Farsça ve Türkçe şiirler yazdığı, bir müddet İsfahan'da Ağa Hüseyin Hânsarî'nin yanında eğitim gördükten sonra Hindistan'a gidip Ekber Şah'ın sarayında bulunduğu, daha sonra Tebriz'e geri döndüğü İran ve özellikle Hint tezkirelerindeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Hamit Araslı, tezkirelerin daha çok dedesi ve babasından bahsettiği Alican Kavsî'nin hayatına dair bilgileri onun divanındaki şiirleri inceleyerek elde etmiştir.

Alican Kavsî'yi babası İsfahan'da okutmuş, iyi bir eğitim gören Kavsî burada baba yurdu Tebriz hasretiyle şiirler yazmış, İsfahan'ı Tebriz'le karşılaştırmıştır. Tebriz'e döndükten sonra bir din adamı olarak geçimini sağlayan Kavsî, Sâib-i Tebrîzî ve bilhassa Fuzûlî'nin etkisi altında kalmış, Fuzulî'ye ve Ali Şîr Nevaî'ye nazîreler yazmış, gazelleriyle de tanınmıştır. Şiirlerinde klasik yazı diliyle konuşma dilini başarılı şekilde birleştiren ve düşüncelerini açık biçimde ifade etmesiyle dikkati çeken Kavsî'nin bu şiirlerinde halk deyimleri, atasözleri sıkça görülür.

Kavsî'nin İngiltere'de British Museum'da bulunan divanının baştan ve sondan eksik olduğu Charles Rieu'nün katalogundan anlaşılmaktadır. Divanın tam bir nüshası ise Tiflis'te Gürcistan Devlet Kütüphanesi'nde mevcuttur. Azerbaycanlı edebiyat tarihçisi Feridun Bey Köçerli ve Tebrizli araştırmacı Muhammed Ali Terbiyet'in elinde de divanın birer nüshası

bulunmaktadır. Kavsî'ye dair bilgileri ilk defa derleyen Feridun Bey Köçerli onun bazı şiirlerini Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları'nda neşretmiştir (Bakü 1925). Kavsî divanını ilk defa eksik olarak Selman Mümtaz yayımlamıştır (Bakü 1925). Henüz tam bir neşri yapılmayan divanın büyük bir kısmını, şair hakkında en önemli araştırmaları yapmış olan Hamit Araslı Gövsi Tebrizi: Séçilmiş Eserleri adıyla neşretmiştir (Bakı 1958).

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları, Bakü 1925, I, 175-187; Selman Mümtaz, Azerbaycan Edebiyatı V: Gövsî, Bakü 1925; İsmail Hikmet [Ertaylan], Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1928, II, 196-209; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1312, s. 310-311; Hamit Araslı, XVII-XVIII. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakı 1956, s. 151-169; a.mlf., Gövsî Tebrizi: Séçilmiş Eserleri, Bakı 1958; a.mlf., Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri, Bakı 1998, s. 569, 579-586; "Kavsî Tebrizî", Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, Bakı 1979, III, 223; Yavuz Akpınar, "Kavsî Tebrizî", TDEA, V, 229.

Yavuz Akpınar

KAVSNÂME

(قوسنامه)

Ok atmanın âdâbı, menziller ve okçulara dair bilgi veren eserlerin ortak adı.

Arapça'da kavs (yay) kelimesine Farsça nâmenin (mektup, kitap) eklenmesiyle oluşmuş bir birleşik kelimedir. İran ve Türk yazılı kültüründe okçulukla ilgili eserlere genellikle "kavsnâme" denilmektedir. Arap edebiyatında ise bu tür eserler daha çok "kavs", "remy" (ok atmak) ve "sihâm" (oklar) kelimeleri kullanılarak adlandırılmıştır.

Hz. Peygamber'in, "Ok atıcılığını ve biniciliği öğreniniz" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23); "Kuvvet ok atmaktır" (Müslim, "İmâret", 167; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23) gibi hadisleri İslâm coğrafyasında ok atıcılığının önemini arttırmış, bu konuda kitap ve risâleler yazılmasına yol açmıştır. Ebû Hâşim el-Bâverdî, Tâhir-i Belhî, İshak er-Reffân, Abdurrahman et-Taberî, Ebû Ca'fer el-Hîrevî, Ebû Mûsâ Harrâs, Behrâm b. Bâbek, Kadı Muhiddin gibi müelliflerin bu konudaki eserleri bilinmektedir (Kahraman, s. 235). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "remâ" fiili de (el-Enfâl 8/17) daha çok "ok atmak" mânasında anlaşılmış, dolayısıyla âyet konuyla ilgili eserlerin hemen tamamında zikredilmiştir.

Bu konudaki Arapça eserler arasında Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'nin Fażlü'r-remy ve taʿlîmih (Uluçam, s. 54-57), Kemâleddin Ebü'l-Fazl İsmâil İsfahânî'nin Risâletü'l-ḳavs (Nefîsî, II, 158) ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin Kitâbü'l-Ḳavs ve't-türs (Sezgin, VIII, 79) adlı kitapları zikredilebilir. Farsça yazılmış eserler arasında da Katrân-ı Tebrîzî'nin Ḳavsnâme'si (Safâ, II, 422-423; Levend, s. 221) önemlidir.

XII. yüzyıl sonlarında Selçuklu Emîri Tülü Bey'in Hüseyin b. Ahmed Erzurûmî'ye 1200-1208 yıllarında yazdırdığı Ḫulâṣa fî ʿilmi remy adlı kitaptan itibaren (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3176; ayrıca bk. Kahraman, s. 362) kaleme alınan, aslen mensur olmakla birlikte yer yer beyit, kıta gibi manzum parçaların da bulunduğu, hemen hepsinin amacı

okçuluğu teşvik yanında nazarî bilgiler de vermek olan Türkçe "kavsnâme"leri iki grupta ele almak mümkündür. Birinci gruptaki eserler ok atmanın önemi ve sevabı, ok atmakla ilgili âyet ve hadisler, Hz. Âdem'den başlayarak peygamberler ve ashaptan meşhur ok atıcıları, ok atmanın ve yay tutmanın âdâbı ve usulleri, ok atmanın şekilleri ve çeşitleri, ok atıcılarının kullandığı aletler ve ok menzillerinden bahsetmektedir. Mehmed Yûnus ed-Dervâzî'nin Kitâb-ı Kavsnâme (yazılışı 1070/1660; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 495, 496), Kemankeş Prizrenli Mustafa Efendi'nin Kavsnâme (Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 1027 [istinsahı 1104/1693], Lala İsmâil, nr. 559 [istinsahı 1150/1737], Âşir Efendi Hafîdi, nr. 254; TSMK, Hazine, nr. 620), Mehmed Hafîd Efendi'nin 1145'te (1732) telif ettiği Kavsnâme (Fezâil-i Remy, Süleymaniye Ktp., Mehmed Hafîd Efendi, nr. 255; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1582), Mehmed b. Şeyh Mustafa'nın Kavsnâme (Umdetü'l-mütenâzilîn, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 911) ve Mahmûd b. Mehmed Ezherî'nin Kavsnâme (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1932) adlı eserleri bu gruba dahildir.

İkinci grupta yer alan eserler okçuluk müsabakalarına katılan kişilerin isimleri, atış mesafeleri, menziller, menzil taşları ve sahipleri, atıcıların hünerleri, ok atış yerleri (İstanbul, Edirne, Bursa, Gelibolu ve Üsküp gibi) hakkında bilgiler ihtiva eder. Kemankeş Mustafa Paşa'nın adı geçen eserinden farklı diğer bir Kavsnâme'si ile (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1879; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 913) müellifi bilinmeyen Kavsnâme-i Menzilât (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 497) adlı eserler de bu gruptandır.

Bunların yanında ele aldığı konular aynı olmakla birlikte adında "kavs" kelimesi geçmeyen eserler de bulunmaktadır. XV. yüzyıl Çağatay şairi Yakīnî'nin manzummensur karışık Ok Yay Münâzarası (Levend, s. 141), Kâtib Abdullah Efendi'nin Kānunnâme-i Rumât ve Tezkire-i Rumât (İÜ Ktp., TY, nr. 224), Seyyid Halil Hasîb'in Tuhfetü'l-Hasîb (yazılışı 1133/1721), kemankeş ve hattat Berberzâde Mustafa Efendi'nin Hâzâ Tomar-ı Sâhib-i Menâzil-i Meydân-ı Tîrendâzî (yazılışı 1203/1789; bk. Kahraman, s. 253), Geyveli Hüseyin'in Kevserü'l-hayât ve meclisü'r-rumât, Seyyid Mehmed Vâhid'in Minhâcü'r-rumât, Mustafa Kânî Bey'in Telhîs-i Resâilü'r-rumât (İstanbul 1263), Ağazâde Ahmed Kânî'nin

Oknâme adlı eserleri bu grupta yer alır (bu eserler için bk. İrtem, s. 6-7; Herrigel, tercüme edenin girişi, s. 22-24; Yücel, s. 31-34).

Kavsnâmelerde verilen bilgilere göre İstanbul'da II. Bayezid zamanında Okmeydanı'nda okçuların bağlı oldukları bir de tekke bulunmaktaydı. Okçuların burada ok atma işini bir tarikat anlayışı içerisinde ele alarak âdâbını öğrendikleri belirtilmektedir (bk. OKÇULAR TEKKESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "remy" md.; Müslim, "İmâret", 167; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23; Süleyman Kâni İrtem, Türk Kemankeşleri, İstanbul 1938, tür.yer.; Halim Baki Kunter,

Eski Türk Sporları Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1938, s. 7-19; Safâ, Edebiyyât, II, 422-423; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, II, 158; Sezgin, GAS, VIII, 79; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, s. 141, 221; Ahmet Turan, İslâmiyette Spor ve Önemi, Ankara 1985, s. 5-9; Müjdat Uluçam, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî ve Fadlu'r-remy ve ta'lîmih Adlı Cüz'ü (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 55-57; Mehmet İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Okçuluk Sporu ve Temel Teknikleri (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Herrigel, Zen ve Okçuluk (trc. Ömer Cemal Güngören), İstanbul 1993, tercüme edenin girişi, s. 11-24; Atıf Kahraman, Osmanlı Devleti'nde Spor, Ankara 1995, s. 233-238, 253, 362; Ünsal Yücel, Türk Okçuluğu, Ankara 1999, tür.yer.; Özbay Güven, Türklerde Spor Kültürü, Ankara 1999, s. 95-141; Mustafa Kutlu, "Ok", TDEA, VII, 110-112.

Hasan Aksoy

KAVUK

Bir başlık türü.

Kavuk Türkçe'de "içi boş şey" demektir. Uygurca'da kağuk şeklinde geçer ve "mesane" anlamına gelir. Kâşgarlı Mahmud kelimenin mesane yanında "başlık" mânasını da zikreder (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 165). Birçok serpuş türü için kullanılan Arapça kalensüve (kalsüve, kulensiye, kalensiye, kalensât), Farsça kelûta kavukla aynı anlamdadır. Osmanlılar'da ise daha çok üzerine sarık sarılmış kalensüveye kavuk denir. İslâm dünyasında bilhassa Abbâsîler döneminde yaygınlaşan kavuğun kalensüveleri daha çok Türkler'in imalâtında mahir olduğu keçeden yapılmaktaydı. Bunlar "horasânî, deniyye, rusâfiyye, şâşiyye" gibi adlar alırlardı. Nisbelerinden Horasan, Bağdat (Rusâfe Bağdat'ın bir mahallesi) ve Mâverâünnehir'de bulunan Şâş'ta kalensüve imalâtının yapıldığı ve buraların kendine has kavuk stilleri olduğu anlaşılmaktadır. Mes'ûdî, Halife Mu'tasım-Billâh'ın, ağabeyi Me'mûn gibi Acem meliklerinin giydiği şâşiyye kalensüve giydiğinden ve halkın da ona uyduğundan söz eder (Mürûcü'z̠-z̠eheb, IV, 228). Abbâsîler devrinde değişik sınıf ve rütbelere göre farklı kavuklar giyilirdi. Meselâ kadılar taylasanlı uzun kalensüve (tavîle) kullanırlardı. Küpe benzeyen ve muhtemelen bu sebeple "deniyye" de denilen kavuk bir zirâ (yaklaşık 45 cm.) yüksekliğinde olur, kadılara heybetli bir görünüm verirdi (Mez, I, 316-317).

XIII. yüzyıldan günümüze ulaşan minyatürlü eserlerden, çini ve taş yapılardaki tasvirlerden Selçuklu dönemi kavukları hakkında bilgi edinilmektedir. Varaka ve Gülşah minyatürlerinde Varaka yer yer kırmızı, yeşil, taylasanlı kavukla tasvir edilmiştir. Cezerî'nin el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ adlı eserinde (s. 10, 220, 263) katlar halinde destar sarılmış, omuzlara inen taylasanın uç kısmı işlemeli değişik renkli kavuklar görülmektedir.

Osmanlılar horasânî, üsküf, yûsufî, selîmî, kallâvî, örf, mücevveze gibi adlarla anılan birçok kavuk türü kullandılar. İlk dönemlerde bilhassa seferlerde daha çok üsküf giyilmesi âdetti. Hoca Sâdeddin Efendi'nin

verdiği bilgiye göre Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'nın icadı olan üsküf I. Murad zamanında yaygınlaşmış, keçeden yapılan börk ağır altın sırmalarla süslenerek padişahlara, mevki ve makam sahibi kişilere has bir başlık durumuna gelmiştir. Hoca Sâdeddin, ilk Osmanlı sultanlarının Bursa'da mezarları başındaki sırmalı taçların üzerine sarılan yûsufî destarın burmalarının eşşiz olduğunu, dolama dilimlerindeki kıvrımların nerede sona erdiğini en keskin gözlerin bile kestiremeyeceğini yazar (Tâcü't-tevârîh, I, 68). Yûsufî daha çok bir destar şekliydi ve Hz. Yûsuf'a nisbetle bu adı almıştı. Ancak başa geçecek tarafı dar, tepeye doğru genişleyen üstü dilimli, tepe kısmı hariç diğer kısımları tülbentle örtülü bir tür kavuğa da bu ad verilmiştir. Daha çok padişahın tahta çıkarken giydiği yûsufî üzerinde üç siyah sorguç bulunurdu. Padişah vefat ettiğinde tabutu başına siyah sorguçlu yûsufî kavuk konulurdu.

Fâtih Sultan Mehmed'in kanunnâmesinde, “Hizmetkârlarına mücevveze giydirmek vüzerânın ve kazaskerlerin ve defterdarların yoludur ve beylerbeyiler ve sancak beyleri üsküf yürütmek gerekir” ifadesi yer alır (Akgündüz, I, 321). Mücevveze 30-35 cm. boyunda, mukavvadan, yukarıya doğru genişleyen yuvarlak (üstüvânî) şekilde yapılır ve üzerine beyaz tülbent çekilirdi. Tepe kısmında ceviz gibi kırmızı kumaştan bir ilâve yapılırdı ki kavuğun adı da bundan gelmektedir. Yavuz Sultan Selim'e nisbetle selîmî denilen kavuk 65 cm. kadardı. Mücevvezeden daha uzun olan selîmînin yukarısı ağzından genişçe, tepesi yarık ve düzdü. Üzerine tülbent sarılırdı. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına kadar padişahlar birtakım değişikliklerle bu kavuğu giydiler. Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'nde belirtildiğine göre önceleri pâyeye mahsus ve pâyesi

olmayanların perişânî giymeleri teamülken bu usul XVII. yüzyılın ortalarından itibaren terkedilmiş ve daha sonra vezirlerin selîmî veya kallâvî giydikleri yerlerde devlet erkanının selîmî giymesine izin verilmiştir. Vezirler padişahın huzuruna çıktıklarında selîmî giyerlerdi. Mevlid alaylarında vezirler, nişancı, defterdarlar, yeniçeri ağası, mîr-i âlem, rikâp ağaları, bölük ağaları, çavuşbaşı, reîsü'l-küttâb, cebecibaşı selîmî giyerlerdi. Kanunnâmede sözü edilen kallâvî sadrazam ve vezirlerin giydiği, kesik kenarları yuvarlak piramit şeklinde bir kavuktu. 40 cm. uzunluğundaki kavuğun üzerine gayet ince Hint tülbendi sarıldıktan sonra sola doğru dört parmak genişliğinde sırma bir şeritle süslenirdi.

Osmanlı ulemâsı daha çok örf giymiştir. Takke, fes ve emsali başlıkların üzerine sarılan sarığa örf tabir edilirdi. Bunlar önceleri gelişigüzel sarıldığı halde I. Ahmed devrinden itibaren usule tâbi tutulmuştur. İlmiye sınıfının derecelerine göre değişik kavuklar kullanılırdı. Hâcegân sınıfının kavuklarına kafesli destar sarılırdı.

Muhtelif sınıflardaki memurların kendilerine has kavukları vardı. Bunların bazıları paşâî, kâtibî gibi mesleğe nisbetle anılırdı. Topçu zâbitleri kalafat giyerlerdi. Kavukta giyenin mesleğiyle ilgili işaretler bulunabilirdi. Serdengeçtiler kavuklarını tüylerle süslerlerdi. Doğancılar, şahinciler av veya doğan tüylerinden tezyinat yaparlardı. Kavuk üzerine ulemâ beyaz; tarikat mensupları beyaz, kırmızı, yeşil, siyah; halk ise ağbanî sarık sarardı. Sarık sarılış şekline göre dardağan, silme, burma gibi adlar alırdı. Sarığın sarkık olarak bırakılan ucuna taylasan denirdi. Tarikat ehlinin ve şeyhinin giydiği kavukların dilimlerinin sayıları da farklı anlamlar taşırdı. Kişinin sahip olduğu mevkii gösteren kavuğu mezar taşına da işlenirdi.

Osmanlılar’da II. Mahmud dönemine kadar kavukçuluk meslekî bir sınıftı. Minyatürleri Nakkaş Osman tarafından çizilen 990 (1582) tarihli Surnâme-i Hümâyun’da takyeciler, keçe külâh yapanlar, sarıkçılar, arakçin dikicileri yani kavukçu ustaları gösterilmiştir. Minyatürdeki atölyedükkânda ustalardan birinin ateşi körükleme tasviri kavukların sıcak kalıplandığına işaret etmektedir (vr. 216a). Padişahların kavuğu Topkapı Sarayı’nda Sarık Odası veya Revan Odası denilen yerde sarılırdı. 1829’da çıkarılan elbise nizamnâmesiyle çok değişik kavukların yerine düzenin sağlanması için fes giyilmesi kararlaştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 165; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, Amsterdam 1845, s. 188, 240-244, 281, 298, 305-312, 365-371, 395; Clauson, Dictionary, s. 583; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü’l-hicre), IV, 228; İsmâil b.

Rezzâz el-Cezerî, el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel, Ankara 1990 (tıpkıbasım), s. 10, 59, 96, 120, 157, 209, 220, 257, 263; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 39-40, 68; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 514, 517-519, 521, 531; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, s. 28-33; Nakkaş Osman, Surnâme-i Hümâyun, TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 16b-17a, 180b-181a, 216a, 352b-353a; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 55, 217-221; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, I, 316-317; Emin Cenkmen, Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri, İstanbul 1948, s. 30, 192-193; Nureddin Sevin, Onüç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine Bir Bakış, Ankara 1973, s. 16-17, 45-48, 62, 70; İzzet Kumbaracılar, Serpuşlar, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu), s. 10-11, 18-19; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fî ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'ṡ-ṡânî, Bağdad 1980, s. 94-95, 97, 100, 108-109, 115-116, 136-137; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, s. 16, 20, 27, 30, 33, 41, 48-49, 83-84; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 321; Pakalın, I, 55, 64; II, 133-134, 142, 149, 213, 217-218, 593-595, 746, 758; III, 129-130, 161, 189-191, 560-561, 639.

Nebi Bozkurt

KAVUKCÎ

(القاوقجي)

Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî (ö. 1305/1888)

Muhaddis, fakih ve mutasavvıf.

12 Rebîülevvel 1224'te (27 Nisan 1809) Trablusşam'da doğdu. Soyu baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından Hz. Ömer'e dayanmaktadır. Önceleri mutasavvıf Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'ye nisbetle Meşîşî olarak tanınan Kavukcî, ailesinden birinin kavuk imalâtıyla uğraştığı, yaptığı bir kavuğu Osmanlı Padişahı Sultan Mustafa'ya (?) hediye etmesi üzerine padişahın kendisine Trablusşam'a iki saat mesafedeki Zekrûn beldesini hediye etmesinden sonra Kavukcîbaşî sıfatıyla anılmaya başlandığı söylenmektedir. İlk öğrenimine memleketinde başlayıp 1239'da (1823-24) Mısır'a gitti; Ezher'de fıkıh öğrenimi gördü, aklî ve naklî ilimler tahsil etti, hadis ilimleri üzerinde yoğunlaştı. Yirmi yedi yıl kaldığı Mısır'da isimlerini Maʿdenü'l-leʾâlî fi'l-esânîdi'l-ʿavâlî adlı eserinde saydığı pek çok âlimden faydalanmış olup Mahmûd ed-Desûḳī, Bahâeddin Muhammed b. Ahmed el-Behî, Muhammed Âbid es-Sindî ve İbrâhim el-Bâcûrî onun hocalarından bazılarıdır. Ahmed b. Hasan b. Reşîd el-Kahtânî'den, başta Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i olmak üzere değişik ilim dallarına ait muhtelif kitapların icâzetini alan Kavukcî memleketine döndükten sonra Câmiu't-Tahhâm'da ders okutmaya ve eser telif etmeye başladı. Ebû Abdullah Muhammed b. Halîfe elMedenî, Ebü'n-Nasr el-Hatîb, İbn Âbide el-Hadramî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Zâhir onun talebeleri arasında yer aldı.

Etkili bir hatip ve çok sayıda müridi bulunan bir mutasavvıf olduğu anlaşılan Kavukcî 1305 yılı Receb ayının ortalarında (1888 Mart sonları) çıktığı son hac yolculuğunda Mansûre'ye uğrayıp Mısır'a gitti. Zilkade (Temmuz) ayına kadar orada kalarak bir Osmanlı gemisiyle Cidde'ye, oradan da Mekke'ye geçti. Umre ziyaretini tamamladıktan sonra başlayan humma sebebiyle 7 Zilhicce 1305'te (15 Ağustos 1888) veda kapısı

civarında vefat etti ve Hz. Hatice’nin kabri yakınlarına defnedildi.

Eserleri. Çeşitli ilim dallarında büyüklü küçüklü 200 kadar eseri bulunduğu belirtilen Kavukcî’nin çalışmalarından bazıları şunlardır: 1. el-Lüʾlüʾü’l-merṣûʿ fî-mâ lâ aṣle lehû ev bi-aṣlihî mevżûʿ. Mukaddimesinde, hadis olarak şöhret kazanıp yayıldığı halde senedi bulunmayan veya uydurma olan rivayetleri bir araya getirmeyi amaçladığını ifade eden müellif, hadis uydurmacılığını yasaklayan haberlerle âlimlerin bu konudaki görüşlerini kaydettikten sonra 742 rivayeti alfabetik olarak sıralamıştır. Eser önce müridlerinden Abdullah el-Attâr tarafından neşre hazırlanmış, oğlu Muhammed Kemâleddin tarafından gözden geçirilip müellifin hayatı hakkında bir giriş ilâve edilerek Radıyyüddin es-Sâgānî’nin el-Mevżûʿât’ı ile birlikte basılmış (Kahire, ts., 1305), daha sonra bu matbu nüshayı esas alan Fevvâz Ahmed Zemerlî eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1415/1994). 2. eẕ-Ẕehebü’l-ibrîz şerḥu’l-Muʿcemi’l-vecîz min eḥâdîs̱i’r-resûli’l-ʿazîz. Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî’nin eserinin şerhidir (Beyrut 1316). 3. Cevâmiʿu’l-kelim. Müellifin Tenvîrü’l-ḳulûb ve’l-ebṣâr min eḥâdîs̱i’l-Muṣṭafa’l-muḫtâr adlı eserinden seçip alfabetik sıraya göre düzenlediği 1000 hadisten oluşan esere ayrıca, Bedir ve Uhud gibi

gazvelere katıldığı bilinen 1000 kadar sahâbî ile peygamberler, âlimler ve evliyadan seçtiği kişilerin kısa biyografilerini de eklemiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hizânetü’t-Teymûriyye, Hadis, nr. 385). 4. Müselselât. Müselsel hadisleri derlemek amacıyla telif edilmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hizânetü’t-Teymûriyye, Mustalahu’l-hadîs, nr. 132). 5. Maʿdenü’l-leʾâlî fi’l-esânîdi’l-ʿavâlî. Müellifin şeyhlerini ve aldığı icâzetleri kaydettiği eserin müellif hattıyla icâzet kaydının da yer aldığı bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Tasavvuf, nr. 314). 6. Leṭâʾifü’r-râġıbîn ve buġyetü’ṭ-ṭâlibîn. Hadis usulüne dair bir eserdir (İÜ Ktp., nr. 1932). 7. el-Câmiʿu’l-feyyâh li’l-kütübi’s̱-s̱elâs̱eti’ṣ-ṣıḥâḥ. Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı üzerine yapılmış bir çalışmadır. 8. el-Esânîdü’l-ʿaliyyeti’l-muttaṣıla bi-erbaʿîne kitâben min eşhüri’l-kütübi’l-ḥadîs̱iyye. Meşhur hadis kitaplarından seçilmiş âlî isnadlı kırk hadisin kaydedildiği eserde kısaca bu eserlerin müelliflerinin biyografisine de yer verilmiştir.

Kavukcî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Nesebü’l-ḳuṭbi’n-nebeviyyi’ş-

şerîf el-ʿAlevî Aḥmed el-Bedevî (Kahire 1321); eṭ-Ṭavrü'l-aʿlâ ʿale'd-devri'l-ʿulâ (Şam 1301); ed-Dîvânü'l-muḫtaṣar (Kahire 1321/1903); Cümle mine'l-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 9140); Şevâriḳu'l-envâri'l-celiyye fî esânîdi's-sâdeti'ş-Şâẕeliyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Tasavvuf, nr. 314); el-Ġurerü'l-ġāliye fi'l-esânîdi'l-ʿâliye (Süleymaniye Ktp., Osman Huldî Öztürkler, nr. 20). Kavukcî'nin Şâzelî'nin nesebi hakkında kaleme aldığı uzunca bir manzume Selmân b. Mustafa el-Bârûdî tarafından el-Manẓûmetü't-tevessüliyye li-nesebi Ebi'l-Ḥasan eş-Şâẕelî başlığıyla neşredilmiştir ([baskı yeri yok] 1386; diğer eserleri için bk. el-Lüʾlüʾü'l-merṣûʿ, neşredenin girişi, s. 7-9; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, IV, 128-129, 131-133, 135-137). Abdülkādir el-Edhemî et-Trablusî Tercümetü Şemsiddîn Ebi'l-Meḥâsin el-Ḳavuḳcî adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1306).

BİBLİYOGRAFYA

Kavukcî, el-Lüʾlüʾü'l-merṣûʿ fîmâ lâ aṣle lehû ev bi-aṣlihî mevżûʿ (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1415/1994, s. 22-27; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-11, 19-20; Brockelmann, GAL Suppl., II, 776; Îżâḥu'l-meknûn, I, 98, 177, 364, 501, 544, 548, 585; II, 18, 242, 383, 390, 416, 478, 531, 557, 601, 646, 657, 724; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 287-288; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 376; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 105-106, 107, 109, 157, 163, 250, 254, 348, 367, 380, 382, 448, 492; II, 800, 901, 906, 933, 938, 1093; Abdullah Habîb Nevfel, Terâcimü ʿulemâʾi Ṭarâblus ve üdebâʾihâ, Trablus 1984, s. 58-60; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Beyrut 1409/1989, I, 373-374; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-ḥadîs̱ ve'l-ʿulûmü'l-insâniyye, Beyrut 1414/1993, IV, 127-138; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 126, 328, 442; "Kitâbü'l-Lüʾlüʾi'l-merṣûʿ fîmâ lâ aṣle lehû ev bi-aṣlihî mevżûʿ", el-Menâr, VI/10, Kahire 1315/1903, s. 390.

Abdülkadir Şenel

KAVUKLU

Orta oyununun pîşekârla beraber başlıca tiplerinden biri

(bk. ORTA OYUNU).

KAVURD BEY

(ö. 465/1073)

Kirman Selçukluları'nın kurucusu (1048-1073).

Çağrı Bey'in büyük oğludur. Sikkelerde ve bazı eserlerde Karaarslan adıyla da kaydedilir. Dandanakan Savaşı'ndan (431/1040) sonra toplanan kurultayda fethedilen ve fethedilmesi planlanan ülkelerin idaresiyle ilgili olarak yapılan taksimat sırasında Kirman ve civarı Kavurd'a verildi. Kavurd, Sultan Tuğrul Bey'in emriyle kendine tâbi Oğuzlar'la birlikte bu bölgeye intikal etti. Bazı şehir ve kasabaları ele geçirip yağmalayan Oğuzlar, bölgeye hâkim olan Büveyhî Emîri Ebû Kâlicâr'ın adamları tarafından geri püskürtüldü (434/1042-43). Bu olaydan birkaç yıl sonra Kavurd bizzat sevk ve idare ettiği 5-6000 kişilik orduyla Kuzey Kirman'a hareket etti. Selçuklu kuvvetlerine mukavemet edemeyeceğini anlayan Büveyhîler'in Kirman nâibi Behrâm b. Leşkersitân Berdesîr Kalesi'ne çekildi; bir süre sonra eman dileyerek şehri Kavurd'a teslim etti (440/1048). Selçuklular'ı bölgeden uzaklaştırmak için harekete geçen Ebû Kâlicâr yolda Hannâb Kalesi'nde ölünce Büveyhî kuvvetleri geri çekildi. Böylece Kavurd Kirman'da Selçuklu hâkimiyetini tesis etti ve Kirman Selçukluları'nın temellerini attı.

O sırada Kirman'ın güneyindeki Germsîr bölgesi dağlı Kufs kavminin hâkimiyetindeydi. Kufslar Büveyhîler'in zaafından yararlanarak geniş bir bölgeyi kontrolleri altına almışlardı. Kufs reisinin güvenini kazanan Kavurd hiç beklenmedik bir anda baskın düzenleyerek Germsîr'i zaptetti (442/1050). Daha sonra Hürmüz Emîri Bedr Îsâ'nın yardımıyla Uman'ı fethetmek üzere ilk defa deniz aşırı sefere çıktı. Selçuklular mukavemetle karşılaşmadan Uman'a hâkim oldular. Kavurd Bey daha sonra Sîstan'ı fethetmek üzere oğlu Emîrânşah'ı görevlendirdi, ancak bu seferden bir sonuç alınamadı.

Tuğrul Bey üvey kardeşi İbrâhim Yinal'ın isyanı sırasında zor durumda kalınca Kavurd Bey, Alparslan ve Alp Sungur Yâkūtî ile birlikte ona

yardıma koştu ve onların yardımıyla İbrâhim Yinal mağlûp edildi (451/1059). 454'te (1062) Şebânkâre Emîri Fazlûye'nin hâkimiyetindeki Fars üzerine yürüyen Kavurd bölgeyi zaptederek Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh, Tuğrul Bey ve kendi adına hutbe okuttu. Kavurd, Tuğrul Bey'in ölümü üzerine (455/1063) bir ara saltanatı düşünmekle beraber Alparslan'ı Büyük Selçuklu sultanı olarak tanıdı ve adına hutbe okuttu. Ancak daha sonra bazı tahriklere kapılarak Alparslan'a tâbi olmaktan vazgeçip Kirman'da sadece kendi adına hutbe okutup para bastırdı (459/1067). Bunun üzerine Alparslan Kirman'a bir sefer düzenledi. Kavurd af dileyerek sultanın huzuruna çıkınca Alparslan onu affedip Kirman'ın idaresini yine kendisine bıraktı. Ancak Kavurd Bey daha sonra tekrar saltanat davasıyla ayaklandı (461/1068-69). Alparslan yine Kirman üzerine yürüyerek Berdesîr'de bulunan Kavurd'u kuşattı. Kavurd, Alparslan'ın kuvvetlerinden bir kısmını kendi tarafına çektiyse de sonuç alamadı. Alparslan ölüm döşeğinde iken karısı Seferiyye Hatun'un Kavurd Bey ile evlenmesini ve onun Şîraz'da yerleştirilerek kontrol altında tutulmasını oğlu Melikşah'a vasiyet etti. Melikşah'ı çok genç ve tecrübesiz bulan Kavurd Büyük Selçuklu tahtını ele geçirmek amacıyla Rey şehrine hareket etti. Ancak Melikşah'ın Emîr Sav Tegin kumandasındaki öncü kuvvetleri Kavurd'un öncü birliklerini bozguna uğrattı. Hemedan yakınlarındaki Kerec'de meydana gelen asıl savaş Kavurd'un yenilgisiyle sonuçlandı (4 Şâban 465 / 15 Nisan 1073). Hemedan dağlarına kaçan Kavurd, Emîr Temirek tarafından yakalanarak Melikşah'ın huzuruna getirildi. Amcası Kavurd'un ayaklarına kapandığını gören Melikşah onu affetmek istediyse de Vezir Nizâmülmülk buna engel oldu ve Kavurd bir çadırda hapsedildi. Bu sırada askerler kazanılan zafere karşılık iktâ ve maaşlarının arttırılmasını istediler, aksi takdirde Kavurd'u tahta

çıkarabileceklerini ima edip onun lehinde tezahüratta bulundular. Bunun üzerine Kavurd hemen o gece öldürüldü. Halka da yüzüğündeki zehiri içmek suretiyle intihar ettiği bildirildi (Şâban 465 / Nisan 1073).

İyi bir asker ve akıllı bir devlet adamı olarak tanınan Kavurd halka adaletle muamele etmiş, ülkede huzur ve asayişi hâkim kılmaya çalışmıştır. Yollarda emniyet kuleleri yaptırmış ve muhafızlar görevlendirmiştir. Kirman en parlak devirlerinden birini onun zamanında yaşamış ve bölgedeki Türkmen nüfusu artmıştır. Ülkeyi cami, han, hamam, kervansaray gibi mimari

eserlerle süslemiş, su kuyuları açtırmış ve bendler inşa ettirmiştir. Tîz Limanı'nı tamir ettirerek denizciliğe önem vermiştir. Kavurd'un bastırdığı paraların ayarına çok dikkat ettiği rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 102, 123-125; Ahbâru'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 28, 38, 39-40; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 13, 30, 46, 48-50; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 325-326; Muhammed b. İbrâhim, Târîḫ-i Selcûḳıyân-ı Kirmân (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 2, 13-17; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, Târîḫ-i Kirmân (nşr. M. İbrâhim Bâstâni-yi Pârîzî), Tahran 1370 hş./1961, s. 134, 140-142, 146, 155, 156, 162, 173, 231, 243-263, 371, 393, 421, 750, 810; Efdalüddin Ebû Hâmid-i Kirmânî, Târîḫ-i Efḍâl yâ Bedâʾiʿu'z-zamân fî veḳāyiʿi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş., s. 3-11; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 15; ayrıca bk. tercüme kısmı, s. 8; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 15, 17, 19-28, 64, 117, 160; a.mlf., "Kavurd", İA, VI, 456-459; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 7-42; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 440, 554-560; C. E. Bosworth, "Ḳāwurd", EI² (İng.), IV, 807-808.

Abdülkerim Özaydın

KAVVÂL

(bk. HÂNENDE).

KAYGUSUZ ABDAL

(ö. 848/1444 [?])

Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen mutasavvıf şair.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında doğdu. Hayatına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Hakkında bilinenler, ölümünden muhtemelen bir buçuk asır sonra kaleme alınan anonim menâkıbnâmesiyle eserlerindeki bazı ip uçlarından hareket ederek yapılan yorumlara dayanmaktadır. Menâkıbnâmeye göre Alâiye (Alanya) sancağı beyinin oğlu olup adı Gaybî'dir. İyi bir tahsil gören, döneminde geçerli bütün ilimleri öğrenen Gaybî aynı zamanda pehlivandı; ata binmede, ok atmada, kılıç kullanmada eşi yoktu. Ava çıkar, av hayvanları elinden kurtulamazdı. Bir av sırasında vurduğu bir geyiğin peşine takılan Gaybî, geyiğin gidip Elmalı'da Abdal Mûsâ'nın dergâhına girdiğini görür. Dervişlere geyiği sorar, onlar da görmediklerini söylerler. Konuşmaları duyan Abdal Mûsâ onu huzuruna çağırtır. Gaybî şeyhin huzuruna çıkınca bir geyik vurduğunu, geyiğin kaçıp buraya geldiğini belirtir. Abdal Mûsâ, "Attığın oku tanır mısın?" deyince "evet" cevabını verir, bunun üzerine şeyh kolunu yukarıya kaldırır. Gaybî, attığı okun Abdal Mûsâ'nın koltuğuna saplanmış olduğunu görür ve şeyhin müridi olmaya karar verir. Durumu öğrenen babası, Teke beyinin de yardımıyla Abdal Mûsâ'nın üzerine yürür. Abdal Mûsâ müridleriyle ona karşı çıkar ve gösterdiği kerametler sayesinde Teke beyini öldürür. Bundan sonra babasının da rızasını alarak Abdal Mûsâ'ya intisap eden Gaybî'ye şeyhi Kaygusuz mahlasını verir. Kırk yıl şeyhine hizmet eden Kaygusuz ondan icâzet alır ve ardından hacca gitmek için izin ister. Abdal Mûsâ'nın yanına verdiği kırk abdalla birlikte önce Mısır'a gider. Mısır sultanının huzuruna çıkan ve bazı kerametler gösteren Kaygusuz için sultan Nil kenarında Kasrü'l-ayn adlı bir dergâh inşa ettirir. Kaygusuz bir süre sonra hacca gider; hac dönüşü Şam, Halep, Kilis, Antep, Bağdat, Hille, Kûfe, Necef ve Kerbelâ'yı dolaşarak Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının kabirlerini ziyaret edip tekrar Bağdat'a gelir. Oradan Medâin, Sâmerrâ, Musul, Nusaybin yoluyla Abdal Mûsâ âsitânesine döner. Menâkıbnâme, Kaygusuz ve yanındaki kırk abdalın Abdal Mûsâ tarafından karşılanması, Kaygusuz'un

cûşa gelerek şeyhine kavuşmasının sevincini anlatan bir şiir söylemesiyle sona ermektedir. Eserde Kaygusuz'un hayatının diğer dönemlerine dair bilgi bulunmamaktadır.

"Minbernâme"sindeki, "Âşık olsam adım tembel Alâyî / Eğer sûfî ise derler mürâyî" beytindeki Alâyî kelimesinden hareketle Kaygusuz Abdal'ın asıl adının Alâeddin olduğu ileri sürülmüştür (Güzel, Kaygusuz Abdal, s. 74). Ancak Alâî şairin Alâiyeli olduğunu gösteren bir nisbeden ibarettir. Öte yandan babasının adının Hüseyin b. Mahmûd, dedesinin adının Alâeddin b. Yûsuf olduğu şeklindeki bilgi de bir tahminden öteye geçmemektedir. Menâkıbnâmesiyle Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'nden ve şiirlerinden, onun Bektaşîliğin bir tarikat olarak örgütlenmesinden önce Anadolu'da Hacı Bektaş kültünün yerleşmesi ve yaygınlaşmasında birinci derecede etkili olan Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu, kendisine Kaygusuz mahlasının mürşidi tarafından verildiği, XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaygın bulunan Abdallar zümresine mensup olması dolayısıyla şiirlerinde Kaygusuz Abdal mahlasını kullandığı anlaşılmaktadır. Dilgüşâ adlı eserindeki, "Bu derviş dahi Muhammed Mustafâ'nın sekiz yüz yılında geldi" (s. 47) ifadesine dayanılarak Kaygusuz'un 1398 yılında doğduğu ileri sürülmüştür (Dağlı, s. 25-28). Doğru kabul edildiği takdirde Abdal Mûsâ'ya intisabı mümkün olmadığından bu tarihi onun Mısır'a geliş tarihi olarak yorumlayan Rıza Nur, menâkıbnâmede yer alan, Abdal Mûsâ'ya on sekiz yaşında intisap ederek kırk yıl hizmetten sonra Mısır'a gittiği şeklindeki bilgiden hareketle Kaygusuz'un Mısır'a geldiğinde elli sekiz yaşında bulunduğunu ileri sürer ve kırk yıl şeyhe hizmetin geleneksel bir ifade olduğunu göz ardı ederek 742 (1341) yılını doğum tarihi olarak kabul eder. Ancak onun bu tarihten sonra doğduğunu söylemek mümkündür.

Kahire Kaygusuz Sultan (Kasrü'l-ayn) Bektaşî Dergâhı'nın son şeyhi Ahmed Sırrı Baba, Kaygusuz'un Mısır'a ilk defa 791 (1389) yılında el-Melikü's-Sâlih Hâccî döneminde geldiğini, 796'da (1394) hacca gittiğini, Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ederek 799'da (1397) Kahire'ye döndüğünü, 806'dan (1403-1404) itibaren kendisi için

inşa edilen Kasrü'l-ayn Dergâhı'nda irşad faaliyetinde bulunduğunu ve 848'de (1444) vefat ettiğini kaydeder (er-Risâletü'l-Aḥmediyye, s. 6). Yazılı bir kaynağa dayanmayan bu bilgiler, Mısır Bektaşîleri arasındaki

şifahî rivayetleri yansıtması bakımından önemlidir ve kabul edilebilir tarihleri içermektedir. Nitekim menâkıbnâmede dergâhın inşası için verilen tarihle (807/1404) burada verilen tarih (806/1403) arasındaki yakınlık dikkat çekmektedir. Ahmed Sırrı Baba'nın ölüm tarihi olarak verdiği 1444 yılı birçok araştırmacı tarafından kabul görmüştür. Yine onun kaydettiği bilgiye göre Kaygusuz Abdal, vasiyeti üzerine Mukattam dağı eteğindeki mağaraların bulunduğu bölgeye defnedilmiştir. Rıza Nur, halkın Abdal kelimesini Abdullah'a dönüştürüp Kaygusuz'a Abdullah el-Megārevî dediğini, kendisinin de Mısır Bektaşîleri'nce Kaygusuz'un mezarı olarak kabul edilen Kasrü'l-ayn Dergâhı'ndaki mezarı birkaç defa ziyaret ettiğini belirtir. M. Fuad Köprülü, Evliya Çelebi'nin Kasrü'l-ayn Dergâhı'ndan bahsederken Kaygusuz Abdal'ı zikretmemesine ve Kaygusuz Baba Tekkesi olarak bir başka tekkeyi anlatmasına temas edip Kasrü'l-ayn ile Kaygusuz Abdal arasında ilgi bulunmadığını, bu tekkenin XVII. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşîler'in eline geçmiş olabileceğini söyler. Ancak menâkıbnâme müellifinin 807 (1404) tarihli kitâbesini verdiği bu tekkeyi ayrıntılı biçimde tasvir etmesi bu görüşü tartışılır kılmaktadır. Öte yandan Kaygusuz'un Elmalı'ya bağlı Tekke köyünde bulunan Abdal Mûsâ Türbesi'nde gömülü bulunduğuna dair yaygın bir kanaat varsa da bu kanaati doğrulayacak kanıt bulunmamaktadır. Nitekim buradaki türbenin Abdal Mûsâ'ya ait olduğunu zikreden Evliya Çelebi Kaygusuz Abdal'ın mezarından bahsetmemektedir.

Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde adı geçen Murad Han'ın II. Murad, İshak Bey'in II. Murad devrinde Üsküp sancak beyi olan Semendire fâtihi Gazi İshak Bey, İbn Fenâî'nin de aynı dönemde şeyhülislâmlık yapan Molla Fenârî olduğu ve yine bu şiirlerde yer alan Bursa, Edirne, Sofya, Manastır, Filibe gibi yer adlarından onun Anadolu'dan Rumeli'ye geldiği ve bir süre Rumeli'de yaşadığı şeklindeki yorum genel olarak kabul görmüştür. Vasfi Mahir Kocatürk, XV. yüzyılda Vize'ye bağlı Saray kasabasından Sarayî mahlasını taşıyan ikinci bir Kaygusuz Abdal'ın bulunduğunu ve Rumeli'ye ait yer isimleriyle yukarıda anılan XV. yüzyılda yaşamış tarihî şahsiyetlerin adlarının geçtiği şiirlerin bu şaire ait olduğunu söyler.

Yûnus Emre'nin ilk takipçilerinden olan Kaygusuz Abdal, genellikle antolojilerde yer alan hece vezniyle yazılmış şathiye türü şiirleriyle tanınmıştır. Fakat onun heceyle olan şiirlerinin bütün şiirlerinin ancak beşte

birini teşkil ettiği, diğerlerinin aruzla yazılmış olduğu tesbit edilmiştir. Aruzla olan şiirlerinde tasavvuf esaslarını anlatan Kaygusuz Abdal'ın halk edebiyatının koşma nazım türüyle kaleme aldığı, konuları bakımından ilâhi, nutuk, şathiye vb. şeklinde sınıflandırılabilecek şiirleri arasında en orijinalleri son iki grubu oluşturanlardır. Kaygusuz'un bu şiirlerinde hayata bağlılık ve mutluluk özlemi ön plandadır. Zengin çağrışımlar ve hayal dünyası şairi anlamı geri plana iten, neredeyse anlamsız, gerçek üstücü ve modern denilebilecek bir şiir dünyasına götürür. Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde bir tasavvuf şairinde rastlanması pek mümkün olmayan dünya ve eş-ya tasvirleri dikkat çeker. Karı dırdırından usanmak, bitten, pireden, sinekten yakınmak, kaba sofulardan kaçmak, iyi yemekler yemek, kırlarda, akarsu kıyılarında, bağlarda gezinmek, içki içmek, hayatın her türlü imkânından yararlanmayı arzu etmek işlediği başlıca konulardır (Eyuboğlu, s. 132). Şiirlerinde ince alaylarla okuyucunun dikkatini çekmek istediği görülmektedir. Şairin yemek kültürüyle ilgili şiirleri Orhan Şaik Gökyay tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Kaygusuz'un şiirleri atasözleri ve deyimlerle dolu olup Arapça ve Farsça tamlamalardan uzaktır. Bu özellik kısa, yer yer devrik cümlelerle kurulu mensur eserlerinde de görülür. Onun mensur eserleri de şiirleri kadar güzel ve Türk dili açısından önemlidir.

Bayramî Melâmîleri'nden Sârbân Ahmed'in mensuplarından Vizeli Alâeddin (ö. 970/1563) şiirlerinde Kaygusuz mahlasını kullanmıştır. Bu iki şairin şiirlerinin birbirine karışması ihtimali bulunduğunu söyleyen Abdülbaki Gölpınarlı ilkinin Kaygusuz Abdal, ikincisinin Kaygusuz mahlasını kullandığını ve şiirlerinin muhtevalarının farklı olduğunu belirtir. Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi de, "Kaygusuz Abdal'da hal gālib idi, pîrimiz Kaygusuz ise hâle gālipti, onun için ekser kelimâtı remiz ve şer'a muhaliftir" diyerek (Gaybî, vr. 8b) bu iki şair arasındaki neşve farkına dikkat çeker. İbrâhim Efendi "ekser kelimâtı" ifadesiyle Kaygusuz Abdal'ın şathiyelerini kastetmiş olmalıdır. Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinin büyük bir kısmıyla bazı mensur eserlerini ihtiva eden 901 (1495) tarihli bir nüshanın bulunması (Staatsbibliothek Marburg, MS, Or., Oct, nr. 4044, bk. Flemming, I, 326), Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinin Kaygusuz Alâeddin'in şiirleriyle karışmış olabileceği endişesini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır.

Bektaşîliğin teşekkülünden önce yaşamasına ve eserlerin de Hacı Bektâş-ı

Velî'ye ve Bektaşîliğe atıfta bulunmamasına rağmen mürşidi Abdal Mûsâ ile birlikte Rum Abdalları ve Kalenderîler zümresine mensup olmaları, bu zümrelerin XVI. yüzyılda ortaya çıkmasından sonra giderek Bektaşîliğin içinde erimeleri sebebiyle Kaygusuz Abdal bu tarihten itibaren Bektaşîliğin önemli şahsiyetlerinden biri olmuş, Ehl-i beyt'e bağlılığı, tevellâ ve teberrâ sahibi olduğunu gösteren şiirlerinden dolayı Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu sayılmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı Bektaşîler'de tennûre giyinmiş, eğninde haydarî, boynunda teslim taşı, belinde kemer bulunan, niyaz durumunda, saçları ortadan ayrılmış ve omuzlarına sarkmış, sakalı tıraşlı, bıyıkları uzun bir resmin Kaygusuz'un resmi olarak kabul edildiğini ve her Bektaşî tekkesinde bu resmin olduğunu kaydeder. Topkapı Sarayı Müzesi'nde, XVIII. yüzyılda eski bir minyatür örnek alınarak Levnî tarafından yapılmış minyatürde Kaygusuz'un başında horasanî taç, elinde nefîr bulunduğu ve tıraşlı olduğu görülmektedir.

Kaygusuz Abdal'ın Kahire'de kurduğu tekkenin Bektaşîler'in dört halife makamından biri olması (diğerleri Hacıbektaş, Necef, Kerbelâ), Kaygusuz'un Bektaşîler arasında şeyhi Abdal Mûsâ'dan daha üstün bir dereceye sahip bulunduğunu göstermektedir. Bektaşîler'ce lengeri dört kapıya (şeriat, tarikat, mârifet, hakikat), kubbesi on iki imama işaret olmak üzere dört ve on iki dilimli beyaz keçeden yapılan tacı ilk olarak Kaygusuz Abdal'ın kullandığı kabul edilir. Bu taca haydarî, hüseynî veya kalenderî taç adı verilir (Gölpınarlı, TDl., XIX/207 [1968], s. 396). Bektaşî dergâhlarında meydandaki on iki posttan biri Kaygusuz'u temsil eden nakib postudur (Ahmed Rifat, s. 291). Bektaşîler'de taç tercümanı olarak okunan kıtada yukarıda tasvir edilen tacın Kaygusuz'un

icadı olduğu vurgulanmaktadır (a.g.e., s. 291).

Eserleri. 1. Budalanâme. "Bu kitaba delîl-i büdelâ ve defteri âşık ve siyer-i sâdık derler" ifadesiyle başlayan eserin adı yazma nüshalarının çoğunda Budalanâme şeklinde kaydedilmiştir. Akl-ı maâşın gözünün dünyada ve âhirette kör olduğunu, onunla Allah'ın bilinemeyeceğini söyleyerek esere başlayan Kaygusuz Abdal yerle gök arasında iki direkli bir şehir (insan) bulunduğunu, bu şehre girmeyen kişinin Allah'ın sırrından bir şey

anlayamayacağını belirttikten sonra bu ilmin akl-ı meâd ile bilineceğini, bu ilme "mantıku't-tayr" denildiğini, onu ancak Süleyman'ın, Attâr'ın ve gönül gözü açık âriflerin bileceğini vurgulayarak çeşitli tasavvufî konuları anlatmaya başlar. Eser, Mevlânâ Müzesi (nr. 2467/9) ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerindeki nüshalarına dayanılarak Abdurrahman Güzel tarafından Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri (Ankara 1983) adlı kitabın içinde (s. 49-74) yayımlanmıştır. Budalanâme'yi Ahmed Saîd Süleyman Arapça'ya çevirmiştir (bk. bibl.). 2. Kitâb-ı Miglâte. "İsabet kaydeden ok" anlamına gelen miglâte kelimesi bazı nüshalarda "birini yanıltmak için söylenen söz" mânasında "maslata" şeklinde kaydedilmiştir. Bir dervişin rüyaları üzerine kurulan eser Budalanâme'nin sonunda anlatılan rüya ile başlar. Derviş rüyasındaki şeyhin şeytan olduğunu anlayınca ondan kaçar. Bir başka rüyasında aşk pazarına girer, buranın sultanının Hz. Peygamber olduğunu görür. Allah'ın bu cihanı yaratmak istediğinde önce Hz. Muhammed'in nurunu ve ruhunu, onun nurundan da Hz. Ali'nin nurunu ve ruhunu yarattığını, ikisinin nurunu bir kandile koyduğunu, bütün âlemlerin bu nurun yanmasıyla vücut bulduğunu ileri sürer. Derviş Hz. Ali'ye mürid olur. Bütün peygamberlerin ve evliyanın Hz. Ali'ye muhabbet ettiğini söyler ve diğer bütün peygamberlerle ilgili rüyalarını anlatır. Eser Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri adlı kitabın içinde yer almaktadır (s. 75-82). 3. Vücudnâme. Mü'minûn sûresinin insanın ana rahmine düşmesinden bahseden 12-14. âyetleriyle başlayan eserde yedi gezegenin, on iki burcun, insanın zâhirî ve bâtınî duygularının, ruhun, nefsin, dört büyük meleğin, nâsût, melekût, ceberût ve lâhût âlemlerinin, on sekiz bin âlemin hakikatleri kısa tanımlarla anlatılmış, âdem (insan) adlı bu şehri bilmek isteyenin insân-ı kâmile başvurması gerektiği belirtilmiştir. Bu eser de yukarıda adı geçen kitabın içinde yayımlanmıştır (s. 135-152). 4. Dilgüşâ. Mesnevi tarzında 168 beyitlik bir şiirle başlayıp mensur olarak devam eden eserde yer yer Farsça metinlere de rastlanmaktadır. Tasavvuftaki devir görüşünün ve vahdeti vücûdun anlatıldığı kitabın sonunda Kaygusuz nefsi bilme konusunda birkaç söz söylediğini, âlim ve velî olmadığını, ibadet ve keramet bilmediğini ifade eder (nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1987). 5. Saraynâme. Kaygusuz, manzum ve mensur karışık bir girişten sonra bu cihanın bir saray olduğunu söyler ve cihanı sembolik ifadelerle tasvir eder (nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1989). 6. Divan. Kaygusuz Abdal'ın mürettep bir divanı yoktur. Çeşitli eserleri ihtiva eden Marburg nüshasında (MS, Or., Oct., nr. 4044)

130’un üzerinde şiiri bulunmaktadır (Flemming, I, 326-331). Türkiye kütüphanelerinde yer alan Kaygusuz Abdal’a ait yazmalardaki (Güzel, Kaygusuz Abdal Bibliyografyası, s. 5) şiirler bu nüshadakilerle karşılaştırılmadığından şiirlerinin kesin sayısını söylemek mümkün değildir. Menâkıbnâmesinin içinde yer alan seksen dokuz beyitlik “Dolabnâme” (s. 124-127), yetmiş beyitlik “Gevhernâme” (s. 118-123), elli sekiz beyitlik “Minbernâme” (s. 136-140) ve on beş kıtadan oluşan “Salatnâme” (s. 136-140) adlı manzumeleriyle iki terciibend, iki terkibibend ve iki müstezadın da divan içinde değerlendirilmesiyle oldukça hacimli bir divan elde edilmektedir. 7. Gülistan. Marburg nüshasının sonunda 3700 beyit olduğu kaydedilen eserin baş tarafı eksik olup 2140 beyit ihtiva etmektedir (vr. 140a-210b). Ankara Millî Kütüphane’deki yazmalardan (nr. 167, 645, 824/1) ikincisinde 1560, üçüncüsünde 2204 beyit bulunmaktadır. Bu durumda eserin tam bir nüshasına ulaşılamadığı anlaşılmaktadır. Ahadiyyet mertebesinin anlatılmasıyla başlayıp eserin girişinde devir görüşü işlenmekte, daha sonra çeşitli tasavvufî konulara temas edilmektedir. 8. Mesneviler. Kaygusuz’un eserlerini içeren mecmualarda (a.g.e., s. 74-76) tasavvufa dair üç hacimli mesnevisi yer almaktadır. Bunlardan 1017 beyitlik ilk mesnevi münâcâtla başlar, vahdete dair konulardan sonra Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ına temas edilir. Bir mürşide bağlanmanın gereği vurgulanır, nefsin hakikati anlatılır. Darı çöreği, ayran, bal, kaygana, arpa ekmeği, yahni, burma, hurma ve yemek adlarının geçtiği bölüm dikkat çekmektedir. Daha sonra şair tekrar vahdeti vücûda dair meselelere döner. “Küçük mesnevi” adıyla kaydedilen ikinci mesnevi 338, üçüncü mesnevisi ise 367 beyitten meydana gelir.

Sadece bir nüshası bulunan (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1102) Risâle-i Kaygusuz Abdal adlı tercüme eserin Kaygusuz Abdal’a ait olduğu kesin değildir. Abdurrahman Güzel, muhteva ve şekil bakımından Kaygusuz’un eserlerine benzediği gerekçesiyle bu risâleyi de Kaygusuz Abdal’ın Mensur Eserleri adlı kitabı içinde yayımlamıştır (s. 155-169).

BİBLİYOGRAFYA

Kaygusuz Abdal, Dilgüşâ (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1987, s. 47; a.mlf., Saraynâme (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1989; Sun‘ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 8b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 273-276; X, 246-250; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 291; M. Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1976, s. 277-278, 339-340; a.mlf., “Mısır’da Bektaşîlik”, TM, IV (1939), s. 13-29; a.mlf., “Abdal Mûsâ”, TK, sy. 124 (1973), s. 198-207; Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 196-200; a.mlf., Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi, İstanbul 1972, s. 167-168; Abdülbaki Gölpınarlı, Kaygusuz Vizeli Alâeddin, İstanbul 1932, s. 31-32, 34; a.mlf., Kaygusuz Abdal, Hatayi Kul Himmet, İstanbul 1953, s. 3-10, 25-28; a.mlf., Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, tür.yer.; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1977, s. 74-76; a.mlf., “Kaygusuz Abdal”, TDl., XIX/207 (1968), s. 395-405; Ahmed Sırrı Baba, er-Risâletü’l-Aḥmediyye fî târîḫi’ṭ-ṭarîḳati’l-ʿaliyyeti’l-Bektâşiyye, Mısır 1353/1934, s. 6-7; Muhtar Yahya Dağlı, Kaygusuz Abdal, İstanbul 1941; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, I, 326-331; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 35, 143; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 188, 290; Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal, Ankara 1981; a.mlf., Kaygusuz Abdal’ın Mensur Eserleri, Ankara 1983; a.mlf., Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası, Ankara 1986; a.mlf., Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, Ankara 1999; a.mlf., Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi, Ankara 1999; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 93-95, 148-151, 156-157; İsmet Zeki Eyuboğlu, Bütün Yönleriyle Kaygusuz Abdal, İstanbul 1992; Rıza Nur, “Kaygusuz Abdal, Gaybi Bey, Kahire’de Bektaşi Tekiyesinde Bir Manüskırı”, Türk Bilik Revüsü, II/5, İskenderiye 1935, s. 77-98; Ahmed Saîd Süleyman, “ʿAbdullāh el-Meġārevî ve risâletühû Defterü’l-ʿuşşâḳ”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XIV/1, Kahire 1962, s. 31-82; Orhan Şaik Gökyay, “Kaygusuz Abdal ve Simatıyyeleri I-II”, TF, I/13 (1980), s. 3-5; II/14 (1980), s. 3-6; F. de Jong, “The Takīya of ʿAbd Allāh al-Maghāwirī (Qayghusuz Sultān) in Cairo”, Turcica, XIII, Paris 1981, s. 242-260.

Nihat Azamat

KAYI

Tarihî geleneğe göre Osmanlı hânedanının mensup olduğuna inanılan Oğuz boyu.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl), bu boya listesinde Selçuklular'ın mensup bulunduğu Kınık boyundan sonra ikinci sırada yer vermiş ve onu Kayıg şeklinde zikretmiş, damgasını da göstermiştir. Eserini 1206 yılında tamamlamış olan Fahreddin Mübârek Şah'ın Türk kavimleri listesindeki "kayık" ismi de bu boyu ifade etmiş olmalıdır. Eski Türkçe'de hece sonundaki "g"ler Batı Türkçesi'nde düştüğü için bu ad da "kayı" şeklini almıştır. Nitekim Reşîdüddin Fazlullah bu boyu kayı şeklinde yazmakta, bunun "sağlam" mânasına geldiğini, ülüşünün "sağ karı yağrın", onkununun "şahin" olduğunu bildirmekte ve damgasını da vermektedir. Reşîdüddin ayrıca eserinin Türkler'in tarihi kısmında Oğuz hükümdarları olan Yavkuylar'ı (< Yabgular) Kayı boyuna bağlamıştır. Bundan dolayı Oğuz boyları listesinde Kayılar'a en şerefli boy olarak birinci sırada yer verilmiştir. Fakat Kayılar sadece Yabgular çıkarmakla kalmamışlar, Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten sonraki tarihlerinde de önemli rol oynamışlardır. Gerçekten XVI. yüzyılda henüz göçebeliği tam olarak bırakmamış çok sayıda Kayı oymağı bulunmasına karşılık Anadolu'da birçok iskân yeri bu boyun adını taşımaktadır (doksan dört yer adı ile). Dolayısıyla Kayılar, Anadolu'nun fetih ve iskânında en önemli rolü oynamış birkaç boydan biridir. Orta ve Batı Anadolu'da onlarla mukayese edilebilecek başka boylara rastlanmaz. Nitekim XII-XIV. yüzyıllara ait bu doksan dört Kayı yer adından yedişer köy Kütahya ile Çankırı, altışar köy Konya, Kastamonu, Bolu ve Hamîdili (Isparta-Burdur illeri), dörder köy de Amasya, Ankara ve Çorum sancaklarında bulunmaktaydı. Bunlara göre de Kayılar'ın söz konusu zaman içinde adı geçen yörelere kümeler halinde geldikleri anlaşılmaktadır. Bu gelenlerden XVI. yüzyılda göçebe hayatını henüz bırakmamış olanlardan en büyükleri Konya, Denizli ve Menteşe (Muğla) bölgelerinde yaşayan oymaklardır.

Konya bölgesindeki Kayı oymağı Lârende ile (Karaman) Ereğli şehirleri arasındaki Bayburt kazasında sakindi. Bu oymağın II. Bayezid devrinde

çiftçilik yaptığı on kadar ekinliği (mezraa) vardı. Bu ekinlikler devlet tarafından onların yurtları sayılmıştır. Yavuz Sultan Selim devrinde 680 vergi nüfuslu olan Kayılar'ın hepsi "sipahi oğulları" idiler. 1547 yılında bunlardan bir kısmının daha önce belirtilen altı köyden ayrı olarak Kapanlar, Gökköy, İbrâhim, Divâneler ve Gebeciler adlı köylere yerleştiği tesbit edilmiştir.

XVI. yüzyılda en büyük Kayı oymağı Denizli'nin kuzeyinde Kaş Yenicesi, Aydos ve Şeyhli kazalarında bulunuyordu. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde bu Denizli Kayıları otuz beş köyde yurt tutmuşlardı. Kayı ismini taşımayan bu otuz beş köyde 1123 evli, 233 de bekâr vergi nüfusu yaşamakta olup devlete her yıl 42.000 akçe vergi ödemekteydiler.

Denizli Kayıları'nın bir uzantısı olduğunda şüphe bulunmayan Menteşe Kayıları ise Köyceğiz ile Ayasuluk (Selçuk) arasında sakindiler. Yavuz Sultan Selim devrinde on dört obaya ayrılan ve 892 vergi evine sahip olan Menteşe Kayıları'nın 1553 yılında vergi evleri 1034'e yükselmiştir. Bunların da yurt tuttukları köylerden hiçbiri Kayı adını taşımıyordu. Ayrıca sancakta bulunan Kayı köyünden hiçbirinin adı bugüne kadar gelmemiştir.

Nüfusça kalabalık olan bu Kayı oymaklarından başka Hamîdili sancağının Eğirdir kazasında daha önce zikredilen altı köy dışında 118 vergi nüfuslu bir Kayı oymağı daha yaşamaktaydı. Ayrıca yine XVII. yüzyılda Saruhan, Karahisarısâhib (Afyon), Sis (Kozan) ve Ankara sancaklarında da nüfusları az Kayı oymakları vardı.

Kayılar'dan bir kol da Anadolu'ya göç etmeyerek Hazar ötesi Türkmenleri içinde kalmıştır. Bunlardan Göklen ulusu arasında yer alanlar XIX. yüzyılın son çeyreğinde yirmi dört obadan meydana gelmekteydiler ve fazla bir nüfusa sahip değillerdi. Öte yandan bu Kayılar Osmanlı hânedanının kendi boylarından çıktığına inanmaktaydılar.

Osmanlı hânedanının Kayılar'la ilişkisi hakkında çeşitli iddialar vardır. Ancak Ertuğrul ve Osman beylerin idaresindeki oymağın Oğuz (Türkmen) asıllı olduğunda yerli ve yabancı kaynaklarda tam bir ittifak görülmektedir. Buna karşılık Osmanlı hânedanının Kayı boyuna mensup olduğu iddiasının II. Murad devri tarihçilerinden Yazıcıoğlu Ali'ye ait olduğu

zannedilmektedir. Yazıcıoğlu'nun Osmanlı hânedanını Kayı boyuna bağlaması bu boyun Oğuzeli'nin en asil boyu sayılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Bu yakıştırmayı XV. yüzyıl tarihçilerinden Edirneli Rûhî, ondan daha sonra diğer bazı tarih yazarları da almıştır. Ortaya atılan bu rivayet Şükrullah gibi tarihçiler tarafından işitilmek suretiyle eserlerine konulmuş, dolayısıyla Oğuzlar'ın nesebi hakkında bilgi sahibi olmadıklarından Kayı Han'ı Gün Han'a değil, Gök Alp'e (Han olacak) bağlamışlardır. Bununla beraber Osmanlı hânedanının Kayı boyuna mensup olması da mümkündür. Osmanlı hânedanının kendisini Oğuzeli'ne ve Kayı boyuna mensup göstermeye büyük önem vermesi ise bunun benimsenmiş olduğunun bir göstergesidir. Oğuzlar'a yakın ilgi duyan II. Murad'ın sarayında Dede Korkut destanlarını okuyan ozanlar bulunduğu ve paralarına Ka-yı boyunun damgasını koydurduğu bilinmektedir. II. Murad'dan önce paralarına Kayı damgasını vurduran veya onu başka şekilde kullanan bir Osmanlı hükümdarı ise yoktur. II. Murad'dan sonra paralara Kayı damgası vurulmamış olmakla birlikte bu damga uzun bir süre silâhlara işlenmiştir. Topkapı Sarayı'nda silâh müzesi kısmındaki her türlü silâh üzerinde Kayı damgasını görmek mümkün olduğu gibi XVI. yüzyıla ait toplar üzerinde de aynı damga yer almaktadır. Ayrıca II. Murad'ın torunlarının Oğuz Han ve Korkut isimlerini taşımış olması da atalarına karşı duydukları ilgiden kaynaklanmış olsa gerektir.

Karakeçililer'in ise Kayı boyu ve Osmanlı hânedanı ile akrabalıkları şüphelidir. Yurtları Kırşehir yöresinde olup bugün de kendi adları ile anılmaktadır. Bu yurtlarında otururlarken "Ulu Yörük" Türkleri topluluğuna mensuptular. Karakeçililer önce Haymana yöresine, oradan XIX. yüzyılda şimdiki yurtları olan Eskişehir yöresine göç etmişlerdir. Söğüt'teki Ertuğrul Gazi'nin türbesini ziyaret etmeleri de bu yeni yurtlarına geldikten sonra başlamış, Osmanlı Hükümdarı II. Abdülhamid Karakeçililer'in bu ziyaretlerinden çok duygulanmıştır. Nitekim onların ziyaretlerine resmî bir mahiyet verildiği gibi çocuklara Ertuğrul adı konmaya başlanmış, Ertuğrul marşı bestelenmiş, Ertuğrul Alayı teşkil edilmiştir. Bu alayın mensuplarını Alman İmparatoru Wilhelm'e öz akrabaları olarak takdim eden II. Abdülhamid böylece bugün de devam eden bir geleneği başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55-56; Fahreddin Mübârek Şah, Târih (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47 ve eserin sonundaki fotokopi; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 39; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1653, vr. 385b, 387a; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçuk,

TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 24; a.e. (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 218; Rûhî Târihi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte, nşr. Halil Erdoğan Cengiz - Yaşar Yücel), s. 370-375; Şükrullah, Behcetü't-tevârîh (Osmanlı Tarihleri içinde, trc. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 53; Bayatî Hasan b. Mahmud, Câm-ı Cemâyîn (a.e. içinde, s.nşr. Fahrettin Kırzıoğlu), s. 382-383; A. Vambery, Travels in Central Asia, London 1861, s. 347-355; Ch. Marvin, Merv, London 1883, s. 49, 57, 65, 86; İsmâil Gālib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 31, 33; Halil Edhem [Eldem], Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1334, s. 49, 58, 68; J. Marquart, Über das Volkstum der Komanen, Osttürkische Dialektstuden, Berlin 1914, s. 39 vd., 53, 187; V. Minorsky, "Hudūdulālem", GMNS, s. 284-285; A. Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 138, 140, 466 vd.; a.mlf., Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 53-63; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1980, s. 261-281, 423-425, 461; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 575-615; a.mlf., "Kayı", İA, VI, 459-462; M. F. Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Mes'eleleri", TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 219-284.

Faruk Sümer

KAYIKÇI KUL MUSTAFA

XVII. yüzyıl Türk saz şairi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Doğduğu yer ve tarih bilinmemekte, sadece ölümünün 1068'den (1658) sonra olduğu tahmin edilmektedir. Gençliğinde Murat Reis'in (ö. 1018/1610) yanında Cezayir'de Garp ocaklarında bulunduğu için Kayıkçı lakabını aldığı söylenmektedir. Daha sonra İstanbul'a gelip Yeniçeri Ocağı'na girmiş ve birçok savaşa katılmıştır. Şiirlerinde Şam'a ve Halep'e gittiğini belirtmekte, Çukurova'dan bahsetmesi Adana taraflarında da bulunduğunu göstermektedir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi, s. 24). Katıldığı savaşlarda gördüklerini, bunlar hakkındaki duygu ve düşüncelerini şiirlerinde dile getirmesi ve yaşadığı devrin tarihî ve sosyal olaylarını ele alması bakımından saz şairleri arasında önemli bir yer edinmiştir. II. Osman'ın şehid edilişi, İran Şahı I. Abbas'ın Bağdat'ı zaptetmesi, IV. Murad'ın Revan Seferi, Bağdat'ı kuşatması ve alması, IV. Murad'ın ölümü ve Sultan İbrâhim'in padişah olması, Halep Valisi Abaza Hasan Paşa'nın isyanı gibi konularda şiirler söyleyen şair zaman zaman döneminin diğer olaylarıyla da ilgilenmiş ve haklarında manzumeler düzenlemiştir. Şiirlerinde yer alan olaylar onun 1609'dan önce şiir yazmaya başladığını ve 1658'den sonraki bir tarihte öldüğünü göstermektedir. Hemen hemen aynı tarihî olaylar üzerine şiirleri olan ve bir şiirinde Kuloğlu Mustafa ve Gedâyî ile beraber Kayıkçı Kul Mustafa'yı da anan Kâtibî'nin Kul Mustafa'nın çağdaşı ve arkadaşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca saz şairlerinden Bursalı Halil ile (ö. 1046/1636) karşılıklı şiirler söylediği de bilinmektedir. Evliya Çelebi, yaşadığı dönemin çöğür çalmada usta âşıkları arasında Kayıkçı Kul Mustafa'yı da anmaktadır (Seyahatnâme, I, 637-638; V, 283). Büyük bir şöhrete kavuştuğu anlaşılan Kul Mustafa başta Gevherî olmak üzere aynı dönemde yetişen birçok saz şairini etkilemiştir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, Türk Saz Şairleri, s. 125-126). Günümüz halk türküleri arasında seslendirilen Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirleri daha kendi sağlığından itibaren yeniçeri ortalarında, serhat boylarında ve halk arasında yaygın biçimde okunmuştur.

Şiirlerindeki vezin ve durak kusurları, kafiye ve rediflerindeki ses yetersizlikleri bazı saz şairlerinde de görülmekle beraber Kul Mustafa'yı diğerlerinden ayıran fark bilhassa tarihî olayları dile getirirken zaman zaman şiiriyetten iyice uzaklaşıp kuru bir anlatıma yönelmesidir. Halk zevkine bağlı, sade ve tabii bir söyleyişin görüldüğü koşma ve türkülerinde daha başarılıdır. Şairin Karacaoğlan'ı etkilediği söylenmekle beraber (Köprülüzâde Mehmed Fuad, Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi, s. 10; Eren, s. 67, 73) son araştırmalarla Karacaoğlan'ın XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında yaşadığı görüşü ağırlık kazandığı dikkate alınarak aksine Kul Mustafa'nın Karacaoğlan'dan etkilenmiş olması düşünülebilir.

Kayıkçı Kul Mustafa'nın şöhretinin yayılmasını sağlayan en önemli şiiri "Genç Osman Destanı"dır. IV. Murad'ın Bağdat Seferi'nde bir müfreze kumandanı olan ve büyük yararlıklar gösteren Genç Osman, yaptığı hücumların birinde düşman kalesinden atılan bir okla yaralanıp Dicle'ye düşerek şehid olur. Kul Mustafa, şehâdetiyle bütün orduyu yasa boğan Genç Osman için hamâset duygularını ön planda tutarak etkili bir şiir söyler. Bu kahramanlık destanı daha sonra bazı efsanelerin ve "Genç Osman Hikâyesi"nin doğmasına kaynaklık etmiştir. Türkmen, Anadolu (Çankırı, Karaman, Mudurnu, Konya) ve Bağdat varyantları bulunan Genç Osman Hikâyesi üzerinde M. Fuad Köprülü geniş bir araştırma yapmıştır (bk. bibl.).

Kul Mustafa'nın, IV. Murad'ın Revan Seferi için söylediği ve Şah Abbas'a hitaben, "Vaktine hâzır ol ey Acem şâhı / Mağribden üstüne asker geliyor / Yakacaktır tâcın ile tahtını / Sultan Murad Han'dır kendi geliyor" dörtlüğüyle başlayan ve, "Elli bin de benim benim deyici / Altmış bin de şîrin cana kıyıcı / Yetmiş bin de siyah postal giyici / Seksen bin de Tatar Han'dan geliyor" mısralarıyla savaşa katılan kuvvetleri sayıp döktüğü manzumesi (a.g.e., s. 9), Türk halk şiirinde bir geleneğin ilk örneklerinden kabul edilmektedir. Daha sonra birçok halk şairi tarafından benzerleri söylenen ve "yürüyüş destanı" adını alan bu şiirlerde düşman üzerine yürüyen kuvvetlerin birer birer sayımı ordunun büyük bir şevk içinde savaşa girmesine, kendine güveninin artmasına ve heybetli görünmesine vesile olmuştur. Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirlerine XVIII. yüzyıla ait bazı mecmua ve cönklerde de rastlanması, bu şiirlerin başta saz şairleri olmak

üzere halk arasında da uzun süre yaşadığını göstermektedir.

Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirleri üzerinde ilk ciddi ve kapsamlı çalışmayı M. Fuad Köprülü yapmış ve onun otuz iki şiirine yer vermiştir. Daha sonra Hasan Eren Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar adlı eserinde Köprülü neşrinde yer almayan kırk üç şiirini daha yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 637-639; V, 283; Çankırılı Ahmed Talat, Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 123-124; Köprülüzâde Mehmed Fuad, Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi, İstanbul 1930; a.mlf., "Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi Hakkında Yeni Vesikalar", Atsız Mecmua, sy. 10, İstanbul 1932, s. 239-246 (her iki yazı için bk. Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 229-326); a.mlf., Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 125-126, 151-158; Hasan Eren, Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar I, İstanbul 1952, s. 57-100; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 422-423; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 706-707; Hikmet Dizdaroğlu, "Genç Osman Destanı Üzerine Bir Açıklama", TFA, XVIII/360 (1979), s. 8701-8704; M. Cavid Baysun, "Bağdat", İA, II, 207; Fahir İz, "Ḳul Muṣṭafā", EI² (Fr.), V, 360; "Kayıkçı Kul Mustafa", TA, XXI, 421-422; M. Sabri Koz, "Genç Osman Hikâyesi", TDEA, III, 321-322; a.mlf., "Kayıkçı Kul Mustafa", a.e., V, 237.

Nurettin Albayrak

KAYIKÇIOĞLU, Sâdık Vicdânî

(bk. SÂDIK VİCDÂNÎ).

KAYIŞZÂDE HÂFIZ OSMAN NÛRİ

(ö. 1894)

Yazdığı mushaflarla tanınan Osmanlı hattatı.

Burdur'da doğdu. Bu sebeple Burdurî nisbesiyle de bilinir. Büyük Hâfız Osman'la karıştırılan hattat, yazdığı eserlerin ketebesinde ismini bazan Burdurî Kayışzâde es-Seyyid el-Hâc Hâfız Osman Nûri olarak kaydetmiştir. İlk öğrenimiyle beraber Kur'an'ı ezberledikten sonra İstanbul'a giderek dinî ilimleri tahsil etti. Bu sırada Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını öğrenip icâzet aldı. Hocasının vefatı üzerine onun seçkin talebesi Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in derslerine devam ederek zamanının hattatları arasında üstün bir başarı gösterdi. Hayatını mushaf yazmakla geçiren Hâfız Osman Efendi, 107. mushafını yazarken Yûsuf sûresinin 12. âyetine geldiği 4 Ramazan 1311 (11 Mart 1894) tarihinde teravih namazı kıldırdığı esnada rükûda vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi. Kaybolan mezar taşı kitâbesi Muhsinzâde Abdullah tarafından celî sülüs hatla yazılmıştı.

Daha çok İstanbul, bazan da Burdur'da oturan Kayışzâde hattatlığının yanı sıra sıbyan mektebi hocalığı, Müşir Hüsnü Paşa'nın konağında ramazan imamlığı görevlerinde bulunmuştur. Kazasker Mustafa İzzet ekolünün önde gelen hattatları arasında yer alan sanatkâr, mushaf yazmada ve nesih yazının güzelleşmesinde büyük hüner göstermiştir. Bilhassa XIX. yüzyılın sonlarından günümüze kadar pek çok defa basılarak İslâm dünyasına yayılan âyetberkenar tertibiyle yazdığı mushaf-ı şerifler, bu ekolün diğer bir hattatı Hasan Rızâ Efendi'nin (ö. 1920) aynı tertipteki mushafıyla birlikte büyük şöhrete ulaşmıştır. "Mushaf-ı huffâz" diye de bilinen bu tertipteki mushaflar Kur'an ez-berleyenlere kolaylık sağlaması, yazısının açık, okunaklı ve güzel olması sebebiyle halk arasında da diğer mushaflara tercih edilmiştir.

Kur'an yanında birçok Delâ᾿ilü'l-ḫayrât yazdığı bilinen Hâfız Osman'ın kaleminden çıkan 106 mushaftan pek azı günümüze ulaşmıştır. Müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda kaydedilen bazı eserleri şunlardır: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut (Yeniler, nr. 2144, 6887) iki mushaftan biri 23 × 15 cm. ebadında, krem rengi 411 âharlı kâğıt varak, her sayfada on bir satır nesih hatla 1313'te (1895-96) tamamlanmıştır ve ketebelidir. İlk iki sayfa, sûre başları, güller, duraklar tezhipli, metin etrafına altın cetvel çekilmiştir. Cildi vişne çürüğü deri, miklebli yekşah tezhiplidir. Diğeri 21,5 × 13,5 ebadında 410 varaktır. Her sayfada on bir satır nesih hatla 1308'de (1891) tamamlanmış olup ketebeli, ilk iki sayfa ile sûre başları, güller, duraklar, hâtime sayfası tezhiplidir. Metin etrafına altın cetvel çekilmiştir. Cildi miklebli, şemse ve zencireklidir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan mushaf ise (AY, nr. 6656) 36,5 × 25 cm. ebadında, âharlı 327 varak, her sayfada on üç satır nesih hatla 1306'da (1888-89) tamamlanmış olup ketebelidir. 1309'da (1892) Ali Nazmi tarafından zerenderzer tarzında tezhip edilmiştir. Serlevha, sûre başları, güller ve duraklar tezhipli, metin etrafı altın cetvellidir. Cildi klasik tarzda mavi deri üzerine altın yazma tezyinatlı, kapakların iç yüzü kırmızı deri üzeri halkârîdir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki mushaf (nr. 3402) nesih hatla 1309'da (1892) tamamlanmış, ketebeli ve tezhiplidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Michigan Üniversitesi Kütüphanesi II. Abdülhamid Koleksiyonu'nda (Arapça, nr. 172, 173) mevcut iki mushaftan biri 21,7 × 13,3 cm. ebadında, nesih hatla 1305'te (1888) tamamlanmış olup ketebelidir. Bahâeddin b. Tevfîk tarafından tezhip edilmiştir. Diğeri 24 × 14,2 cm. ebadında, nesih hatla 1301'de (1884) tamamlanmıştır ve ketebelidir. Hacı Ahmed tarafından 1313'te (1895) tezhip edilmiştir. Ayrıca metin dışında âyetlerin kıraat imamlarına göre okunuşları

gösterilmiştir. İstanbul Özel Sabancı Koleksiyonu'nda mevcut, 17 × 11,5 cm. ebadında, her sayfada on üç satır bulunan, 1298'de (1881) tamamlanmış mushafın ketebe sayfasında hattatın yazdığı altmışıncı mushaf olduğu belirtilmiştir. Hasan Efendi tarafından zerenderzer tarzında tezhip edilmiştir. İstanbul Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu'nda ise Kâbe minyatürlü, güzel nesih hatla, 1305'te (1888) tamamlanmış, 14 × 21 cm. ebadında, doksan sekiz varak, tezhipli bir Delâ᾿ilü'l-ḫayrât bulunmaktadır. Hasan Rızâ Efendi ile birlikte etrafı meâlli olarak yazılan ve 1296'da (1879) Osman Bey

Matbaası'nda basılan ince nesih hatlı mushafla meâlin on beş cüzünü Hâfız Osman yazmıştır. Kayışzâde'nin hat sanatına kazandırdığı eserler yanında pek çok talebe yetiştirdiği bilinmekteyse de bunlardan yalnız Burdurlu Mustafa Efendi'nin adı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman b. Ahmed, Mir'ât-ı Hattâtîn, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10338, vr. 18b, 34b; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 411; a.mlf., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1951, I, 87; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 252-256; Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 132; Muhittin Serin, Kubbealtı Ekrem Hakkı Ayverdi Koleksiyonu'ndan Seçme Eserler Sergisi Sadberk Hanım Müzesi, İstanbul 2000, s. 40; a.mlf., "ABD'deki El Yazma Eserler ve II. Abdülhamid Koleksiyonu", Akademik Araştırmalar Dergisi, II/4-5, İstanbul 2000, s. 494; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 256; Uğur Derman, "Kayışzâde Hafız Osman", TA, XXVI, 80.

Muhittin Serin

KAYITBAY

(قايتباي)

Ebü'n-Nasr Seyfüddîn Hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn el-Melikü'l-Eşref Kāyıtbay ez-Zâhirî (ö. 901/1496)

Memlük sultanı (1468-1496).

Çerkez asıllı olup 826'da (1423) Kafkasya'da doğdu. On üç yaşında iken Mısır'a getirildi ve Sultan Barsbay tarafından satın alındı. Daha sonra Sultan Çakmak el-Melikü'z-Zâhir'in memlüklerinden oldu. Çakmak tarafından âzat edilerek hasekiler arasına alındı ve ardından devâdâr-ı sagīr tayin edildi. Hoşkadem zamanında (1461-1467) önce tablhâne emirliğine, daha sonra binbaşılık rütbesine yükseltildi. Tahtını ancak iki ay koruyabilen Yelbay döneminde sultanın muhafız birliklerinin kumandanlığına getirildi, tahta çıkmasında etkili olduğu Temürboğa onu atabeg yaptı. Bu sırada Hayırbay'ın neticesiz kalan isyanının bastırılmasında önemli rol oynadı. Ardından arkadaşlarının ısrarı üzerine orduda fazla taraftarı bulunmayan Temürboğa'nın yerine onun da rızâsı ile tahta oturdu (7 Receb 872 / 1 Şubat 1468).

Otuz yıla yakın bir müddet saltanat süren ve Burcî Memlükleri'nin en büyük sultanı sayılan Kayıtbay'ı uğraştıran en önemli mesele Osmanlılar'la mücadelesi oldu. Fâtih Sultan Mehmed'in hac güzergâhındaki su yollarının bakımı ve yeni havuzlar inşa etme teklifinin el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal tarafından reddedilmesi yüzünden başlayan gerginlik, Karamanoğulları ve Dulkadıroğulları'na bey tayini ve bu devletleri nüfuzları altına alma mücadelesiyle giderek dolaylı da olsa çatışmaya dönüşmüştü. Kayıtbay tahta çıktığında Osmanlılar'ın desteklediği Dulkadıroğulları Hükümdarı Şehsuvar Bey Memlükler'le savaş halindeydi. Bu sırada Memlükler de Osmanlılar'a karşı Karamanoğulları'nı destekliyordu. Osmanlılar'la ilişkileri düzeltmek isteyen Kayıtbay, Karamanoğulları'nı desteklemekten vazgeçti ve Fâtih'e bir elçi gönderip ondan Memlük kuvvetlerini yenilgiye uğratmış olan Şehsuvar Bey'e yardım etmemesini rica etti. Onun

Karamanoğulları'na destek vermekten vazgeçmesinden memnun kalan ve Karaman seferine katılmadığı için de Şehsuvar Bey'e kızgın olan Fâtih bu teklifi kabul ederek askerî desteğini çekti. Devâdâr Yeşbek kumandasındaki Memlük kuvvetleri yalnız kalan Şehsuvar Bey'i önce Antep'te yendi ve onu Zamantı Kalesi'nde kuşattı. Bağlılık bildirip teslim olmak zorunda kalan Şehsuvar Bey Kahire'ye getirildi ve kendisine eman verilmiş olduğu halde idam edildi (877/1472).

Şehsuvar'ın yerine Kayıtbay, önceden beri desteklediği Şahbudak'ı ikinci defa Dulkadırlı Beyliği'nin başına getirmişti. Fâtih Sultan Mehmed ise Dulkadırlı Beyliği için Alâüddevle Bey'i destekledi. Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla Alâüddevle kardeşi Şahbudak'ı yenerek tahtı ele geçirdi (885/1480). Gerek bu gelişmeler gerek iki hükümdar arasında teâti edilen mektuplar ve elçi kabullerinde teşrifata aykırı davranışlar Memlükler'le Osmanlılar'ı savaşın eşiğine getirdiyse de Fâtih'in ölümü Osmanlı-Memlük savaşını bir süre erteledi.

Kayıtbay'ın diğer bir tehlikeli komşusu Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'dı. Ancak onun 1473'te Otlukbeli'nde Osmanlılar'a yenilmesi bu tehlikeyi azaltmıştı. Fakat Uzun Hasan'ın 882'de (1478) ölümünden sonra yerine geçen Yâkub Bey zamanında iki ülke arasında önemli bir savaş yapıldı. Yeşbek kumandasındaki Memlük ordusu, Hama nâibini öldürdükten sonra Akkoyunlu ülkesine kaçan Hama bedevîlerinin liderini takip ederek onun sığındığı Ruha şehrini kuşatmıştı. Ruha Valisi Bayındır, bu sırada âni bir saldırıya geçerek Yeşbek kumandasındaki Memlük kuvvetlerini hezimete uğrattı. Başta Emîr Yeşbek olmak üzere Memlük ordusu çok büyük kayıp verdi. Kayıtbay bunu sineye çekmek zorunda kaldı ve Akkoyunlular'dan intikam almak yerine barış yolunu tercih etti. Zira bu sırada Osmanlı tahtına geçmiş olan II. Bayezid'i önemli bir tehdit olarak görüyor ve başka bir cephe açmaktan çekiniyordu.

II. Bayezid'e karşı taht mücadelesi veren Cem Sultan'ı Kayıtbay'ın ülkesine kabul ederek ona yardımcı olması iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Çok geçmeden aynı zamanda II. Bayezid'in kayınpederi olan Dulkadırlı Beyi Alâüddevle Memlükler'in elindeki Malatya'yı kuşattı ve Kayıtbay'ın kendisine karşı gönderdiği kuvvetleri bozguna uğrattı (889/1484). Kayıtbay, bu durum karşısında bir elçilik heyetiyle Bayezid'e

barış teklifinde bulundu. Ancak elçileri Osmanlı başşehrinden elleri boş döndü. Osmanlı kuvvetleri daha onlar ülkelerine ulaşmadan sınırı geçerek Memlük topraklarına girdi (890/1485). Biri Tarsus ve Adana'yı işgal eden, diğeri Malatya önlerine gelen iki Osmanlı ordusuyla Memlük orduları arasında başlayan savaşlar, 895 (1490) yılına kadar sürdü. Bu savaşlar sırasında Adana ve Tarsus birkaç defa el değiştirdi. 8 Ramazan 893'te (16 Ağustos 1488) Adana civarındaki (Ağaçayırı) savaşı kazanan Memlükler şehri tekrar ellerine geçirdiler. Dulkadırlı Beyi Alâüddevle'nin Memlükler'e iltihakı onların işini kolaylaştırmış, Çukurova'da cereyan eden bu savaşlarda üstün gelen taraf genellikle Memlükler olmuştur.

Kayıtbay, 895'te (1490) Osmanlılar'la barış yapmak için yeni bir heyet gönderdiyse de bu yeni bir savaşa yol açtı. Kayıtbay, Emîr Özbek'e Osmanlı ülkesine saldırı emri verdi. Kayseri üzerine yürüyerek karşısına çıkan Osmanlı birliklerini mağlûp eden Özbek, Osmanlı kuvvetlerinin yaklaştığını duyunca muhasarayı kaldırdı.

Gülek'e çekilirken Niğde, Karaman ve Ereğli civarını yağmaladı. Çukurova savaşlarında daha başarılı olmasına rağmen Kayıtbay, askerî ihtiyaçları temin hususunda karşılaştığı zorluklar sebebiyle barış için Tunus Hafsî sultanı başta olmak üzere bazı hükümdarların aracılığına başvurdu. Sonuçta Osmanlılar'la on beş yıl süreli bir barış imzalandı (896/1491). Dulkadırlı Beyi Alâüddevle de bundan sonra iki tarafla dostane ilişkiler kurmaya çalıştı. Kayıtbay ertesi yıl, Endülüs'teki son İslâm devleti olan Nasrîler'in (Benî Ahmer) yardım talepleri karşısında ülkesindeki hıristiyanları cezalandırmaya veya hıristiyanların Suriye ve Filistin'e girmesini yasaklamaya yönelik neticesiz kalan birtakım tehditler dışında bir şey yapamadı. Zira o sırada devletinin güçlü bir donanması da bulunmuyordu. Kayıtbay 27 Zilkade 901'de (7 Ağustos 1496) vefat etti.

Saltanatının son dört yılını savaşsız geçiren Kayıtbay, gerek savaş masraflarını gerekse sayıları büyük rakamlara ulaşan eserleri için yapılan büyük harcamalar yüzünden iyice bozulan ekonomiyi düzeltmek amacıyla çok gayret göstermişti. Kaynaklarda, mevcut gelirlerin yetmemesi üzerine Kayıtbay'ın para toplamak hususunda zora başvurduğu, zenginleri sıkıştırıp mal müsaderelerinde bulunduğu, vakıf veya şahıslara ait gayri menkullerden vergiler aldığı, hububat tâcirleri üzerine ağır vergiler koyduğu

ve yine bir nevi ihtiyat kuvveti olan evlâdü'n-nâsı cepheye göndermekten muaf tutmak karşılığında vergiye bağladığı belirtilir. Onun saltanat dönemi bazı tarihçilerce Burcî Memlükleri'nin en parlak devri sayılır.

Kaynaklarda âdil, cesur, ileri görüşlü, ilme ve ilim adamlarına değer veren bir hükümdar olarak tanıtılan Kayıtbay pek çok imar hareketinde bulunmuştur. Ülkesindeki maddî sıkıntılara rağmen Mısır, Hicaz ve Suriye'de pek çok cami, medrese, tekke, köprü ve kale inşa ettirmiştir. Yangın geçiren Mescidi Nebevî'yi yenilemiş, Mekke ve Medine'de Harem'e bakan birer medrese yaptırmıştır. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında özellikle türbesinin de içinde bulunduğu Kahire kapısındaki camisi en tanınmış olanıdır. Bu külliye, sadece Memlük mimarisinin değil aynı zamanda İslâm mimarisinin en güzel örneklerinden sayılır (bk. KAYITBAY KÜLLİYESİ). Seyahati seven Kayıtbay Dicle ve Fırat boylarına kadar seyahatler yaptı. Bu arada hac görevini de ifa ederek Burcî Memlükleri döneminin bu görevi yerine getiren tek sultanı olma özelliğini kazandı. Kayıtbay, hayatı boyunca tek bir kadınla evli kalması ve tahttan indirilmiş sultanlara, yakınlarına ve isyan eden bazı emîrlere iyi davranmasıyla da tanınır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ecâ, el-ʿIrâḳ beyne'l-Memâlîk ve'l-ʿOs̱mâniyyîne'l-Etrâk maʿa rıḥleti'l-emîr Yaşbek min Mehdî ed-Devâdâr (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1406/1986; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 210-217; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 201-211; Şehâbeddin İbnü'l-Cey'ân, el-Ḳavlü'l-müstaẓraf fî seferi mevlâna'l-Meliki'l-Eşref (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablusşam 1984; İbnü'ş-Şıhne, el-Bedrü'z-zâhir fî nuṣrati'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1403/1983, s. 35-44; Abdülbâsıt el-Malatî, Nüzhetü'l-esâṭîn fî men veliye Mıṣr mine's-selâṭîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Kahire 1987, s. 143-146; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 3-332; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, III, 208, 242-243, 250, 266-273; Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, Aḫbârü'd-düvel ve âs̱ârü'l-üvel fi't-târîḫ (nşr. Ahmed Hutayt - Fehmî Sa'd),

Beyrut 1412/1992, III, 37-42; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 297-300; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 55-56; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk, Kahire 1990, s. 286-291; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, VII, 120-123; G. Wiet, "Deux princes ottomans à la cour d'Egypte", BIE, XX (1938), s. 137-150; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "II. Bayezid Devrinde ÇukurOva'da Nüfuz Mücadelesi", TTK Belleten, XXXI/123 (1967), s. 345-373; İsmâil Ahmed İsmâil, "Medresetü's-Sulṭân Ḳāyıtbay fî Mescidi'l-Ḥarâm", el-ʿArab, XIV, Riyad 1979-80, s. 82-95; Sobernheim, "Kayıtbay", İA, VI, 462-464; a.mlf. - [E. Ashtor], "Ḳāʾit Bāy", EI² (Fr.), IV, 483-484; Refet Yinanç, "Dulkadıroğulları", DİA, IX, 553-557.

İsmail Yiğit

KAYITBAY KÜLLİYESİ

XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen bir Memlük külliyesi.

Memlük mimarisinin en göz alıcı eserlerinden olup Çerkez (Burcî) Memlük sultanlarından Kayıtbay tarafından 877-879 (1472-1474) yıllarında yaptırılmıştır. Cami-medrese, sebilküttâb (sebil-mekteb) ve türbenin yanı sıra birtakım tâli birimlerden oluşan külliye, Fâtımî dönemi surlarıyla kuşatılmış olan eski Kahire'nin kuzeybatısında, surlarla Mukattam dağı etekleri arasındaki geniş mezarlık alanında yer alır. Sultan Kayıtbay'ın saltanatı, XIV. yüzyılda el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saltanatı gibi, yaptırdığı mimari anıtlarda bir üslûbun gelişimine imkân tanıyacak kadar uzun ve istikrarlıydı. Bu devrin mimarisi devâsâ olmayıp daha ziyade oranların inceliğine ve zarif süsleme ayrıntılarına önem veriliyordu. Diğer mezar külliyelerinin çoğu gibi Kayıtbay'ın külliyesi de hepsi günümüze kadar ulaşmamış birçok yapıdan meydana gelmekteydi. En iyi korunmuş olanı, aynı zamanda medrese olarak adlandırılan ana bina cami ile bâninin türbesidir.

Nisbeten küçük bir yapı olan caminin iki bağımsız cephesi vardır. Güney cephesindeki taçkapı üç merkezli bir kemere sahip olup kavsara kısmı "ablak" denilen renkli taş kakmalarla ve bir miktar sarkıtla bezelidir. Taçkapının solunda sebilküttâb, sağında ise minare yer alır. Yapının güneydoğu yönünden türbenin geniş olmamakla birlikte görkemli kubbesi göze çarpar. Kubbenin taş oyma süslemesi, merkezî kubbenin tepesinde bulunan

ve bir takke gibi kubbenin yarısından azını kaplayan geniş bir geometrik yıldızdan oluşur. On altı kollu olan bu yıldızın uçlarıyla kubbe tabanı arasındaki alan daha küçük yıldızlarla doldurulmuştur. Arabeskler ve bitkisel süsleme şemaları, yıldızı meydana getiren geometrik hatların arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Kubbe kaidesine doğru yıldız şeması düz çizgilerden ve arabesklerden oluşan ikili bir kompozisyona dönüşür. Taştan inşa edilen ince ve zarif minare yüksek kabartma yıldızlarla bezelidir. Soğan biçimindeki kubbeciğinin boyun kısmında burmalı bir şerit

bulunur. Sebil zengin biçimde boyalı ve yaldızlı ahşap bir tavana sahiptir. Sebilin giriş bölümünde taşan bir sekiyle fildişi kakmalı ahşap kanatları olan bir dolap vardır.

Su küplerinin soğuk muhafaza edildiği, ahşap kafesli kanatlara sahip girintinin yanında, iç mekâna ulaştıran geçidin üzerinde özellikle göz alıcı olan şemsiye biçimli kavsara bulunmaktadır. Cami, birbirine eşit olmayan iki eyvanı ve iki yan girintisiyle kāa planı sergiler. Bütün bu mekânlar mermer zeminler, renkli mermerden alt duvar kaplamaları (lambriler), stukolar ve renkli camlı pencerelerle zengin biçimde süslenmiştir. Merkezî mekânın üzerinde yer alan, canlı renklerle boyalı ahşap tavan ve aydınlık feneri diğer bölümlerle birlikte onarım geçirmiştir. Taştan olan mihrapta, taçkapının kavsarasında görülenlere benzeyen renkli taş kakma süsleme şemaları vardır. Kapalı avlunun köşelerindeki girintiler pencerelerle donatılmış, mızrak ucu biçiminde kemerlere sahip nişlerle süslüdür. Bir kitâbe kuşağı merkezî hacmin üst kısmını çevreler. İbadet mekânının güney yönündeki türbe taştan mâmul, panolarla bezeli, oymalı ve boyalı bir mihraba sahiptir. Kubbenin taş pandantiflerindeki sarkıtlar da oymadır. Her ne kadar vakfiyede sûfîler ve vakfa bağlı diğer kişiler için çeşitli bölümlerden söz ediliyorsa da bu barınma birimlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Caminin batı yönünde Kayıtbay’ın tahta geçmeden önce inşa ettirdiği, arabesk oymalı kubbesiyle küçük türbe yer alır. Diğer mezar yapıları ve bir mahfil de (mak‘ad) mevcuttur. Söz konusu mahfil külliyenin dışına açılan, kör kemerler içine alınmış bir dizi pencereyle donatılmıştır. Genelde olduğu gibi önemli bir mezar külliyesinde ikamete mahsus binalar da bulunmaktaydı. Caminin kuzey yönünde hayvanları sulamak için yapılmış, mızrak ucu biçiminde kemerlere sahip, oyma nişlerle bezeli bir yalağın izleri görülebilir. Daha da kuzeyde Kayıtbay’a ait rab‘ın cephesi yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, V, 69 vd.; L. A. Mayer, The Buildings of Qāytbāy as Described in his Endowment Deeds, London 1938; G. Wiet, Les mosquées du Caire, Paris 1966, s. 110-111; C. Kessler, The Carved Masonry Domes of Mediaeval Cairo, Cairo 1976, s. 30-31; Doris Behrens Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, an Introduction, Leiden 1989, s. 144-147.

Dorıs Behrens-Abouseıf

KAYLE bint MAHREME

(قيلة بنت مخرمة)

Kayle bint Mahreme et-Temîmiyye

Kadın sahâbî.

Benî Temîm kabilesinin Anberoğulları koluna mensuptur. Benî Cenâb kabilesinden Habîb b. Ezher'le evlendi ve bu evlilikten üç kızı, bir oğlu dünyaya geldi. Kocasının ölümünden sonra çocuklarını amcaları Esveb b. Ezher zorla elinden aldı. Çocuklarını geri alabilmek için 8 (629) yılında Hz. Peygamber'den yardım istemek üzere Bekir b. Vâil kabilesinden Hureys b. Hassân eş-Şeybânî ile birlikte Medine'ye gitti ve müslüman oldu. Bu arada mesciddeki sohbetlere katıldı, Resûlullah'a çeşitli sorular sordu. Hureys b. Hassân eş-Şeybânî'nin müracaatı üzerine Benî Temîm kabilesinin de ortaklaşa kullandığı Dehnâ bozkırlarının Hz. Peygamber tarafından Benî Şeybân'a verilmesi düşünülürken kabilesinin haklarını başarıyla savundu ve arazinin Benî Temîm'in elinden çıkmasına engel oldu. Ayrıca zorla alınan kızlarının iade edilmesi ve kendisine yardımcı olunması hususunda Resûl-i Ekrem'den bir yazı aldı. Kayle bint Mahreme'nin Medine'ye gidişi ve İslâm'a girişiyle ilgili olarak kendi ifadesiyle nakledilen ve dilcileri hayli meşgul eden uzun rivayet (İbn Sa'd, I, 317-320) edebî yönü yanında sabah namazının vaktinin tayini, hanımların mescidde namaz kılacakları yerin tesbiti, rızâsı alınmadan kadınların nikâha zorlanamayacağı, sahipsiz sular, araziler ve ağaçların halkın müşterek malı olduğu gibi konularda fıkhî hükümler getirmiştir. Ayrıca müslümanların kardeş olduğuna, birbirleriyle yardımlaşmaları gerektiğine dair ahlâkî kurallar, Hz. Peygamber'in şemâiline dair çeşitli bilgiler ihtiva etmektedir. Düzgün konuşan ve haksızlığa boyun eğmeyen Kayle zühd hayatı ve özellikle gece ibadetine düşkünlüğü ile tanıtılmaktadır. Seher vakitlerinde vird olarak okuduğu söylenen münâcâtında (Taberânî, XXV, 12) bunu görmek mümkündür. Uzun müddet yaşadığı anlaşılan Kayle'nin ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “İmâre”, 36, “Edeb”, 22; Tirmizî, “Edeb”, 50; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 317-321; VIII, 312; a.mlf., eş-Şemâʾilü’l-Muḥammediyye (nşr. İzzet Ubeyd ed-Deâs), Beyrut 1405/1985, s. 41; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 349; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXV, 7-13; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe,

TSMK, III. Ahmed, nr. 497, II, vr. 265b; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 117; İbn Abdülber, el-İstîʿab (Bicâvî), IV, 1906; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 245-246; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 299; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 83-87; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VI, 120; X, 125; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 256-258; Hâlid Abdurrahman el-Akk, Ṣuver min ḥayâti ṣaḥâbiyyâti’r-resûl, Dımaşk 1409/1989, s. 596-597; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib [Suriye] 1410/1990, s. 664-667.

Mehmet Efendioğlu

KAYLÛLE

(قيلولة)

Öğle uykusu.

Arapça ḳayl masdarından türeyen kaylûle ve kāile “öğle sıcağının şiddetli olduğu gün ortasında uyuma” anlamına gelir. Kaylûle yapılan yere mekīl (mekāl) denilir. Kur’ân-ı Kerîm’de cennetin en güzel istirahat yeri (mekīl) olduğu haber verilir (el-Furkān 25/24). Kur’an’ın, geçmişte birçok şehir halkının kaylûle sırasında helâk edildiğine dair haberi (el-A‘râf 7/4) geleneğin çok eskilere dayandığına işaret eder. Evlerde, mescidlerde veya bir ağacın gölgesinde kaylûle yapılabilir. Hz. Ali’nin ve Osman’ın Mescidi Nebevî’de kaylûle yaptıkları bilinmektedir. Hz. Peygamber, misafir olsun yerli olsun kimseyi mescidde kaylûle yapmaktan menetmez, ancak ağaç gölgesi gibi kaylûleye uygun mekânların kirletilmemesini isterdi (Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 14). O dönemde evlerinde kaylûle yapanlar, sıcağın etkisiyle bazan yarı çıplak vaziyette veya gecelik giyerek odalarına çekilirlerdi. Kur’an, kişinin yeterince örtünmediği böyle zamanlarda ebeveynlerinin veya bir başkasının odasına girmek isteyen çocukların izin almalarını emretmiştir (en-Nûr 24/58).

Cuma günleri cuma namazı kılındıktan sonra kaylûle yapıldığına dair sahâbeden gelen rivayetler diğer günlerde de bunun öğle namazından sonra gerçekleştirildiğini göstermektedir. Ancak daha önce kaylûle yapıp vaktini geçirmemek şartıyla öğle namazını sıcağın etkisinin azaldığı vakte kadar tehir de (tebrîd) câiz görülmüştür. Bu âdetin yaygın olduğu yerlerde zaruret dışında kaylûle yapanın ziyaret edilmesi, uykudan kaldırılması nezaketsizlik sayılmıştır. İbn Abbas, ilim öğrenmek için kapısına gittiği kimse eğer kaylûle yapıyorsa onu rahatsız etmez, uyanmasını beklerdi (Hatîb el-Bağdâdî, I, 158).

Hz. Peygamber’in kaylûleden, “güzel bir âdet” diye söz ettiği (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, IV, 266), zaman zaman sütteyzesi Ümmü Harâm veya Enes’in annesi Ümmü Süleym gibi yakınlarının evinde kaylûle yaptığı

rivayet edilir (İbn Hacer, XI, 72). Yine Resûl-i Ekrem, gecenin bir bölümünü ibadet için ayıranların gündüz kaylûle yaparak geceye zinde girmelerini tavsiye etmiştir (İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 22). İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in, virdlerin fazileti ve gecelerin ihyâsıyla ilgili bölümünde kaylûlenin âdâbı hakkında bilgi veren Gazzâlî kaylûleyi “öğleye doğru biraz kestirmek” olarak tarif eder ve onun gece ibadetine yardımcı bir sünnet olduğunu söyler; bu amaçla yapılan kaylûlenin ibadet (kurbet) hükmünde olduğunu belirtir. Sahâbeden Havvât b. Cübeyr, yaygın bir inanışı dile getirerek günün başlangıcında uyumanın cehalet, ortasında uyumanın güzel alışkanlık, sonunda (ikindiden sonra) uyumanın ise hamakat olduğunu söylemiştir (Hâkim, IV, 326). Günümüzde Arap yarımadası gibi sıcak bölgelerde, bilhassa Mekke ve Medine’de genellikle öğle namazı kılındıktan sonra kaylûle yapılması geleneği sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳyl” md.; Buhârî, “Cumʿa”, 41; “İstiʾẕân”, 16, 39; Müslim, “Cumʿa”, 30, “Liʿân”, 4, “İmâre”, 161, “Feżâʾil”, 83-85, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 38; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 22; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 14; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 339; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VIII, 118-119; XVII, 74; Taberânî, el-Muʿcemü’l-evsaṭ, Kahire 1415, I, 13; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1405, II, 61, 62; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 326; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 158; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 349, 368; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri’l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 266; Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire 1372, VII, 163; XII, 304; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, Kahire-Beyrut 1407, VIII, 112; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1379, X, 585; XI, 70, 72; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, Beyrut 1985, I, 131; II, 27; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, Beyrut 1415, XIV, 66; Elmalılı, Hak Dini, III, 2123; V, 3538, 3581.

Nebi Bozkurt

Tıp Açısından Kaylûle.

Modern psikoloji kitapları uykuyu "şuurluluğun geçici olarak değiştiği bir durum olarak" tanımlar. 1950'li yıllarda uyku "pasif teori" ile açıklanarak dimağı uyanık vaziyette tutan dürtülerin şiddeti azaldığında beynin uykuya girdiği düşünülüyordu. Buna göre uyanıklık bedenin normal hali, uyku ise uyanıklık haline bir ara verme idi. Fakat 1960'lı yıllarda sinir fizyolojisi hakkındaki bilgilerin artmasıyla uykunun pasif bir olay olmadığı, aksine çeşitli canlı türleri için değişiklikler arzedecek şekilde önceden programlanmış aktif bir hadise niteliği taşıdığı ve bu program gereğince periyotlar halinde ortaya çıktığı fikri hâkim olmuştur.

İnsanın iç âlemiyle, yakın temasta bulunduğu dış âlem arasında zaman kavramı yönünden farklılıklar vardır. Dış çevrede bir gün yirmi dört saat olacak şekilde ayarlanmıştır; bedendeki iç âlemin uyku ve uyanıklık yönünden günlük süresi ise gece-gündüz farkının bulunmadığı, ses ve ısı değişikliklerinin giderildiği ve sosyal uyarıların ortadan kaldırıldığı uyku laboratuvarlarında yapılan çalışmalarda yirmi beş saat ve daha fazla olarak tesbit edilmiştir. Bu çalışmaların diğer bir önemli sonucu da bütün deneklerin öğle saatlerinde uyuduklarının gözlenmesidir. Buna dayanarak uyku uzmanları, insanın tabii yapısının öğle ve gece saatlerinde olmak üzere en az iki defa uyumaya göre programlandığını belirtmektedir.

İnsanlar günlük hayatlarında tabii uyku davranışlarını yalnızca bebeklik çağlarında gösterebilme şansına sahiptir. Nitekim bebekler gündüzleri sık sık uykuya dalar ve uyanırlar, okul çağına geldiklerinde sosyal çevre ve şartlar gündüzün uyumalarını engellemeye başlar; erişkin hayatta ise kişinin ne zaman ve ne kadar uyuyacağını, artık bedenin ihtiyacı değil toplumun hayat tarzı belirler. Buna rağmen iç âlemdeki uyuma isteği büsbütün yok olmaz. Nitekim öğle saatlerinde kişinin gevşeyip dikkatinin dağıldığı bilinmektedir. Bu durumun öğlen yemeği, iklim ve şahsî farklılıklara bağlı olmadığı tesbit edilmiştir. Trafik kazalarının yaklaşık dörtte birinin bu saatlerde vuku bulduğu belirlenmiştir.

Dünya üzerinde ekvatorun her iki yanında 45. enlemler arasında öğle

uykusuna izin veren bir anlayış ve yerleşik bir kültür mevcuttur. Buna Araplar “kaylûle”, İspanyol, İtalyan ve Yunanlılar ise “siesta” adını verirler. Türkiye’de belli bir geleneğe bağlı olmasa da “öğlen şekerlemesi” tabiri bu terimlerin karşılığı olarak kullanılabilir.

Öğle uykusunun bir özelliği, insana birkaç dakika içerisinde derin bir uykuyu yakalama imkânı vermesidir. Bu uyku esnasında beyin dalgalarının ölçümü sonucunda derin uykunun bir belirtisi olan

delta dalgaları tesbit edilmektedir. Delta dalgalı bir uykudan sonra gözünü açan kişi dinlenmiş ve tazelenmiş olarak uyanır. Bu tesbit kaylûlenin kişide verimliliği arttıran bir faktör olduğunu göstermektedir. İnsan böyle bir uykudan sonra on iki saat kadar uyanık kalabilmektedir. Nitekim İslâmî kaynaklarda kaylûle gece ibadetlerine rahat kalkabilmek için yararlanılacak bir imkân olarak görülmekte ve zihni açık tuttuğu ifade edilmektedir. Öte yandan araştırmalar öğle uykusu uyuyan pilot, doktor ve diğer önemli personelin daha az hata yaptığını göstermektedir. Ortamın yeterince sakin ve sessiz olması şartıyla kaylûle zamanında yatakta uyumakla masa başında, koltukta uyumanın uyku niteliği yönünden bir farkının olmadığı, bu şekilde otuz kırk dakika kadar uyumanın bile günün geri kalan kısmını gerilimsiz ve enerjik geçirme imkânı sağladığı belirlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 321-322; D. Langen, Yoğun Gevşeme (Otojen Trainig), Egzersiz Kitabı (trc. Mehmet İ. Arman), Kırıkkale, Vize 1985; Müfit Uğur, Medikal Psikoloji, İstanbul 1994, s. 232-235; İsmail Murat, “Uyku Araştırmaları”, Cumhuriyet Bilim Teknik, sy. 204, İstanbul 1991, s. 8-9.

Hasan Doğruyol

KAYMAKAM

Osmanlı idarî ve askerî teşkilâtında bazı görevliler için kullanılan bir unvan ve terim.

Sözlükte "birinin yerine geçen, yerini tutan, vekil, nâib" anlamındaki kāim-makāmdan gelen kelimeye Osmanlı merkez ve taşra teşkilâtında hem unvan hem terim olarak rastlanır. İlmiye teşkilâtındaki vekâletler ve ikinci derecedeki memuriyetler için daha ziyade "nâib" kelimesi kullanılmıştır. Bu unvan veya terim kaynaklarda XVI. yüzyıldan itibaren görülür. Bunların en önemlisi sadâret kaymakamıdır. Sadrazamın sefer dolayısıyla veya bir başka sebeple başşehirde bulunmadığı zamanlarda İstanbul'daki işlerini görmek üzere bıraktığı vekile sadâret kaymakamı denirdi. Eğer padişah da İstanbul'da değilse bu görevli İstanbul veya Âsitâne kaymakamı, İstanbul'da ise rikâb-ı hümâyun kaymakamı, rikâb kaymakamı veya sadece kaymakam paşa unvanıyla, sadrazamı ordu nezdinde temsil eden görevli de ordu kaymakamı şeklinde anılırdı.

Kaptanpaşaya vekâlet eden kimseye kaptanpaşa kaymakamı, bunun yönetimi altındaki Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd eyaletine kısaca Cezayir kaymakamlığı denirdi. Merkez bürokraside ise sefere katılan herhangi bir büronun âmirinin yerine bıraktığı vekili de kaymakam tabiriyle adlandırıldı. Meselâ asıl reîsülküttâb sefere giderse İstanbul'da onun yerine bakacak zat reîsülküttâb kaymakamıydı. Öte yandan Tanzimat Fermanı'nın ilânından önce vali veya mutasarrıfların yerlerine bıraktıkları vekillere yine bu unvan verilirdi.

Kaymakam unvanının Mısır eyalet teşkilâtında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan önce ve onun zamanında olmak üzere yaygın bir kullanımı vardır. Görevinden alınan beylerbeyinin yenisi gelinceye kadar yerine vekâlet eden kimseye beylerbeyi veya vali kaymakamı denirdi. Bu görev, XVI. yüzyılda genellikle kadı ve defterdar tarafından birlikte deruhte edilirken XVII. yüzyıl başlarından itibaren beylerbeyi kaymakamlığına Memlük asıllı bir bey tayin edilmiştir. Mısır eyalet kaymakamı, beylerbeyinin tayin ve görevden alma dışındaki bütün yetkilerine sahip olup eyaletin asayiş ve

huzuru için gerekli tedbirleri alırdı. Eğer yeni beylerbeyi gelinceye kadar kaymakam ölürse muhafaza beyleri yeni birini seçip merkeze arzederlerdi. Mısır valisinin yerine kaymakam tayini usulüne XVIII. yüzyıldan itibaren daha çok başvurulmuş, bu göreve umumiyetle yerli Memlük beylerinden biri getirilmiştir.

Mısır eyaletinde kaymakam teriminin kullanıldığı bir başka alan maliye idi. Vergi tahsiliyle yükümlü mültezimlerin vekillerine de kaymakam denir ve bunlar genellikle yine Memlükler'den seçilirdi. Mısır eyaletinde kaymakam unvanı kaptanın malî konulardaki yardımcısı ve vekili için de kullanılmıştır. Mehmed Ali Paşa zamanında ise kaymakam tabirinin kullanımı askerî alana da kaymıştır. Batı usulü teşkil edilen orduda miralayın altındaki rütbe sahibi ile nâhiye âmirine kaymakam denilmiştir. Bu sonuncusu bölgesinin en yetkili yöneticisiydi ve sulama işlerinden sorumluydu. Böylece bir bakıma kaymakam kelimesi önce vekâleti belirten bir terim iken zamanla doğrudan bir unvan haline gelmiş oluyordu. Nitekim XIX. yüzyılda Osmanlılar'da bu kelime yerleşmiş bir unvan olarak oldukça sık kullanılmaya başlandı. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkilâtında binbaşı ile miralay arasındaki rütbeye kaymakam denildi ve bunun adı 1935'ten sonra yarbaya çevrildi. Tanzimat döneminin ilk yıllarında faaliyet gösteren muhassıl-ı emvâllik sisteminin yerini 1842 yılı başlarından itibaren kaymakamlık aldı. Kaymakamlar Dahiliye Nezâreti'ne bağlıydı ve tayinleri bu nezâretçe yapılmaktaydı. Kendi idarî biriminde önemli kararlar alabilen kaymakamın ilk sorumlu olduğu merci bağlı bulunduğu valilikti. Taşra teşkilâtının vazgeçilmez görevlisi olan kaymakam önceleri sancak beyinin yerini alarak sancak mülkî âmiri olmuş ve bu sıfatla küçük meclis denilen, 1849'dan itibaren ise sancak meclisi adıyla anılan bir kurula başkanlık etmiştir. Eyalet meclisi tarzında teşkilâtlanmış olan sancak meclisi mal müdürü, hâkim, tahrirat ve mal başkâtipleriyle müslüman ve gayri müslim toplulukların seçtiği kişilerden oluşurdu. Haftanın belli günlerinde toplanan meclisin başlıca görevleri sancağın maliye, belediye ve eğitim öğretim işleriyle ilgili kararlar almaktı. Güvenliğin sağlanması konusu da meclisin ve kaymakamın sorumluluğundaydı. Sancak meclisi sancağa bağlı kaza müdürlerinin ve halkın başvurularını da görüşüp karara bağlar, ancak büyük ve önemli meseleler kaymakam tarafından vali ve eyalet meclisine bildirilirdi. Valilikçe malî, idarî ve bayındırlıkla ilgili olarak hazırlanıp gönderilen tüzük ve yönetmelikler aynen uygulanır, vali ve eyalet

meclisinin aldığı kararlara da uyulurdu.

Tanzimat döneminde zaman zaman görevlerini kötüye kullanan kaymakamlar istenilenden fazla vergi toplamamaları vb. yolsuzluklar hususunda uyarılmışlardır. Meselâ 5 Haziran 1850 tarihinde Kastamonu valisine, Bolu sancağı kaymakamına ve Bolu meclis üyelerine yazılan fermanda Tanzimat Fermanı'nın hükümlerine riayet edilmesi istenmiştir. Gerçekten Tanzimat'ın ilk yirmi yılında bazı vali ve kaymakamlar eski alışkanlıklarını sürdürmüşler, vergi yolsuzluklarının yanı sıra hediye alma usulünden de vazgeçmemişlerdir. Ancak Tanzimat döneminde bu tür hareketlere başvuran kaymakamlar halk tarafından şikâyet edilmiş, suçlu görülenler görevinden alınmış ve yerlerine yeni kaymakamlar gönderilmiştir.

Tanzimat'ın prensiplerini taşrada tam anlamıyla uygulayabilecek kişilerin yetiştirilmesi için 18 Ocak 1859 tarihinde Mektebi Mülkiyye açıldı. Buraya önceleri kaymakamlık ve müdürlük gibi mülkî idarede istihdam edilecek kimseleri yetiştirmek için devlet dairelerinde çalışan kâtiplerin ehliyetlileri ve ilim tahsil etmiş kabiliyetli öğrenciler kabul edildi.

Mektebi Mülkiyye'de tarih, coğrafya, hesap, ekonomi politik, yeni düzenler ve Osmanlı antlaşmaları derslerini okuyup mezun olanlar taşraya müdür veya kaymakam olarak tayin edildi. Mektepten ilk olarak 1861 yılında otuz üç kişi mezun oldu; bunlar önce değişik küçük görevlere verilmiş, ardından müdürlük ve kaymakamlığa tayin edilmişlerdi. Meselâ bu okulun ilk mezunlarından Sırrı Efendi 1861'de Preveze kazası müdürlüğüne gönderilmiş, ardından kaymakamlık yapmıştır. Ahmed Hamdi Paşa 1861'de Vize-Saray, ardından Çorlu, 1867'de Ahyolu-Burgaz, 1871'de Samakov, 1873'te Köstendil, 1879'da ise Mersin merkez kazalarında kaymakamlık yapmış, 1880'de Ergani, 1888'de de Siirt mutasarrıflıklarında bulunmuştu.

Tuna vilâyeti nizamnâmesine göre 1864'ten itibaren sancağın yönetimi kaymakamdan alınıp mutasarrıfa bırakılmış, kaymakam da kazanın mülkî âmiri olmuş ve genellikle Mektebi Mülkiyye mezunları arasından seçilmiştir. Aynı nizamnâmede birkaç köyün birleşmesinden nahiyeler teşkil edilmiş, buraların idaresi nahiye müdürlerine verilmiştir. Nahiye müdürünün başkanlığında oluşturulan mecliste alınan kararların kaza

kaymakamının onayından sonra yürürlüğe girmesi esası getirilmiştir. 1921’e kadar Osmanlı mülkî idaresi birimleri yukarıdan aşağıya doğru vilâyet, sancak, kaza ve nahiye şeklinde devam etmiş, bu yıl içinde sancak birimi kalkmıştır. Cumhuriyet döneminde kaza adı ilçeye çevrilmiş olmakla birlikte mülkî âmirinin unvanı kaymakam olarak varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

D’Ohsson, Tableau général, VII, 157-158; Enver Ziya Karal, Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1789-1807, Ankara 1946, s. 95-121; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1595, Princeton 1968, tür.yer.; İlber Ortaylı, Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974, s. 42 vd., 65 vd., 89; a.mlf., “Midhat Paşa’nın Vilâyet Yönetimindeki Kadroları ve Politikası”, Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Ankara 1986, s. 227-236; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 105-106, 127-129, 239; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 236 vd., 259 vd.; Yücel Özkaya, “III. Selim’in İmparatorluk Hakkındaki Bazı Hatt-ı Hümâyunları”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 1, Ankara 1990, s. 333-354; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 567, İstanbul 18 Cemâziyelâhir 1275; J. H. Mordtmann, “Kaymakam”, İA, VI, 464; P. M. Holt - E. Kuran, “Ḳāʾimmaḳām”, EI² (Fr.), IV, 482.

Yücel Özkaya

KAYN (Benî Kayn)

(بنو القين)

Kahtânîler’in Kudâa koluna mensup bir Arap kabilesi.

Adını Nu‘mân (Kayn) b. Cesr b. Şey‘illâh b. Esed b. Vebere b. Tağlib b. Hulvân b. İmrân b. Hâfî b. Kudâa’dan alır. Kayn, Nu‘mân b. Cesr’in lakabı olup muhtemelen kendisine demircilikteki şöhretinden dolayı verilmiş ve ondan gelen soya Benî Kayn, bazan da “nûn”un hazfiyle Belkayn denilmiştir. Kabilenin menşeini Ahd-i Atîk’teki Kayn’a bağlayan ve Hz. Şuayb’ın bu kabileye mensup olduğunu iddia eden görüşler de vardır (Mustafa Murâd ed-Debbâğ, s. 68; İA, VI, 466).

Sînâ yarımadasından başlayarak Suriye sınırı boyunca Ürdün’ün doğusuna kadar uzanan bölgede özellikle Belkā yöresinde yaşayan Benî Kayn, önceleri Suriye kabileleri arasında gerek sayı gerek servet itibariyle çok güçlüydü ve çeşitli kolları vardı; fakat zamanla zayıfladı. Câhiliye döneminde kervan vurma ve köle ticareti ile uğraşıyordu. Hz. Peygamber’in âzatlısı Zeyd b. Hârise’yi esir edip satanlar da onlardandı.

Suriye’nin Bizans hâkimiyetine girdiği tarihten itibaren bu yörede yaşayan diğer kabilelerle birlikte Bizans nüfuzunu tanıyan ve hatta zaman içinde Hıristiyanlığı kabul eden Benî Kayn, Mûte Savaşı’nda (8/629) Bizans ordusunda ve yine aynı yıl Zâtüsselâsil Seriyyesi’nde Belî ve Uzre kabilelerinin yanında müslümanlara karşı çarpıştı. Ancak bu olaylardan kısa bir süre sonra kabilenin bir kısmının İslâmiyet’i kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklar, Hz. Peygamber’in Amr b. Hakem el-Kaynî’yi kabilesine âmil olarak gönderdiğini ve Kayn’a mensup bazı kimseler ridde olaylarına katılırken onun İslâm’dan ayrılmadığını belirtmektedir. Daha sonraki yıllarda ise Kayn’ın bir bölümünün İslâm, bir bölümünün de Bizans ordusu saflarında yer aldığı bilinmektedir. Meselâ Ecnâdeyn’de (13/634) bu kabileden Ebû Abdurrahman kahramanlığıyla takdir kazanırken ertesi yıl Dımaşk’ın müslümanların eline geçmesi üzerine askerî harekâtı bizzat yönetmek için Antakya’ya gelen Bizans İmparatoru Herakleios’un

ordusunda Kayn’a mensup askerler de vardı.

Emevîler dönemindeki iç karışıklıklarda Benî Kayn daima hânedanı destekledi. Bundan dolayı Emevîler nezdinde itibar kazanan Kayn mensuplarından Hint seferini gerçekleştiren Temîm b. Zeyd gibi kumandanlık mertebesine yükseltilenler olmuştur. Hârûnürreşîd zamanında 176 (792) yılında Havran’da Nizârî ve Yemânî kabileleri arasında meydana gelen iç karışıklıklarda da Kayn kabilesi önemli rol oynamıştı. Daha sonraki dönemlerde İslâm coğrafyasının farklı yerlerine dağılan kabilenin bir kısmı Endülüs’ün Reyye bölgesine yerleşti. Muhadram şairlerden tarihe geçmiş en meşhur şair Benî Kayn’dan Ebü’t-Tamahân’dır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳyn” md.; Tâcü’l-ʿArûs, “ḳyn” md.; Buhârî, “Meġāzî”, 63; İbn Hişâm, es-Sîre2, III-IV, 375; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’n-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüdder‘), Beyrut 1410/1989, s. 368-369; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1987, s. 398; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 616; III, 37, 243, 570; V, 167, 538; VII, 131; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 542; İbn Hazm, Cemhere, s. 453, 454; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1992, III, 1173; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 424; IV, 242-243, 425; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 974; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî-bilâdinâ Filiṣṭîn, [baskı yeri yok] 1986 (el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-dirâsât ve’n-neşr), s. 68-70; A. Fischer, “Kayn”, İA, VI, 465-467; W. Montgomery Watt, “al-Ḳayn”, EI² (İng.), IV, 819-820.

Ahmet Önkal

KAYNAK, Sadettin

(1895-1961)

Hânende, bestekâr.

15 Nisan 1895'te İstanbul Fatih'te Sarıgüzel semtindeki Lutfi Paşa mahallesinde doğdu. Hacıoğulları diye tanınan bir ailedendir. Babası 1862'de okumak için Rize'den İstanbul'a gelen ve Fâtih Camii dersiâmlığı, huzûr-ı hümâyun hocalığı ve Tedkîkāt-ı Şer'iyye Ahkâm-ı Şahsiyye (Temyiz Mahkemesi) üyeliği yapan müderris Ali Alâeddin Efendi, annesi Havva Hanım'dır. Alâeddin Efendi'nin hastalığı sebebiyle bir ara Rize'ye dönen aile, onun 1905'te vefatı üzerine tekrar İstanbul'a gelerek Küçükpazar semtine yerleşti. Sadettin ilk ve orta öğrenimini civardaki okullarda sürdürürken dokuz yaşında Kur'an'ı ezberledi. Mercan İdâdîsi'ni bitirdikten sonra Balkan Harbi sıralarında Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'ne girdi. I. Dünya Savaşı'nda öğrenim çağındaki gençlerin de askere çağrılması üzerine 1917'de fakülteyi bitiremeden askere alındı ve ihtiyat zâbiti

olarak Diyarbekir'e gönderildi. Mardin, Elazığ ve Harput'ta bulundu. Cumhuriyet'in ardından Odesa'ya sefer yapan gemilerde bir müddet kâtip olarak çalıştı ve asıl arzu ettiği mesleğine Yavuz Sultan Camii imamlığı ile başladı. 1928'de aynı caminin başimamı oldu. Bestekâr ve icracı kimliğinin zaman zaman ön plana çıkması onu bir tercihle karşı karşıya bıraktı ve imamlık görevinden istifa etti. Daha sonra kendini tamamen mûsiki çalışmalarına verdi. 1953 yılında Sultan Ahmed Camii'nin ikinci imamlığına getirildi. Bu görevde iken yürüttüğü "Yavuz Sultan Selim Ağlıyor" filminin müzik çalışmaları sırasında felç oldu. 14 Ağustos 1954'te yapılan jübilesinin ardından Kadıköy Koşuyolu'ndaki evine çekildi. 3 Şubat 1961'de Haydarpaşa Numune Hastahanesi'nde üreden öldü ve ertesi gün vasiyeti üzerine Nuruosmaniye Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Merkezefendi'deki aile kabristanına defnedildi. 1926 yılında Zehra Hanım'la evlenmiş, bu evlilikten Cavidan, Yavuz, Feyyaz ve Günaydın adında dört çocuğu olmuştur.

Cumhuriyet dönemi mûsiki tarihinin en önemli simalarından biri olan Sadettin Kaynak hânendeliğinin yanı sıra bestekârlığıyla da tanınmış, bu iki özelliğinden hangisinin ön planda olduğu konusu öteden beri tartışılagelmiştir. Küçük yaşta sesinin güzelliğiyle dikkati çekmesi üzerine on yaşlarında iken Hâfız Melek Efendi'den ilk mûsiki derslerini almaya başladı. Ardından çalışmalarını Kasımpaşa'da Küçük Piyâle Paşa Camii imamı Şeyh Cemâleddin Efendi ile devam ettirdi. Kemal Batanay vasıtasıyla başladığı bu derslerde dört fasıl, birçok durak ve ilâhi meşketti. Cemâleddin Efendi'den geçtiği ilk eser Tab'î Mustafa Efendi'nin "Çıkmaz derûn-i dilden efendim muhabbetin" mısraı ile başlayan bayatî ağır semâisidir. Askerliği sırasında Doğu illerinde görev yaparken folklorik unsurları ve özellikle halk mûsikisinin bölgesel motiflerini inceleme fırsatı buldu. Bu motifler, onun ilerideki bestecilik çalışmalarında ustaca yoğrularak şarkı ve türkü arası özellik taşıyan eserlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Askerlik dönüşü mûsiki çalışmalarını 1920'li yıllarda Mehmet Emin Dede (Yazıcı) ve Kâzım Bey'den (Uz) dersler alarak sürdürdü. Birçok Mevlevî âyini, ilâhi ve mi'râciyenin ilk kısımlarını öğrendiği Emin Dede'den meşkettiği ilk eser Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin "Ey habîb-i kibriyâ ve'y matla'-ı nûr-i hüdâ" mısraıyla başlayan hüzzam durağıdır. Kâzım Bey'den (Uz) Zekâi Dede'nin sabâ kâr-ı nâtıkını öğrenerek başladığı meşk çalışmalarının yanı sıra onunla birlikte İbnülemin Mahmud Kemal'in Beyazıt'taki konağında düzenlenen mûsiki toplantılarına katıldı; dönemin ünlü edebiyat, sanat ve mûsiki çevreleriyle tanışma imkânı buldu.

Sadettin Kaynak bestekârlığa, 1926 yılında plak doldurmak için Berlin'e giderken, "Hicrân-ı elem sîne-i pürhûnumu dağlar" mısraıyla başlayan bir şiiri hüzzam makamında besteleyerek başladı. Eserlerinde geçmişi bugüne ve geleceğe bağlayan bir bestekâr olarak dikkati çekti. Klasik formlarda şahsî üslûbunu ortaya koyan dinî ve din dışı eserlerinin yanı sıra geleneksel şarkı formunun dışında bestelediği fantezi nitelikli eserlerinde erişilmesi güç başarılara ulaştı. Usul, ritim, tempo değişiklikleri ve makam geçkileri yönünden zengin örnekler ortaya koydu. Kendine has bir tarzda bestelediği eserlerinde amaç sadece usul ve makamın tanımı değil aynı zamanda mûsikinin üstün ifade gücü olmuştur. Mûsikinin çeşitli unsurları bu amaç doğrultusunda kullanılan etkin birer vasıta haline gelmiş, şiirin lafzı kadar

anlamını da terennüm eden ve yansıtan bir özellik kazanmıştır.

Herhangi bir enstrüman çalmadığı halde Sadettin Kaynak'ın eserlerinde son derece parlak ve orijinal enstrümantal giriş ve bağlantı bölümleri dikkat çekmektedir. Bestelerinde saz unsuru satır aralarındaki küçük bağlantı parçası olmaktan çıkmış, gerektiğinde kelime aralarına girebilen, başta, ortada, sonda söz unsurlarıyla yarışan, onlarla eşdeğer bir nitelik kazanmıştır. Eserlerinin ses ve saz bölümlerinde icranın alışılmış sınırlarını zorlayan bir seviyeye ulaştığından gerek teknikte gerekse nüansta onun bestelerini icra edebilmek bir ustalık ölçüsü kabul edilmiştir.

Eserleri tabiat tasvirlerinden (Enginde yavaş yavaş günün minesi soldu / hicaz şarkı) hamâsî destanlara (Yanık Ömer / hüseynî şarkı), lirik fantezilerden (Gönlüm özledikçe görürdüm hele / muhayyer kürdî şarkı) halk türkülerine (İncecikten bir kar yağar / segâh şarkı; Gemim geliyor baştan / uşşak şarkı), ilâhilerden (Doğmazdı kalbe îman / rast ilâhi) revü müziklerine (Alabanda revüsü) kadar içinde resitatiflerin de yer alabildiği rahat anlaşılabilecek sadelikteki güftelere yer verilmiş, ses ve saz unsurlarının ayrılmaz bir bütün halinde kaynaştırıldığı kompozisyonlardır. Klasik mûsiki eğitimiyle yetişmiş olmasına rağmen halk sanatındaki gücü keşfetmiş ve halk mûsikisinin geleneksel şekillerini kendine özgü tavrıyla bestelerinde yorumlamıştır. Sadettin Kaynak eserlerinde, klasik ve folklorik müzik alanları arasındaki kültürel köprüyü nitelik zaafına düşmeden ustalıkla kurabilmiş ender sanatçılardandır. İlk defa Tanbûrî Cemil Bey'in dehasıyla klasik Türk mûsikisinin anlatım araçları arasına sokulan folklor müziğinin içine bu derece duygu ve cesaretle girebilen, klasik mûsiki eğitimiyle yetişmiş ilk söz müziği bestecisidir. Türkü tarzı eserlerinde daha çok Erzurumlu Emrah, Âşık Ömer ve Karacaoğlan gibi Türk halk edebiyatı şairlerinin manzumelerini tercih etmiştir.

Sadettin Kaynak'ın bir besteci olarak üstün başarılarının görüldüğü diğer bir alan film müziği bestekârlığıdır. 1939 yılından itibaren Türkiye'ye girmeye başlayan Mısır ağırlıklı yabancı filmler yanında bir müddet sonra bunların yerini alan yerli filmlerin müziğinin yapımı konusunda dönemin ünlü bestekârlarından yararlanma yoluna gidilmişti. Bu şekilde Münir Nurettin Selçuk, Artaki Candan, Şerif İçli, Sadi Işılay, Şükrü Tunar, Kadri Şençalar, Selâhattin Pınar ve Sadettin Kaynak film müziği çalışmalarına

yönelmişlerdir. Bu besteciler içinde çalışmalarını en uzun ve en başarılı biçimde sürdüren sanatkâr Sadettin Kaynak olmuştur. Hatta onun eserlerinin pek çoğu bu filmlerin ürünüdür. Kendi ifadesine göre seksen beş filme müzik yapmış ve her film için on-yirmi civarında eser bestelemiştir. Sadettin Kaynak'ın müziğini yaptığı filmlerden bazıları şunlardır: Leylâ ile Mecnun, Allah'ın Cenneti, Vicdan Borcu, Binbir Gece, Meçhul Gazi, Beyaz Zambak, Selâhaddin Eyyûbî, Çanakkale Geçilmez, Düğün Gecesi, Endülüs Geceleri, Yayla Kartalı,

Hârûnürreşîd'in Gözdesi, Arzu ile Kamber, Ferhad ile Şîrin, Yavuz Sultan Selim Ağlıyor.

Kaynak'ın Mısır filmleriyle olan bu münasebeti, sonraları kendisine Arap filmlerindeki melodilerin taklitçisi olmak ve bugün arabesk denen bir türün oluşmasına katkı sağlamak gibi birtakım haksız suçlamaların yöneltilmesine yol açmıştır. Bu ithamlara bizzat verdiği cevapta, o sıralarda ülkeye gelen Mısır filmlerinin sadece diyaloglarının Türkçe'ye çevrildiğini, şarkıların Arapça söz ve müziklerinin aynen kaldığını, bazı filmcilerin bu filmlerin daha çok tutunabilmesi için ayrıca şarkı sözlerinin Türkçeleştirilmesi şeklinde bir uygulama başlattığını ifade etmiştir. Kendisi ise film müziklerinin Türk mûsikisi formunda ve Türkçe sözlerle yeniden bestelenmesi yolunu teklif etmiş ve bunu başarılı şekilde uygulamıştır. O dönem için gerçekten büyük sorumluluğu gerektiren böyle bir çalışma içine çekinmeden giren Kaynak filmlerin şarkı ve müziklerini yeni baştan bestelemiştir. Filmler bir yandan orijinal Arap müziğiyle, öte yandan Sadettin Kaynak'ın yaptığı müzikle aynı anda gösterime girmiş, zamanla müziği Kaynak tarafından bestelenen filmlerin halk arasında daha çok rağbet kazandığı görülmüş, bu durum onun çalışmalarının devam etmesine sebep olmuştur.

Kendi ifadesine göre 1000'in üzerinde eser besteleyen Sadettin Kaynak beste çalışmalarını ölümünden iki yıl öncesine kadar sürdürmüştür. Bazılarının güftesi kendisine ait olan eserlerinde daha çok Vecdi Bingöl'ün manzumelerini tercih etmiştir. Besteleri halk tarafından çok beğenilen sanatkârın eserleri arasında, "Beklerim her gün bu sâhillerde mahzun böyle ben"; "Gönlüm seher yeli gibi daldan dala essem diyor" ve, "Çıkar yücelerden haber sorarım" mısralarıyla başlayan hüzzam fantezileri; "Batan

gün kana benziyor, yaralı cana benziyor" mısraıyla başlayan muhayyer şarkısı; "Bahar bitti, güz bitti, artık bülbül ötmüyor" mısraıyla başlayan nihavend fantezisi; "Ağlarım çağlar gibi" mısraıyla başlayan hüseynî türküsü; "Muhabbet bağına girdim bu gece" ve, "Yeşil gözlerini ufkuma ger ki" mısralarıyla başlayan hicaz şarkıları; "Hoy deniz Karadeniz"; "Gül derler bana gül derler" mısralarıyla başlayan uşşak türküleri ve, "Gördüm seni bir gün yeni açmış güle döndüm" mısraıyla başlayan uşşak şarkısı; "Ben güzele güzel demem" ve, "Hoş geldin evimize" mısralarıyla başlayan mâhur türküleri; "Derman kâr eylemez, ferman dinlemez"; "Leylâ bir özge candır" ve, "Dertliyim, rûhuma hicranımı sardım da yine" mısralarıyla başlayan segâh şarkıları, "Yâd eller aldı beni" mısraıyla başlayan uzzâl türküsü sayılabilir. Ayrıca, "Ey âşık-ı sâdıklar gelin Allah diyelim" mısraıyla başlayan hicaz, "Alma tenden cânımı" mısraıyla başlayan hüzzam ilâhileriyle, "Yâ sâhibe'l-cemâl ve yâ seyyide'l-beşer" mısraıyla başlayan hüzzam şuğulü de çok tanınmış dinî eserlerindendir.

Sadettin Kaynak'ın bestelerinin pek çoğu plaklara okunmuş; Münir Nurettin Selçuk, Müzeyyen Senar, Safiye Ayla, Hamiyet Yüceses, Şükran Özer, Muallâ Mukadder gibi dönemin ünlü sanatçılarının seslendirdiği eserleri satış rekorları kırmıştır. İstiklâl Marşı'nı besteleyenler arasında bulunan Kaynak'ın yukarıda zikredilen formlar dışında klasik formda iki bestesi bulunmaktadır. Onun bestelerinden 267 adedinin listesi Yılmaz Öztuna'nın ansiklopedisinde yer almaktadır (bk. bibl.).

Onun bir diğer özelliği de "hâfız / hânende" kuşağının son ve en başarılı temsilcilerinden olmasıdır. Bir ses sanatçısı olarak 1926-1935 yıllarında doldurduğu taş plaklar koleksiyonların en değerli eserleri arasında yer alır. 1926-1927 yıllarında önce Dârütta'lîm-i Mûsikî heyetiyle Pathé, ardından tek başına, ayrıca Hâfız Kemal ile birlikte Odeon ve Columbia firmaları için pek çok plak doldurmuştur. Plağa okuduğu ilk eser Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin, "Ben dost hevâsına düştüm gayri hevâ neme gerek" mısraıyla başlayan bayâtî durağıdır. Plaklarında kendisine daha çok ûdî Yorgo Bacanos ile kemençeci Aleko Bacanos eşlik etmiştir. Kaynak, Berlin'den başka çeşitli tarihlerde plak doldurmak üzere gittiği Viyana ve Milano'da Batı müziğini inceleme imkânı bulmuş ve Paris'te bir konser vermiştir. Onun besteci olarak tanınıp sevilmesi okuyuculuğu bıraktığı yıllardan sonrasına rastlar. Hazırlamakta olduğu müzik tarihine dair

çalışmasını bitiremeyen Kaynak'ın beş defterden oluşan ve bizzat kendi kaleminden çıkmış olan geniş bir nota koleksiyonu bugün Alâaddin Yavaşça'da bulunmaktadır. Sanatçının ayrıca bir hâtıra kaleme aldığı söylenmekteyse de bu esere henüz ulaşılamamıştır.

Sadettin Kaynak, Atatürk'ün 1932 yılında başlattığı ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi uygulamasına bizzat onun direktifiyle hazırlık safhasından itibaren katılmıştır. Ezan ve kāmetin Türkçe'ye çevrilmesi için oluşturulan komisyonda yer aldığı gibi (DİA, XII, 39) bu uygulamanın İstanbul camilerindeki tatbikatında, Kur'an meâlinin cemaat huzurunda aşır olarak okunmasında, namazın bu meâlin tilâvetiyle Türkçe kıldırılmasında, sarık ve cübbe giymeden Süleymaniye Camii minberine çıkarak cuma hutbesinin bütün dualarıyla birlikte Türkçe irat edilmesi (a.g.e., XVIII, 428) uygulamalarında devrin diğer hâfızlarıyla birlikte yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 251-253; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 401-421; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 228-231; Cinuçen Tanrıkorur, Mûsikî Kimliğimiz Üzerinde Düşünceler, İstanbul 1998, s. 295, 336-342; a.mlf., "Osmanlı Mûsikîsi", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 514; Zeki Tükel, "Üstad Bestekâr Saadettin Kaynak'ın Evinde Bir Saat", Radyo Haftası, sy. 131, İstanbul 1952, s. 27-29; Hayri Yenigün, "Sadettin Kaynak", MM, sy. 244 (1969), s. 10-11; "Sâdeddin Kaynak: Eserleri ve Görüşler", Musikî ve Nota, sy. 5, İstanbul 1970, s. 10-11; "20. Ölüm Yıldönümünde Kaynak'ı Anıyoruz", MM, sy. 377 (1981), s. 21-28; Öztuna, BTMA, I, 435-439; Mehmet Güntekin, "Kaynak, Sadeddin", DBİst.A, IV, 507; Halis Ayhan - Mustafa Uzun, "Ezan", DİA, XII, 39; Mustafa Baktır, "Hutbe", a.e., XVIII, 428; Kendi Sesinden Hafız Sadettin Kaynak, Kitap ve CD, Kalan Müzik Arşiv Serisi.

Günaydın Kaynak - Nuri Özcan

KAYNUKĀ‘ (Benî Kaynukā‘)

(بنو قينقاع)

Hz. Peygamber’in Medine’den sürdüğü yahudi kabilesi.

İslâm’ın doğuşunda Medine’de yaşayan üç yahudi kabilesinden biridir (diğer ikisi Benî Nadîr ve Benî Kurayza). Medine’nin güneybatısındaki Vâdîbuthân’da oturan Benî Kaynukā‘lılar yazıda İbrânî harflerini kullanıyor, çocuklarına Kitâb-ı Mukaddes’te geçen isimlerin yanında Arap isimleri de veriyor ve Arapça konuşuyorlardı; geçim yolları ticaret, silâh imalâtı ve kuyumculuktu.

Hz. Peygamber’in hicretten sonra Medine’deki Arap ve yahudi kabileleriyle yaptığı, barış içerisinde birlikte yaşama anlaşmasına (Medine Vesikası) Benî Kaynukā‘lılar Benî Hazrec’in müttefiki olarak katılmışlardı. Ancak müslümanların Bedir Gazvesi’nde kazandıkları başarı onları rahatsız etti ve taşkınlık yapmaya başladılar. Resûl-i Ekrem’in, Kureyş’in başına gelenlerden ders alarak müslüman olmalarını istemesi üzerine de ona red cevabı verdiler. Bedir Gazvesi’ne dikkat çekilerek kâfirlerin Allah’ın yardımıyla yakın bir zamanda tekrar yenileceklerini belirten âyetlerin (Âl-i İmrân 3/12-13) bu cevaba karşılık nâzil olduğu rivayet edilir. O sırada gerginlik sürerken alışveriş için Benî Kaynukā‘ çarşısına giden müslüman bir kadının tâcize uğraması ve çıkan olayda karşılıklı kan dökülmesi anlaşmanın bozulmasına sebep oldu (el-Enfâl 8/58). Hz. Peygamber, hicretten yirmi ay sonra şevval ayının ortasında Benî Kaynukā‘ın mahallesini kuşattı ve on beş gün sonra teslim aldı (Zilkade 2 / Nisan 624). Resûl-i Ekrem’in esirlerden, sayılarının 700 civarında olduğu nakledilen savaşçı erkeklerin öldürülmesine karar vermesi üzerine Hazrec kabilesinin reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Benî Kaynukā‘lılar’ın kendilerinin müttefiki olduklarını belirterek bağışlanmalarını istedi. Hz. Peygamber, münafıkların başı olduğunu bilmesine rağmen onun ısrarı üzerine kabile mensuplarının tamamının Medine’den sürülmesini emretti. Ayrıca onlara şehirden ayrılmaları için üç gün süre tanındı ve alacaklarını tahsil etmelerine izin verildi. Ticaret ve zanaatla uğraştıklarından toprak sahibi

olmayan Benî Kaynukâ‘ yahudileri çok sayıda silâhla silâh yapımında ve kuyumculukta kullandıkları malzemeyi bırakarak Medine'den ayrıldılar ve bir ay kadar Vâdilkurâ'da kaldıktan sonra Suriye taraflarına gidip Ezriât'a yerleştiler.

Resûlullah ele geçirilen ganimetten üç kılıç, üç mızrak, iki zırh ve iki yay ile beytülmâlin beşte bir hakkını (humus) aldıktan sonra geriye kalanı gaziler arasında paylaştırdı; ayrıca Muhammed b. Mesleme ve Sa‘d b. Muâz'a da birer zırh hediye ettiği bilinmektedir. Bu taksim humusla ilgili âyetin (el-Enfâl 8/41) inmesinden sonraki ilk uygulamadır (bk. HUMUS). Leone Caetani, Taberî'ye dayanarak (Târîḫ, II, 481) Hz. Peygamber'in eşlerinden Safiyye'nin Benî Kaynukā‘ Gazvesi sırasında esir alındığını söylemekteyse de (İslâm Târîhi, III, 415) bunun, ilgili rivayette geçen ve Resûl-i Ekrem'in ganimetten humusla safî* aldığını belirten ifadedeki "safî"nin "safiyye" şeklinde yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Safiyye'nin, Hayber yahudilerinin reislerinden Huyey b. Ahtab'ın kızı olduğu ve kalenin fethi sırasında esirler arasında bulunarak Hz. Peygamber tarafından âzat edilip zevceliğe alındığı bilinmektedir. Bazı araştırmalarda (Hamîdullah, I, 578; Atçeken, s. 120) Benî Kaynukā‘dan 1500 kılıç, 2000 mızrak, 300 zırh ve 500 kalkan ganimet ele geçirildiği belirtilmekteyse de kaynaklardaki rivayetin Benî Kurayza ile ilgili olduğu görülmektedir (Vâkıdî, II, 510; İbn Sa‘d, II, 75).

Hicretten sonra müslüman olan âlim sahâbî Abdullah b. Selâm Benî Kaynukā‘dandı. İbn Hişâm, Benî Kaynukā‘ yahudilerinin önde gelenlerinden Sa‘d b. Huneyf, Zeyd b. Lusayt, Nu‘mân b. Evfâ b. Amr, Osman b. Evfâ, Râfi‘ b. Hureymile ve Rifâa b. Zeyd b. Tâbût'un ise görünüşte İslâm'a girdiklerini belirtir (es-Sîre2, II, 527). Vâkıdî de Abdullah b. Übeyy'in cenazesine katılan münafıkları sayarken İbn Hişâm'ın zikrettiği Sa‘d b. Huneyf ve Zeyd b. Lusayt gibi bazı Benî Kaynukā‘lı isimlere yer vermiştir (el-Meġāzî, III, 1059).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 176-180; II, 510; III, 1059; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 514-515, 527, 552; III, 47-50, 292; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 502-503; II, 28-30, 48, 75; VIII, 123; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 479-482, 586; III, 177; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, III, 408-416; S. W. Baron, A Social and Religious History of The Jews, New York 1957; III, 78-79; N. A. Stillman, The Jews of Arab Lands, Philadelphia 1979, s. 3 vd., 9, 12-13; Nadir Özkuyumcu, Hz. Peygamber Devrinde Yahudilere Karşı Güdülen Siyaset (yüksek lisans tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-6, 8, 48-53; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 236-241; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1988, s. 192 vd., 209-210; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 570 vd., 576-580; İsmail Hakkı Atçeken, Hz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri, İstanbul 1996, s. 41 vd., 116-122; M. Gil, “The Constitution of Medine: A Reconsideration”, IOS, IV (1974), s. 44-66; a.mlf., “The Origin of the Jews of Yathrib”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IV, Jerusalem 1984, s. 203-220; M. Lecker, “Muhammad at Medina: A Geographical Approach”, a.e., VI (1985), s. 29-62; a.mlf., “On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times”, a.e., VIII (1986), s. 133-147; a.mlf., “Did Muhammad Conclude Treaties with the Jews Tribes Nadīr, Qurayza and Qaynuqā‘?”, IOS, XVII (1997), s. 29-36; A. J. Wensinck, “Kaynukâ”, İA, VI, 467; a.mlf. - R. Paret, “Ḳaynuḳāʿ”, EI² (İng.), IV, 824; “Qaynuqā”, EJd., XIII, 1418-1419.

Casim Avcı

KAYREVAN

(القيروان)

İfrîkıye’nin VII-XI. yüzyıllar arasındaki başşehri.

Kayrevân / Kayruvân adı Farsça kārîvân / kârbân / kârvân (kervan, kafile) kelimesinin (Steingass, s. 947, 1003) “ordu, ordugâh” anlamını da kazandıktan sonra Arapçalaşmış şeklidir (Lane, VII, 2577). Şehre bu adın verilmesi, Emevîler’in İfrîkıye valisi Ukbe b. Nâfi‘ tarafından 50 (670) yılında, bölgede yaşayan halkı kontrol etmek ve gerçekleştirilen fetihlerin kalıcılığını sağlamak için ordunun bir hareket ve ikmal üssü olarak kurulması sebebiyledir. Günümüzde tahıl ve hayvan ticareti yapılan, ayrıca halıcılık, el sanatları ve turizm merkezi olan Kayrevan, Tunus Cumhuriyeti’nde ve başşehir Tunus’un yaklaşık 156 km. güneyinde bulunmaktadır, nüfusu 150.000’dir (1998).

Ukbe b. Nâfi‘in ilk önce bir cami ve hükümet konağı yaptırarak başlattığı şehrin kuruluşu çalışmaları beş yıl içinde tamamlanmış ve buraya Teym, Evs, Hazrec, Ezd, Tenûh, Kinde, Kinâne gibi Arap kabilesi mensupları ile Horasan’dan gelen göçmenler ve yerli Berberîler iskân edilmiştir. Kayrevan’ın kurulması müslümanlar için iyi sonuçlar vermiş ve bölgede kontrolün sağlanması yanında Berberîler’in İslâmiyet’i kabul etmelerine yardımcı olmuştur. Ukbe b. Nâfi‘in 55 (675) yılında görevden alınması üzerine İfrîkıye valiliğine tayin edilen Ebü’l-Muhâcir Dînâr, Ukbe’nin tesis ettiği şehri yıktırarak kendi karargâhının bulunduğu yerde Tekrevan adıyla yeni bir şehir kurma çalışmalarına başladı. Fakat yedi yıl sonra I. Yezîd Ukbe’yi yeniden valiliğe getirdi ve daha önce Mısır’a bağlı

olan İfrîkıye’yi doğrudan hilâfet merkezine bağladı. Ukbe b. Nâfi‘ de vilâyet merkezini tekrar imar ettiği Kayrevan’a taşıdı. Arkasından Züheyr b. Kays el-Belevî’yi yerine vekil bırakarak bir yıl süren Mağrib seferine çıktı. Ancak dönüşte Bizanslılar’la ittifak yapan Berberîler tarafından tuzağa düşürülerek öldürüldü. Züheyr b. Kays da Berka’ya çekilmek zorunda kalınca Berberî reisi Küseyle b. Lemzem, Muharrem 64’te (Eylül 683)

Kayrevan'ı ve buradan Berka'ya kadar olan bölgeyi ele geçirdi. Bölge 69 (688-89) yılına kadar Küseyle'nin elinde kaldı. Aynı yıl Halife Abdülmelik b. Mervân, Berka'da bulunan Züheyr b. Kays'ı İfrîkıye valiliğine tayin etti ve onu Kayrevan üzerine gönderdi. Züheyr, ilk anda başarı kazanıp Küseyle'yi öldürmesine ve Kayrevan'a girmesine rağmen daha sonra onun Berka'dan ayrılmasını fırsat bilen Bizanslılar saldırıya geçerek burada bulunan az sayıdaki müslümanı öldürdü. Geri dönen Züheyr onlarla yaptığı savaşı kaybetti, kendisi de bu savaşta şehid oldu. Böylece İfrîkıye ve dolayısıyla Kayrevan ikinci defa Emevî hâkimiyetinden çıktı ve bölgeye Kâhine adlı bir kadın hâkim oldu.

Abdülmelik b. Mervân tarafından İfrîkıye valiliğine tayin edilen Hassân b. Nu'mân el-Gassânî, 73 (692) yılında 40.000 kişilik ordusuyla Kayrevan'a girerek fetih hareketine başladı. Fakat üç yıl sonra Berberî Kâhine'ye yenilmesi İfrîkıye'nin tekrar elden çıkmasına sebep oldu. Hassân b. Nu'mân büyük bir orduyla yeniden Kâhine'nin üzerine yürüyünce Kâhine elindeki bütün şehirleri yakıp yıkarak sonradan Bi'rikâhine denilen yere kadar çekildi ve burada yapılan savaşta yenilerek öldürüldü (82/701); bu olayın 79 (698) veya 84 (703) yıllarında cereyan ettiğine dair rivayetler de vardır. Hassân b. Nu'mân, İfrîkıye'yi tam olarak hâkimiyeti altına alıp siyasî istikrarı sağladıktan sonra Kayrevan'ın etrafında yeni yerleşim alanları açtı ve şehrin genişlemesini sağladı. Ayrıca Ukbe b. Nâfi'in yaptırdığı camiyi mihrabı hariç yıktırıp yeniden inşa ettirdi. Hassân'dan sonra İfrîkıye ve Mağrib valiliğine gönderilen Mûsâ b. Nusayr Kayrevan'a gelerek idareyi ele aldı; Mağrib, Akdeniz adaları ve Endülüs'te fetihler gerçekleştirdi.

Kayrevan'ın doğrudan Dımaşk'a bağlı bir eyalet merkezi olması durumu, Halife Abdülmelik b. Mervân ile kardeşi Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân arasında çıkan veliahtlık krizi sırasında bozuldu ve İfrîkıye eskisi gibi yine Mısır'a bağlandı; ancak Abdülmelik'in oğlu I. Velîd şehri tekrar hilâfet merkezine bağladı. İdarî açıdan rahata kavuşan Kayrevan bu defa da Arap-mevâlî ve Kelbî-Kaysî mücadelesine sahne oldu. Yezîd b. Abdülmelik tarafından İfrîkıye ve Mağrib valiliğine getirilen Yezîd b. Ebû Müslim, müslüman olan Berberîler'i ve mallarını ganimet kabul ederek humus alması ve onları cizye ve haraçla mükellef tutması gibi uygulamaları sebebiyle öldürüldü (102/720-21). Ubeyde b. Abdurrahman el-Kaysî'nin, kendisinden önceki bölge valisi Bişr b. Safvân el-Kelbî'nin tayin ettiği

Kelbî kökenli valileri azledip çeşitli baskı ve hapis cezalarına tâbi tutması, onların yerine Kaysîler'i tayin etmesi, bu arada mevâlîye karşı da kötü davranarak Berberîler'e çeşitli haksız muamelelerde bulunması Arap-mevâlî ve Kelbî-Kaysî mücadelesini şiddetlendirdi. Hişâm b. Abdülmelik'in Ubeyde'nin yerine tayin ettiği Ubeydullah b. Habhâb el-Kaysî'nin de Kelbîler'e karşı Kaysîler'den, mevâlîye karşı Arapçı politikadan yana olması, bu süreç içerisinde Hâricîliği kabul etmiş olan Berberîler'in isyanına sebep oldu. 123'te (741) Hâricî Berberîler'in çıkardığı isyanlarda Kayrevan herhangi bir zarara uğramadı ve Hâricîler'e yenilen Araplar için güvenli bir sığınak vazifesi gördü. Şehir, Hanzale b. Safvân el-Kelbî'nin valiliği zamanında 124 (742) yılında Hâricîler'in Sufriyye koluna mensup olan Ukkâşe b. Eyyûb el-Fezârî ile Abdülvâhid b. Yezîd el-Hevvârî'nin hücumuna mâruz kaldı. Hanzale'nin Abdurrahman b. Ukbe kumandasında gönderdiği ordunun mağlûp olmasının ardından Asnam mevkiindeki savaşta Berberîler ağır bozguna uğradı ve Abdülvâhid savaş meydanında öldürüldü. Daha sonra Ukkâşe'nin üzerine yürüyen Hanzale, Karn dağı yakınında yapılan savaşta onu mağlûp etti ve Ukkâşe yakalanarak idam edildi (Cemâziyelâhir 124 / Nisan 742). 127 (745) yılında Ukbe b. Nâfi'in torunlarından Abdurrahman b. Habîb ayaklandı ve Kayrevan üzerine yürüdü; müslüman kanı dökülmesini istemeyen Vali Hanzale'nin şehri boşaltmasıyla da içeri girerek duruma hâkim oldu ve son Emevî halifesi II. Mervân tarafından vali olarak kabul edildi. 140'ta (757) Sufrî Hâricîler'den Âsım el-Verfecûmî tarafından ele geçirilen Kayrevan'ı ertesi yıl İbâzî lideri Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî geri aldı ve ileride Rüstemîler hânedanını kuracak olan Abdurrahman b. Rüstem'i buraya vali tayin etti. Ardından şehri, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un İfrîkıye ve Mağrib valiliğine getirdiği Muhammed b. Eş'as el-Huzâî zaptetti (Cemâziyelevvel 144 / Ağustos 761) ve etrafını surlarla çevirdi. Kayrevan 154'te (771) Sufrî ve İbâzî Hâricîler tarafından kuşatıldı; halk açlık felâketiyle karşı karşıya kaldı.

Ağlebîler hânedanı döneminde (800-909) Kayrevan çok parlak günler yaşadı, özellikle I. Ziyâdetullah zamanında bölge ilim, kültür ve ticaret merkezi haline geldi. Fâtımîler devrinde de (909-972) bu durumunu sürdüren şehir, 15 Ekim 944'ten itibaren bir yıl süreyle Hâricîler'den Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin merkezi oldu. Zîrîler'in (972-1057) son yıllarında uzun süre Benî Hilâl tarafından kuşatma altında tutuldu. Zîrî Emîri Muiz b.

Bâdîs şehri surlarla çevirdiyse de orada oturamadı ve 449 (1057) yılında Mehdiye'ye gitti. Savunmasız kalan Kayrevan'ı Bedevîler yağmalayarak yakıp yıktı. Ardından sırasıyla Muvahhidler, Benî Gāniye, tekrar Muvahhidler ve Hafsîler'in yönetimine giren Kayrevan 1534'te Barbaros Hayreddin Paşa tarafından zaptedildi ve zaman zaman Avrupa devletlerinin desteğindeki

mahallî güçlerin eline geçmekle birlikte Fransızlar'ın işgaline uğradığı 1881'e kadar Osmanlı idaresinde kaldı. 1956'da bağımsızlığını kazanan Tunus Devleti'nin başlıca şehirlerinden biri oldu (ayrıca bk. TUNUS).

Kayrevan'a sadece İfrîkıye ve Mağrib'den değil Endülüs'ün ve Sicilya'nın çeşitli şehirlerinden de ilim tahsili için öğrenciler gelir ve ülkelerine döndükten sonra buradan aldıkları ilmî, felsefî anlayışı ve Mâlikî mezhebini yaymaya çalışırlardı. Kayrevan'dan pek çok âlim, edip ve şairle hekim-filozof yetişmiştir. Bunlar arasında Sahnûn b. Saîd, İbn Sahnûn, İshak b. İmrân, İshak b. Süleyman el-İsrâilî, Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr, İbn Ebû Zeyd, Kābisî, Kazzâz, Rakīk el-Kayrevânî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî ve Ali b. Abdülganî el-Husrî zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Muhammed Zeytûn, s. 185-409). Bugün hâlâ ayakta olan, dünyanın en eski minaresine sahip Kayrevan Ulucamii ve Üç Kapılı Cami ile Sîdî Sâhib ve Sîdî Ubeyd türbeleri şehirdeki başlıca mimari eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, VII, 2577; Steingass, Dictionary, s. 947, 1003; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 149, 164, 166, 235-238, 241-242, 247-248, 265-266, 272, 314, 340, 345, 356-357; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 311-328; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 87, 91-92; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 16-57, 99-118; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 9-13, 32-33, 47-51, 54-55, 58, 71; Bekrî, Muʿcem, I, 176-177, 200; III, 1105-1106; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1967, I, 131-132, 324, 574, 745-746, 903; III,

32; IV, 177-178; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 25-26, 88-91, 419, 465-466; IV, 105-110, 369-373; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, tür.yer.; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 109-110; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 87-91; Hüseyin Mûnis, Fetḥu'l-ʿArab li'l-Maġrib, Kahire 1366/1947, s. 50-266; Habîb el-Cenhânî, el-Ḳayrevân, Tunus 1968; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî, İskenderiye 1979, I, 113, 137, 147-238; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 144 vd.; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, bk. İndeks; a.mlf., "al-Ḳayrawān", EI[2] (İng.), IV, 824-832; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Muhammed Zeytûn, el-Ḳayrevân ve devruhâ fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1408/1988; Müncî el-Kâ'bî, el-Ḳayrevân, Beyrut 1990; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-13, 64-70, 133-215; G. Yver, "Kayravan", İA, VI, 467-471.

Nadir Özkuyumcu

KAYREVAN ULUCAMİİ

(bk. SÎDÎ UKBE CAMİİ).

KAYREVÂNÎ, Abdullah b. Abdurrahman

(bk. İBN EBÛ ZEYD).

KAYREVÂNÎ, Muhammed b. Ca‘fer

(bk. KAZZÂZ).

KAYS b. AMR

(bk. NECÂŞÎ, Kays b. Amr).

KAYS b. ÂSIM

(قيس بن عاصم)

Ebû Alî (Ebû Talha, Ebû Kabîsa) Kays b. Âsım b. Sinân b. Hâlid et-Temîmî el-Minkarî (ö. 47/667)

Şair sahâbî.

Temîmoğulları kabilesine mensup olup Câhiliye dönemi şairlerindendir. 9 (630) yılında Temîmoğulları Hz. Peygamber'e zekât vermeyi reddederek baş kaldırdılar. Resûl-i Ekrem, durumu öğrenince Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'yi elli kişilik bir müfreze ile Temîmoğulları'na karşı gönderdi. Uyeyne âni bir baskın düzenleyerek elli iki kişiyi esir alıp Medine'ye sevketti. Bunun üzerine aralarında Kays b. Âsım'ın da bulunduğu bir heyet elçi olarak Medine'ye geldi. Resûlullah gelen heyete ikramda bulundu, Kays için, "Bu bedevîlerin efendisidir" dedi ve esirleri serbest bıraktı. Kays ve beraberindekiler bu sırada müslüman oldular. Hz. Peygamber, daha sonra da elçi olarak huzuruna gelen Kays'ı Benî Mukāıs kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirdi.

Bazı kabilelerin irtidad ettiği Hz. Ebû Bekir döneminde Kays'ın Medine'deki yönetime bağlılığı sarsıldı ve topladığı zekât mallarını kabilesine dağıttı. Onun irtidad ederek peygamberlik iddiasında bulunan Secâh et-Temîmiyye'ye katıldığı da nakledilmektedir. Hâlid b. Velîd, Secâh ve Müseylimetülkezzâb ile savaşmak üzere Yemâme'ye geldiğinde orada bulunan Kays b. Âsım'ı esir aldı. Kays ise Hâlid b. Velîd'e Müseylimetülkezzâb'ın eline geçen oğlunu istemek üzere geldiğini söyledi. Bunun üzerine Hâlid Kays'ı serbest bıraktı. Kays b. Âsım'ın esir düşmeden önce irtidad etmekten vazgeçtiği kaydedilmekte ve Secâh ile Müseylimetülkezzâb'ı yeren bazı beyitleri buna delil gösterilmektedir. Kays ridde olaylarının başlangıcında Medine'ye karşı düşmanlık göstermemiş, çıkan isyanlara karşı Medine'nin tutumunu gözlerken de tarafsız davranmış, Uman'dan Medine'ye gitmek üzere Temîmoğulları topraklarından geçen Amr b. Âs'a refakat etmiştir. Benî Hanîfe'nin isyanının bastırılmasından

sonra Bahreyn’e gitmekte olan Alâ b. Hadramî’ye katılmış, âsilerden Hutam ve Ebcer b. Büceyr’i öldürmüştür. Daha sonra Basra’ya yerleşen Kays burada vefat etti.

İyi bir hatip olan Kays b. Âsım, kisrânın huzurunda yaptığı konuşmasıyla takdir toplamıştı. Onun Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir’e gönderilen müfâharet heyeti içerisinde yer aldığı da bildirilmektedir. Ahnef b. Kays hilmi Kays b. Âsım’dan öğrendiğini söyleyerek onun, oğlunu öldüren yeğenini salıverdiğini, oğlunun diyetini de annesine kendisinin ödediğini nakletmektedir. Bundan dolayı, “Kays’tan hilim aldı” sözü darbımesel olmuştur.

Müslüman olmadan önce içki içmemesi, fakat kız çocuklarını diri diri gömmesiyle tanınan Kays b. Âsım yaptıklarını Hz. Peygamber’e anlatmış, o da kendisine öldürdüğü her kızı için bir köle âzat etmesini veya deve kurban etmesini emretmiştir. Bir gün Resûl-i Ekrem’i çocuklardan birini severken görmüş ve kendisinin birçok kızı olmasına rağmen hiçbirini kucağına alıp sevmediğini söylemiştir. Kays’ın kızlarından birini nasıl diri diri gömdüğü kendisine anlatıldığında Hz. Peygamber çok hüzünlenerek ağlamış ve, “Bu katı kalplilikir, merhamet etmeyen kimseye merhamet olunmaz” demiştir. Kays b. Âsım, Resûlullah’tan birkaç hadis rivayet etmiş, Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Kays, Halîfe b. Husayn ve oğlu Hâkim b. Kays da kendisinden rivayette bulunmuştur. Bazı beyitleri dışında Kays’ın şiirleri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 293-294; İbn Habîb, Muḥabber, s. 237; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIV, 69-71, 76, 83, 88-90; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 433; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 183; İbn Hacer, el-İṣâbe, V, 483-485; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 613-614; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 91-92; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 450-451; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Riyad 1403/1983, s. 288; a.mlf., “Ḳays b. ʿÂṣım, Seyyidü ehli’l-veber”, ME, LII/1 (1980), s. 770-795; Abdülhay

el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), bk. İndeks; M. J. Kister, "Ḳays b. ʿĀṣım", EI² (İng.), IV, 832.

Ali Osman Ateş

KAYS AYLÂN (Benî Kays Aylân)

(بنو قيس عيلان)

Adnânîler'e mensup kabileler topluluğu.

Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân şeklinde sıralanan bir neseb silsilesiyle Adnân'a ulaşır. Kays Aylân'a bağlı kabileler (Kaysiyyûn, Kaysiyye) Kays'ın Amr, Sa'd ve Kâ'b (Hasafe) adlı oğullarının soylarından gelmektedir. Fehm (Cedîle) ve Advân Amr'ın; Gatafân, Bâhile, Eşca', Abs, Zübyân, Muhârib, Enmâr ve Fezâre Sa'd'ın; İkrime, Mâzin, Hevâzin, Süleym, Sakīf, Sa'saa, Âmir b. Sa'saa ve Hilâl Kâ'b'ın soyuna mensuptur. Sayı ve güç itibariyle hâkimiyeti ellerinde bulunduran Kaysîler, çok defa bütün Mudar kabilelerini ve hatta Adnânîler'in tamamını temsil ve ifade etmişlerdir.

Kays Aylân, başlangıçta Mudar'ın diğer kollarıyla birlikte Tihâme'de yaşıyordu. Ancak nüfusu artınca Hındif ile arasında savaş çıktı ve mağlûp olarak buradan ayrılmak zorunda kaldı. Çeşitli kolları Necid, Mekke-Medine, Yemâme, Vâdilkurâ ve Bahreyn bölgelerine, kuzeyde Hîre Lahmî Krallığı'nın hâkim olduğu Irak ile güneyde Yemen'e doğru uzanan topraklara yayıldı. Tâif ve Felec gibi şehirler, Zülmecâz ve Ukâz panayırları, Huneyn ve Evtâs vadileri Kaysîler'e aitti. Savaşçılıkları ve sayılarının çokluğu ile tanınan Kaysîler eyyâmü'l-Arab*da ve özellikle ficâr*da önemli rol oynamışlardır. Ataları Kays'ın muvahhid olduğuna dair bir hadis rivayet edilmişse de (Heysemî, X, 49) kabilenin bütün kolları putperesttiler; meselâ Gatafân Uzzâ'ya, Hevâzin Cihâr ile Zülhalesa'ya tapıyordu. Şi'râ (Sirius) yıldızına da tapan Kaysîler, Kâbe'nin ve haccın kutsiyetine inanıyorlardı. Huzâa reisi Amr b. Luhayy'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Kâ'b zamanında Kays Aylân Mekke'de idareyi ele geçirmek için şehrin üzerine yürümüş, fakat mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kaysîler'in kendilerine has telbiyeleri vardı ve Câhiliye döneminde ifâza görevi Advânoğulları'nın uhdesinde idi. Nâbiga ez-Zübyânî, Antere, Lebîd b. Rebîa, Âmir b. Tufeyl, Hansâ, Ebû Mihcen, Hutay'e, Teebbeta Şerran ve Nâbiga el-Ca'dî gibi meşhur şairler Kays

Aylân'a mensupturlar. Ayrıca Tağlibîler'in düşmanı olan Kaysoğulları'nı şiirleriyle savunan Cerîr ile bir Tağlibî olan Ahtal arasında meydana gelen atışmalar (nekāiz) çok meşhurdur.

İlk yıllarda Hz. Peygamber'e inanan bazı Kaysîler bulunmakla birlikte Kays Aylân'ın müslümanlarla başlangıçtaki münasebetleri düşmanlık esasına dayalı olmuş, özellikle Gatafân her fırsatta Medine'ye saldırarak yahudilerin de kışkırtmasıyla Hendek Gazvesi'ne başta Eşca', Fezâre ve Mürre olmak üzere çeşitli kollarıyla katılmıştır. Ancak Eşca'lılar, çarpışmalar devam ederken İslâm'a girdiği kabul edilen reisleri Nuaym b. Mes'ûd'un etkisiyle saf değiştirmişlerdir. Fezâreliler, Hayber seferi sırasında yahudilere yardım için harekete geçtiler; fakat Hz. Peygamber'in uyguladığı başarılı siyaset sonucu olaya karışamadılar. Bunun ardından önce Fezâre, bir süre sonra da Süleym müslüman olup Mekke'nin fethine iştirak etti. Bu gruplar, Kays Aylân'ın diğer önemli kabileleri Hevâzin ile Sakīf'in sebebiyet verdiği Huneyn, Evtâs ve Tâif muhasarası olaylarında kendi akrabalarına karşı savaştılar. Daha sonraları sırasıyla Hevâzin, Sakīf ve diğer Kays kabileleri İslâmiyet'i kabul ettiler. Fakat Resûl-i Ekrem'in vefatının ardından Arabistan'ı saran ridde olayına onlar da karıştılar ve Tuleyha gibi sahte peygamberlerin saflarında yer aldılar. Ancak Hz. Ebû Bekir kısa sürede karışıklıkları bastırınca Kaysîler de disipline girdiler ve İslâm'a bağlandılar. Kays Aylân'ın çeşitli kolları fetihlerin hemen hemen tamamına katılmış ve Horasan'dan Endülüs'e kadar savaştıkları bütün bölgelere yayılmışlardır.

Hz. Osman, evinde kuşatıldığı zaman Basra'dan gönderilen yardımcı kuvvetler arasında Kaysîler de vardı. Cemel Vak'ası'nda ve Sıffîn Savaşı'nda Kays Aylân mensupları her iki tarafta da yer aldılar. Hâricîler'e karışmayan Kays Aylân, Emevîler dönemi boyunca iç siyasette bazan idarecileri yanında, bazan karşısında bulundu. Bu duruma yol açan başlıca etken, Yemen menşeli Kahtânîler'den Kudâa'nın önemli kolu Kelb ile aralarında devamlı bir çekişme olmasıdır. Emevî halifelerinin ve veliahtlarının ailevî bağlar ve siyasî düşüncelerle Kelb Kabilesi'ne dayandıkları dönemlerde Kays Emevî karşıtı hareketlerin içinde yer almıştır. Buna karşılık aynı sebeplerle Emevîler'in Kays'a yöneldiği ve idarede onlara mevki verdiği durumlarda ise Kelbîler karşı harekete geçmişlerdir. Emevî Devleti'nin yıkılmasının en önemli sebeplerinden

birini teşkil eden bu kabile çekişmeleri çerçevesinde Kaysîler, ilk Emevî halifelerine açıkça cephe alarak Abdullah b. Zübeyr'i desteklediler. Çünkü I. Yezîd, II. Muâviye ve I. Mervân'ın anneleri Kelb kabilesinden olduğu için bu halifeler onlara dayanıyordu. Dımaşk yakınlarındaki Mercirâhit'te I. Mervân'ın kuvvetlerine karşı Abdullah b. Zübeyr tarafında ve Dahhâk b. Kays kumandasında savaşa giren Kaysîler ağır bir yenilgiye uğradılarsa da tutumlarından vazgeçmediler. Ancak Kays'ın Sakīf kolu I. Mervân'ın tahta çıkmasından itibaren Emevî idaresine girdi. Bu kabileye mensup olan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî vasıtasıyla Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinden (73/692) sonra Abdülmelik b. Mervân döneminde Kaysîler Emevî idaresinde kendilerine yer buldular. Kays ile Kelb arasında denge kurmayı hedefleyen Abdülmelik, Kays'ın Abs kolundan bir kadınla evlendi. Ancak bu evlilikten doğan I. Velîd ve Süleyman, annelerinin Kaysî olmasına rağmen Kelb'in tepkisinden çekinerek yönetimde Kays'a fazlaca ağırlık vermediler. Buna karşılık II. Yezîd devrinde Kaysîler idareye tamamen hâkim oldular ve bu hâkimiyetleri II. Velîd döneminde de devam etti. Fakat çıkan bir isyanda II. Velîd öldürülünce hilâfete gelen III. Yezîd, Kaysîler'i idareden uzaklaştırıp Kelbîler'i yerleştirdi. Son halife II. Mervân ise tamamen Kaysîler'e dayandı; hatta hilâfet merkezini onların hâkim bulunduğu Harran'a nakletti.

Kays Aylân açısından Emevîler döneminin bu inişli çıkışlı olayları çok yıpratıcı olmuş ve Abbâsîler devrinde aktif siyasetten çekilmesine yol açmıştır. Fakat yine de çeşitli şehirlerde çıkan isyan ve iç karışıklıklarda zaman zaman Kaysîler de yer almışlar ve özellikle ezelî rakipleri Kelbîler'le çatışmışlardır. Kays ile Kelb arasındaki rekabet ve buna bağlı çatışmalar Kuzey Afrika ve Endülüs'te de yaşanmış, Osmanlı döneminde ise Filistin ve Lübnan'da devam etmiştir. Halen sayıları çok azalmış olan Kaysîler'den Absoğulları'na mensup küçük bir grup Arabistan'daki Yenbu' civarında yaşamaktadır. Sakīfliler'in de Tâif'te nüfuzlu bir aile olarak varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳys", "ʿayl" md.leri; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 311-314; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir'), Beyrut 1410/1989, s. 244-267; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 127-128; V, 41-42; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 24, 160-180; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), XIII, 95-443; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 56, 265-311; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 350-355; V, 133-182; İbn Hazm, Cemhere,

s. 10, 243-292, 468-469, 480-483; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, X, 49; C. Zeydân, el-ʿArâb ḳable'l-İslâm, Beyrut, ts., s. 238-240, 316-326; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 397-399, 403-406; III, 347-348; IV, 83-85, 257, 260, 476; A. Fischer, "Kays-Aylan", İA, VI, 476-482; W. Montgomery Watt, "Ḳays ʿAylān", EI² (İng.), IV, 833-834; G. Baer - M. Hoexter, "Ḳays ʿAylân [Kays and Yaman in the Ottoman Period]", a.e., IV, 834-835.

Ahmet Önkal

KAYS b. EBÛ HÂZİM

(قيس بن أبي حازم)

Ebû Abdillâh (Ebû Ubeydillâh) Kays b. Ebî Hâzim Avf (Husayn) b. Abdilvâris el-Kûfî (ö. 97/715 [?])

Muhaddis tâbiî.

Muhtemelen hicretten beş yıl önce doğdu. Kûfe'de yaşayan Becîle-Ahmes kabilesinin Enmâroğulları koluna mensup olduğu için Becelî ve Ahmesî nisbeleriyle anılır. Sahâbî olan babası daha çok Ebû Hâzim künyesiyle tanınmıştır. Kays, Hz. Peygamber zamanında müslüman oldu ve on beş yaşına gelince Resûl-i Ekrem'e biat etmek üzere Medine'ye gitti, ancak onun vefat ettiğini öğrenince Halife Ebû Bekir'e biat etti. Yedi veya sekiz yaşlarında iken Mescidi Nebevî'de hutbe okumakta olan Hz. Peygamber'i babasıyla birlikte dinlediği kendisinden rivayet edilmekteyse de hutbe dinleyen kişinin Kays b. Âiz el-Kûfî el-Ahmesî olabileceği belirtilmiştir (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 267). Muhadramûndan ve yaşça büyük tâbiîlerden sayılan Kays aşere-i mübeşşere ile babasından ve Hz. Âişe, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye b. Ebû Süfyân, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû İshak es-Sebîî, A'meş, Beyân b. Bişr, Hakem b. Uteybe ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Ebû Dâvûd es-Sicistânî hadis otoritelerince "sika, hüccet, sebt, mutkın" gibi terimlerle anılan Kays'ı isnad bakımından tâbiîlerin en sağlamı olarak nitelendirmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân münker rivayetleri bulunduğunu ileri sürerek onu tenkit etmişse de Zehebî bu tesbite katılmakla birlikte bunun rivayetlerini delil olarak kullanmaya engel teşkil etmediği görüşündedir (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 392-393). Kays'ın rivayetleri arasında mürsel hadislerin bulunması da onun güvenilirliğine gölge düşürmemektedir (İbn Ebû Hâtim, el-Merâsîl, s. 139). 100 yılı aşkın hayatının sonlarında Kays'ın hâfızası bozulmuş, ancak rivayetleri daha önce tesbit edildiği için bu husus bir güvensizlik konusu olmamıştır. Hz. Ömer'in vefatının ardından sahâbe arasında gelişen siyasî olaylarda ılımlı bir yol takip eden Kays, Hz. Osman tarafında yer aldı ve

Cemel Vak‘ası’na katılmadı. Ancak Hâricîler’e karşı yapılan Nehrevan Savaşı’nda Hz. Ali’nin yanında savaştı. Hîre’nin fethinden sonra Kādisiye Savaşı’na da katılan Kays 97 (716) veya 98’de (717) vefat etti. Bu tarih 78 (697), 84 (703), 87 (706) ve 94 (713) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 67; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 489-490; İbn Hibbân, Târîḫu’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1408/1988, s. 213; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 452-455; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 247-248; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 102; a.mlf., el-Merâsîl (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib), Beyrut 1403/1983, s. 139; Rabaî, Târîḫu mevlidi’l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed), Riyad 1410, I, 210, 234; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 31, 91, 284; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 417; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 198-202; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 61; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 392-393; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 457-460; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 267, 272-273; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 386-389; Alâeddin Ali Rızâ, Nihâyetü’l-iġtibâṭ bimen rumiye mine’r-ruvât bi’l-iḫtilâṭ, Beyrut 1408/1988, s. 291-294; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddiṡîn, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 368-387.

Zekeriya Güler

KAYS b. HATÎM

(قيس بن الخطيم)

Ebû Yezîd Kays b. el-Hatîm (Sâbit) b. Adî b. Amr el-Evsî (ö. m. 620)

Medineli şair.

Câhiliye devrinde doğdu. Evs kabilesinin Benî Zafer koluna mensuptur. Dedesi Adî'nin Abdülkayslı bir kişi tarafından öldürülmesinin ardından babası Hatîm de intikamını alamadan Hazrecli Mâlik adında biri tarafından öldürüldü. Kays'ı annesi Kureybe bint Kays büyüttü. Büyüyünce dede ve babasının katledildiğini öğrenen Kays, babasının katilini Medine'de, dedesinin katilini Zülmecâz'da bulup öldürdü. Şiirlerinde övünerek söz ettiği bu olaylar (Dîvân, s. 41-52), daha sonraki dönemlerde epik unsurların karışmasıyla bir yiğitlik destanı mahiyetine bürünmüştür (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, III, 4-8). Daha çok bununla tanınan Kays, Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki savaşlara katıldı; kılıcı ve şiirleriyle kabilesini savundu. Bu savaşların birinde yaralanarak sakat kaldı. Şiirlerinde özellikle Evs-Hazrec arasında geçen Buâs savaşından sıkça söz eder. Şiirleri tarihî yönden olduğu kadar töre ve geleneklere temas etmesi bakımından da önem taşır.

Kays b. Hatîm'in müslüman olmadığı, eşi Havvâ bint Yezîd'i müslüman olduğu için tâciz ettiği, ancak Hz. Peygamber'in ikazı üzerine bundan vazgeçmeye söz verdiği, bu sebeple Resûl-i Ekrem'in onun hakkında, "Sözünün eri çıktı" dediği rivayet edilir. Ancak şiirlerinde İslâmiyet ve Hz. Peygamber'le ilgili hiçbir işaretin bulunmayışı bu rivayetin uydurulmuş olması ihtimalini düşündürmektedir (EI2 [İng.], IV, 835). Kays hicretten önce Hazrec kabilesinin kararıyla intikam için öldürülmüştür. Son nefesini vermeden yerine Yezîd b. Avf'ın öldürülerek intikamının alındığı kaydedilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, III, 12-13).

Kays'ın iki kızından Leylâ, Resûl-i Ekrem Medine'ye gelince kızlarıyla birlikte gidip ona biat etmiştir. Leylâ, Hz. Peygamber'e biat eden ilk kadın olup ezvâc-ı tâhirâta da dahil olmuştur. Kays'ın oğullarından Yezîd, Uhud

Gazvesi'nde yaralanınca, Hz. Peygamber ona "Câsir" (yiğit) unvanını vermişti. Bir ara Kûfe valiliği de yapan diğer oğlu Sâbit, Hz. Ali ile birlikte Cemel, Sıffîn, Nehrevan savaşlarına katılmış, kendisi Yevmü'l-Cisr'de, üç oğlu da Yevmü'l-Hârre'de şehid düşmüştür.

Hayatının çoğunu Medine'de geçiren Kays, şiirlerinde şehirli zevk ve üslûbu ile bedevî şiir özelliklerini birleştirmiştir. Şiirlerinde hamâse, hiciv, fahr ve gazel temalarıyla başarılı savaş ve kadın tasvirleri, ayrıca yer yer hikemiyat gözlenir. Başta Hassân b. Sâbit ile Abdullah b. Revâha olmak üzere, zamanındaki Hazrecli şairlerin hemen hepsiyle şiir atışmaları (münâkazât) yapan Kays'ın birçok şiiri bestelenip okunmuştur (a.g.e., III, 14-26). Bazı eleştirmenler onun şiirlerini Hassân'ınkilerden üstün kabul eder (Cumahî, I, 228). Ebû Zeyd el-Kureşî Cemhere'sinde Kays'ı dördüncü tabaka şairleri arasında saymış, bir kasidesini de "müzehhebât" kategorisine dahil etmiştir. Kays b. Hatîm'in yaklaşık 300 beyitten ve yirmi üç kaside ve kıtadan oluşan divanı İbnü's-Sikkît rivayetiyle zamanımıza intikal etmiştir. Divanın İngilizce tercümesiyle birlikte ilk neşrini Tadeusz Kowalski gerçekleştirmiş

(Leipzig 1914), daha sonra Nâsırüddin el-Esed (Kahire 1381/1962) ve İbrâhim es-Sâmerrâî - Ahmed Matlûb (Bağdad 1381/1962) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kays b. Hatîm, Dîvân (nşr. Nâsırüddin el-Esed), Beyrut 1387/1967, s. 41-52; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-31; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 228-231; Muhammed b. Habîb, Esmâʾü'l-muġtâlîn (nşr. M. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1954, II, 274; Ebû Abdullah el-Yezîdî, el-Emâlî, Haydarâbâd 1367, s. 79, 100-101; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1986, III, 3-26; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 321-322; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere, Bulak 1308, s. 123; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1373/1954, s. 541; Safedî, el-Vâfî, XXIV, 292-294; Brockelmann, GAL, I, 28; Suppl., I, 56; T. Kowalski, "Ḳays b. al-

Khātim", EI² (İng.), IV, 835-836; T. Bauer, "Qays Ibn al-Khātim", Encyclopedia of Arabic Literature, London 1998, II, 636.

İsmail Durmuş

KAYS b. MÜLEVVAH

(bk. MECNÛN).

KAYS b. SA‘D

(قيس بن سعد)

Ebü’l-Fazl (Ebû Abdillâh Ebû Abdilmelik) Kays b. Sa‘d b. Ubâde el-Ensarî el-Hazrecî (ö. 60/680)

Ensarın ileri gelenlerinden ve Hz. Peygamber’in sancaktarlarından.

Hazrec kabilesinin ileri gelenlerinden Sa‘d b. Ubâde’nin oğludur. Küçük yaşta babası tarafından Hz. Peygamber’in hizmetine verildi; on yıl Resûl-i Ekrem’in yanında bulundu ve bütün gazvelere katıldı. Mekke’nin fethi sırasında gelen bir şikâyet üzerine Resûlullah ensarın sancağını babasından alarak ona teslim etti. Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi dönüşü Ci‘râne’de ganimetleri dağıttıktan sonra Kays b. Sa‘d’ı 400 kişilik bir seriyyenin başında Sudâ’ kabilesini İslâm’a davet için Yemen’e gönderdi. Bunun üzerine kabileden gelen on beş kişilik bir heyet müslüman olduklarını bildirdi (8/629).

Kādisiye Savaşı’na ve Mısır’ın fethine katılan Kays Hz. Ali hilâfete geçince Mısır valiliğine tayin edildi. Kays, Mısır’a vardıktan sonra minbere çıkarak halifenin mektubunu okudu ve halkı biata çağırdı. Aralarında Mesleme b. Muhalled, Muâviye b. Hudeyc ve Büsr b. Ebû Ertât gibi Hz. Osman taraftarı sahâbîlerin de bulunduğu yaklaşık 10.000 kişilik bir grup dışında Mısır’ın her tarafına otoritesini kabul ettirdi. Muhalifler herhangi bir silâhlı eyleme kalkışmayacaklarını ve ona karşı savaşmayacaklarını, taleplerinin sadece siyasî krizle ilgili olduğunu ve kriz sona erinceye kadar kendilerine dokunulmamasını istediler (Taberî, IV, 547-554). Kays b. Sa‘d yumuşak bir politika izlemeyi tercih etti ve onlara bir elçi gönderip istedikleri gibi hareket edebileceklerini bildirdi; arkasından da Mesleme b. Muhalled ile bir anlaşma yaparak Mısır’ın haracını topladı. Fakat onun Hiribta’da üslenen Hz. Osman taraftarlarına karşı takındığı ılımlı tutum, Muâviye ile Hz. Ali arasındaki hilâfet mücadelesi sırasında sonucu onun aleyhine olan bazı gelişmelere sebebiyet verdi ve Hz. Ali onu geri çağırdı.

Mısır’dan döndükten sonra Cemel Vak‘ası’na katılan Kays (İbn Abdülber, III, 218), Hz. Ali tarafından Azerbaycan’a vali tayin edildiyse de yerine Abdullah b. Şebîl el-Ahmesî’yi vekil bırakıp Kûfe’ye geldi ve Sıffîn Savaşı’nda bir kumandan sıfatıyla çarpıştı. Savaşın ardından üstün başarılar gösterdiği için Hz. Ali onu Azerbaycan valiliğinin yanı sıra oradaki Irak ordusunun başkumandanlığına ve yeni ihdas edilen şurtatü’l-hamîs teşkilâtının başına getirdi. Kays’ın Hz. Ali’nin yanında katıldığı son savaş Hâricîler’e karşı yapılan Nehrevan Savaşı’dır (38/658). Savaştan önce Hz. Ali onu ve Ebû Eyyûb el-Ensârî’yi Hâricîler’e nasihatte bulunmak üzere göndermişti.

Hz. Ali’nin şehid edilmesi üzerine (Ramazan 40 / Ocak 661) Kays b. Sa‘d’ın öncülüğünde Iraklılar’ın halife seçtiği Hz. Hasan, Kays’ın Muâviye konusunda sert bir tutum izleyeceğini düşündüğünden onu Irak ordusu başkumandanlığından alarak yerine Ubeydullah b. Abbas’ı tayin etti. Ubeydullah ise Hz. Hasan’ın hilâfeti Muâviye’ye terkedeceğini anlayarak Kays b. Sa‘d’ın da aralarında bulunduğu ordusunu başsız bırakıp Muâviye’nin yanına gitti. Bunun üzerine Iraklılar Kays’ı tekrar başkumandanlığa getirdiler. Muâviye, halifeliği konusunda Hz. Hasan ile Ubeydullah’ın onayını aldıktan sonra güçlü bir orduyla karşısına çıkan Kays b. Sa‘d ile uzlaşma yolları aramaya başladı. Ona bir mektupla altında mührü bulunan boş bir kâğıt göndererek şartlarını yazmasını istedi. Kays, Muâviye’nin peşinen kabul ettiği antlaşma metninde kendi can güvenliğinin teminat altına alınmasını ve Hz. Ali taraftarlarının daha önce döktükleri kanlardan ve kazandıkları mallardan sorumlu tutulmamalarını şart koştu; isteklerinin yerine getirilmesi üzerine ordusuyla birlikte Muâviye’ye biat etti (Taberî, V, 164).

Kays b. Sa‘d daha sonra Medine’ye döndü ve 60 (680) yılında vefatına kadar orada sade bir hayat sürdü. Onun 59’da (679) öldüğü de rivayet edilir. Kays’ın ismi zekâsından dolayı Arap dâhileri arasında zikredilmektedir. Cömertliği hakkında kaynaklarda pek çok rivayet yer almakta, ayrıca Hz. Peygamber’in onunla babası Sa‘d’ı bu vasıflarından dolayı övdüğü bilinmektedir (İbn Hacer, III, 249). Hîre halkının kendi liderlerine secde ettiğini gören Kays b. Sa‘d’ın Resûl-i Ekrem’in secde edilmeye daha lâyık olduğunu düşünerek bunu kendisine teklif ettiği, onun da Allah’tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek böyle bir hareketi kesin olarak

yasakladığı rivayet edilir (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 40). Ebû Dâvûd’dan naklen, Hammâd b. Seleme’nin elinde Kays’a ait bir hadis risâlesi bulunduğu ve Hammâd’ın hadisleri ezberinden rivayet ederken bundan başka bir metin bulundurmadığı kaydedilir (Zehebî, VII, 451).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Aḥkâm”, 12; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 40; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A’zamî), Beyrut 1970, V, 459-463; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 52-53; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 547-554; V, 162-164; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 20-23; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), III, 216-223; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLIX, 396-434; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, Tahran, ts., IV, 215-216; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 102-112; VII, 451; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 249; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 322-323; Abdülhalik Bakır, Hz. Ali Dönemi, Ankara 1991, s. 88-95; M. Mahmûd Zeytûn, “Ḳays b. Saʿd”, ME, XL (1968-69), s. 48-52, 145-147, 651-654, 728-731.

Abdülhalik Bakır

KAYS b. ZERÎH

(قيس بن ذريح)

Ebû Zeyd Kays b. Zerîh b. Sünne b. Huzâfer el-Kinânî (ö. 68/687)

Platonik aşkı terennüm eden Arap şairi.

4 (625) veya 5 (626) yılında doğdu (Sezgin, II/3, s. 157). Hz. Hüseyin'in sütkardeşidir. Dayısı Amr b. Sünne de şairdir. Kinâne kabilesine mensup olan Kays'ın aşireti Medine civarındaki çölde yaşıyor, ailesi ise Medine'de ikamet ediyordu. Kays, bir gün

Kâ'b b. Huzâa kabilesinin yaşadığı bölgeden geçerken su istemek üzere bir çadırın kapısına vardığında karşısına Hubâb el-Kâ'biyye'nin kızı Lübnâ çıktı ve görür görmez ona âşık oldu. Bir müddet sonra Kays duygularını Lübnâ'ya anlatınca onun da aynı duyguları taşıdığını öğrendi. O günden sonra Kays, Lübnâ ile ilgili şiirler söylemeye, bu şiirler her tarafa yayılıp dilden dile dolaşmaya başladı. Kays, Lübnâ ile evlenmek isteyince babası şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine Kays Hz. Hüseyin'e giderek yardımcı olmasını rica etti ve Hz. Hüseyin iki gencin evlenmesini sağladı.

Anne ve babası, çocukları olmadığını bahane ederek eşini boşaması için Kays'a baskı yaptılar. Neticede evlilik sona erdiyse de Kays'ın aşkı iyice alevlendi, Lübnâ'nın başkasıyla evlenmesi onu daha da etkiledi ve aşkını anlatan şiirler söylemeye başladı. Bir seyahat sırasında Lübnâ'ya benzeyen ve aynı adı taşıyan Fezâre kabilesine mensup bir kızla evlendi; ancak ilk eşini unutamadığından huzura kavuşamadı. Kays'ın Lübnâ ile tekrar evlendiği, bu evlilikten önce veya sonra öldüğü şeklinde çelişkili rivayetler vardır. Ondan önce ölen Lübnâ'nın kabri başında bir şiir söylediği, burada kendinden geçtiği, baygın vaziyette evine getirildiği, kendine gelemeden vefat ettiği ve Lübnâ'nın yanına defnedildiği de rivayet edilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 210; Kütübî, III, 208). Tâhâ Hüseyin, bu hikâyenin Cemîl-Buseyne ve Mecnûn-Leylâ hikâyeleri gibi tamamen hayal mahsulü olmadığını, konusunu gerçek hayattan aldığı için insanî yönünün

ağır bastığını, akıl ve mantık örgüsünün güçlü olduğunu ifade eder (Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ, I, 204-216).

Cemîl ve Kays b. Mülevvah (Mecnûn) gibi Emevî devrinin platonik (uzrî) aşkı terennüm eden en meşhur şairlerinden olan Kays b. Zerîh'in şiirlerinin hemen hemen tamamı Lübnâ'ya dairdir. Kolay anlaşılır ve sağlam yapılı olan şiirleri aşk ateşiyle yanan bir gönülden yükselen feryatlar, ince anlam ve derin duygular taşır. İsimleriyle şiirlerindeki vezin-kafiye benzerliği, Lübnâ ve Leylâ isimlerinin yer değiştirmesi veya intihal sebebiyle Kays'ın birçok beyit ve kıtası Mecnûn'a nisbet edilmiştir (Ebû Ali el-Kālî, I, 136-137; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 185, 208, 213).

Edebiyat kitaplarıyla biyografi ve antolojilerde bazı kıta ve beyitlerine rastlanan Kays'ın divanı zamanımıza tam olarak ulaşmamıştır. Divanın Berlin (nr. 7519/1) ve Manchester'deki (nr. 445/3) yazmaları sadece bazı şiirlerini kapsar. Şairin uzun bir kasidesi, Ebû Abdullah Muhammed er-Râşidî el-Emevî'nin Kitâbü't-Taṣrîḥ fî şerḥi ḳaṣîdet(ey) Küs̱eyyir ve İbn Ẕerîḥ adlı eserinde (Escurial Library, nr. 1409) şerhedilmiştir. Aḥsenü mâ yemîlü min aẖbâri'l-Ḳayseyn ve Cemîl adlı anonim eserde (Cambridge, nr. 14) ona dair bazı haber ve şiirler yer alır. Çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri Hüseyin Nassâr (baskı yeri yok, 1379/1960), Emîl Bedîʻ Yaʻkūb (Beyrut 1414/1993) ve Yûsuf Îd (Dîvânü'l-ʿuẕriyyîn içinde, Beyrut 1413/1992, s. 367-413) tarafından neşredilmiştir. Kays b. Zerîh hakkında Abdülmecîd ed-Desûkī ve Hüseyin Nassâr birer çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kays b. Zerîh, Dîvân (nşr. Emîl Bedîʻ Yaʻkūb), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, s. 9-24; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 399-400; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Kahire 1344/1926, I, 136-137; II, 75-77; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 174-213; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 120; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 204-208; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 182; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü'l-esvâḳ, Beyrut 1986, I, 83-96;

Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü’l-Meʾmûn, Kahire 1928, II, 152-163; Brockelmann, GAL, I, 43; Suppl., I, 81; Abdülmecîd ed-Desûkī, Ḳays ve Lübnâ, Beyrut 1948; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü’l-erbiʿâʾ, Kahire 1962, I, 204-216; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, II, 364-367; Hüseyin Nassâr, Ḳays ve Lübnâ şiʿr ve dirâse, Kahire 1963; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 157-158; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 424-427; C. Zeydân, Âdâb, I, 291-292; Seyyid Hasan Kurûn, “Fî Ḥâşiyeti’l-Emîr”, ME, LVI/12 (1984), s. 1947-1954.

Hüseyin Tural

KAYSÂRİYYE

(القيساريّة)

Arap İslâm dünyasında dükkân, atölye, depo gibi satış ve imalât yerlerinin bir arada bulunduğu, genellikle üstü kapalı revaklı binalar, pazar yeri ve çarşı

(bk. BEDESTEN).

KAYSER

(قيصر)

Araplar’ın Roma ve Bizans imparatorları için kullandıkları unvan.

Aslı Grekçe kaisar olan kelimenin Arapça’ya oldukça erken bir dönemde Ârâmîce yoluyla girdiği ileri sürülmektedir (Fraenkel, s. 278 vd.). İslâmiyet’in ortaya çıkışı sırasında Araplar Bizans imparatoruna kayser dedikleri gibi Sâsânî hükümdarları için kisrâ, Habeş hükümdarları için necâşî ve Mısır genel valisi için mukavkıs unvanını kullanıyorlardı.

Araplar’ın, İslâm’ın doğuşundan yüzyıllarca öncesinden beri kayser unvanını Roma ve daha çok Bizans imparatorları için kullandıkları bilinmektedir. Milâttan sonra VI. yüzyıl başlarında Bizans imparatoru, müttefiki Gassânî emîrini (phylarkhos) yüksek bir şeref unvanı olan patrikios ile (Ar. bitrîk) onurlandırmış, emîr, kayserin vasali olan bir kral sıfatıyla taç giymiş, böylece kayser, Gassânîler’in ve Kuzeybatı Arabistan’daki bütün halkın en yüksek hükümdarı olarak kabul edilmişti. Bu dönemde Lahmîler ve Arabistan’ın kuzeydoğusundaki halk da Sâsânî hükümdarlarını en yüksek hâkim diye görmekteydiler. Câhiliye devri Arap şairi İmruülkays ve daha sonraki şairler kayser ve kisrâ kelimelerini güç ve servet sembolü olarak kullanmışlardır.

Siyer, hadis, tefsir kitaplarında ve çoğunlukla tarih kaynaklarında kayser kelimesi özel isim gibi yer almıştır. Meselâ Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer zamanında yaşayan Bizans İmparatoru Herakleios’tan kendi ismi Hirakl’in yanı sıra “kayser, melikü’r-Rûm, azîmü’r-Rûm” şeklinde bahsedilmiştir. İslâm tarihi kaynaklarında kayser yerine melikü’r-Rûm ifadesinin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Taberî (Târîḫ, III, 1234), 223’te (838) Zibatra’ya saldıran Bizans İmparatoru Theophilos’tan Tûfil b. Mîhâîl sâhibü’r-Rûm veya melikü’r-Rûm diye söz etmiş, İbnü’l-Esîr (el-Kâmil, X, 65), Malazgirt Savaşı’ndan bahsederken Bizans İmparatoru IV. Romanos’u Armânûs melikü’r-Rûm diye zikretmiştir. İbn Sa‘d (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75, 78), Hz. Muhammed’in büyük dedesi Hişâm b. Abdümenâf’ın

Suriye’ye giden Mekkeli tâcirlerin güvenliğini sağlamak için kayserden bir geçiş mektubu aldığını söyler. Kaynaklarda, Resûl-i Ekrem’in, Dihye b. Halîfe el-Kelbî eliyle Busrâ valisine İmparator Herakleios’a verilmek üzere bir mektup gönderdiği, imparatorun yeni peygamber hakkında sorular sorduğu ve Sâsânî hükümdarının aksine İslâm’a temayül gösterdiği, fakat tebaasından çekindiği için yeni dini kabul etmediği kaydedilmektedir (bk. DİHYE b. HALÎFE). Buhârî (“Tefsîr”, 66/2) ve İbn Mâce’de (“Zühd”, 11), Hz. Ömer’in Resûl-i Ekrem’in mütevazi hayatını kisrâ ve kayserin

lüks hayatı ile karşılaştırdığı nakledilir. Hudeybiye Antlaşması müzakereleri sırasında Kureyş elçisi olarak Hz. Peygamber’e gelen Urve b. Mes‘ûd’un geri döndükten sonra Mekke ileri gelenlerine, “Birçok krala, kaysere, kisrâ ve necâşîye elçi gittim, fakat Muhammed kadar çevresindekiler tarafından saygı gören bir kişiye rastlamadım” dediği belirtilir (Buhârî, “Şurûṭ”, 15; İbn Hişâm, es-Sîre2, III-IV, 314). Ayrıca hadis kitaplarında, “Kisrâ yok olursa kendisinden sonra kisrâ, kayser yok olursa kendisinden sonra kayser olmaz. Onların hazinelerini Allah yolunda harcayacaksınız” (Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 8, “Eymân”, 3, “Cihâd”, 157; Müslim, “Fiten”, 75; Vâkıdî, II, 460) ve, “Benim ümmetimden kayserin şehrini (İstanbul) ilk kuşatanlar günahlarından affedilecektir” (Buhârî, “Cihâd”, 93) şeklinde iki hadis rivayet edilmektedir.

Rûm sûresindeki âyetlerden (30/1-5), Hz. Peygamber’in ve müslümanların Mekke döneminde ateşperest kisrâya karşı savaşan Bizans İmparatoru Herakleios’tan yana olduğu anlaşılmaktadır. Medine döneminde Bizans İslâm devletinin düşmanı sayılmış ve müslümanların kayserin başşehri İstanbul’a sahip olacağı görüşü benimsenmiştir. Buna göre kayserin ülkesi artık dârü’l-harb ve kaysere karşı mücadele cihad kabul edilmiş, böylece İslâm öncesi devirde Araplar’ın kaysere duyduğu saygı İslâm’ın daha ilk safhasında yok olmuştur. Yermük Savaşı’nda ve daha sonra Emevîler’in ve ilk dönem Abbâsîler’in Bizans’a karşı kazandığı başarılar sayesinde bu düşünce İslâm dünyasında daima canlılığını korumuştur. Makedonya hânedanı zamanında (867-1056) Bizans savaş alanlarında üstünlük elde etmeye başladıysa da bu durum uzun sürmedi. Malazgirt Savaşı’nı (1071) kazanan ve Anadolu’ya yerleşen Türkler, İslâm dünyasıyla Bizans arasında yeni münasebetler zinciri başlattı. Türkler’in Bizans’a karşı elde ettiği askerî başarılar ve Anadolu’nun Türkleşmesi kayserlerin hâkimiyet alanını

daralttı. Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'ın Bizans'a karşı kazandıkları zaferler kayserlerin önemini giderek azalttı. Fâtih Sutan Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethetmesi üzerine Bizans Devleti ile birlikte kayserin hâkimiyeti de sona erdi.

Roma İmparatorluğu'nda kayser, Gajus Julius Caesar'dan gelen bir kelime olarak daha sonraki Julius-Cladius ailesinin unvanı şeklinde kullanılmıştır. Romalılar genelde "imperator" kelimesini tercih etmişlerdir. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesiyle iki kayser oluşmuş ve bu unvanın kullanımı Batı ve Doğu imparatorluklarının yıkılışına kadar (476, 1453) sürmüştür.

Roma'da 800'de Büyük Karl, Papa III. Leo'nun da yardımıyla kayser unvanını tekrar canlandırdı ve hıristiyan dünya devleti anlayışını devraldı. Karonejler zamanında kayser unvanı çeşitli İtalyan prenslerine intikal etti. 962'de Büyük Otto tarafından kullanılmaya başlanan bu unvan yalnızca Alman kralı olarak seçilmiş olanların elinde kaldı. Böylece I. Maximilian'a kadar (1508) Alman kralı seçilenler, papa tarafından taç giydirilmek kaydıyla Kutsal Roma-Germen imparatoru unvanı ile kayser unvanına da sahip oldular. Bu unvanla son taç giyen Hükümdar V. Karl olmuştur (1530). Daha sonraki dönemlerde Alman dünyasında kayser unvanı giderek sembolik bir değer taşımaya başlamıştır. Kayser II. Franz, Napolyon savaşları sırasında Fransa'ya karşı daha etkili biçimde mücadele edebilmek ve yeni bir siyasî yapı oluşturmak amacıyla hânedanına intikal eden toprakları bir araya getirdi ve Avusturya kayseri unvanını alarak taşımakta olduğu, 1806'da tarihe karışacak olan Kutsal Roma-Germen imparatoru unvanından feragat etti (1804). 18 Ocak 1871'de Hohenzollern hânedanından Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm, Fransa'nın yenilmesiyle kurulup 1 Aralık 1918'de çöken Alman İmparatorluğu'nun kayseri oldu. Kayser unvanı Alman dünyası dışında Rusya'da çar unvanına denk olarak kullanıldı ve Büyük Petro ile beraber Rusya'nın kuvvetlenmesine paralel bir gelişme gösterdi, giderek genel bir kabul gördü.

2 Aralık 1804'te Napolyon kayser unvanını aldıysa da unvanının Avrupa ve Osmanlı Devleti tarafından tanınması kazandığı büyük askerî zaferlerden sonra gerçekleşti (1806). Böylece Avrupa'da kayser unvanına sahip hükümdarların sayısı dörde yükseldi. Bu unvan, 2 Aralık 1852'den itibaren

Almanya karşısındaki 1870 yenilgisine kadar III. Napolyon tarafından da benimsendi. İngiltere Kraliçesi Victoria 1 Ocak 1877'de Hindistan imparatoriçesi (kayseri Hind) ilân edildi. Kayser unvanı, Brezilya (1822-1889) ve Meksika'da (1864-1867) buralara hükümdar olarak gönderilen Avrupa hânedanlarına mensup prensler tarafından da kullanıldı. Ayrıca Çin, Japonya, Habeşistan ve İran'da buna denk düşen unvanlar görülmektedir.

Osmanlı padişahları Fâtih Sultan Mehmed'den itibaren, özellikle de XVI. yüzyılda kayser unvanını benimsemişlerdir. Bu yüzyıllarda müslüman ve hıristiyan dünyaları, aynı unvanı kıskançlıkla sahiplenen Osmanlı ve Alman hükümdarları tarafından temsil edilmekteydi. Osmanlı hükümdarları, bilhassa XVII. yüzyılda Alman imparatorlarına kayser olarak hitap etmeyip diplomatik yazışmalarda onları küçümseyen başka unvanlar kullanmışlardır. İki dünya arasındaki rekabetten kaynaklanan bu duruma rağmen ortak coğrafyada o zamanlar gerçekte yalnızca meşrû iki kayser bulunmaktaydı. Hıristiyan dünyasının kayserinin bu unvanını Osmanlılar resmen 1606 tarihli Zitvatoruk Antlaşması ile tanıdılar. Ancak özellikle Osmanlı uyruğu olan Balkan hıristiyanları ve Macarlar için tarihî ve ideolojik bir çağrışım zenginliği içeren kayser / çar unvanına resmî yazışmalarda genellikle yer verilmediği ve onun yerine içi boş birer kavram olarak İmperator Romanorum, Romai csaszar veya Romayi çasar lakaplarının benimsendiği, bunun da 1559'dan itibaren Habsburglar'la yapılan bazı resmî yazışmalarda kullanılmış olduğu görülmektedir. Daha XVI. yüzyılda Fransa krallarına verilen padişah unvanının ise bu anlamda Alman imparatorunun aşağılanması amacı dışında bir önemi olmadığı açıktır.

Bizans'ın fethinden sonra Osmanlı padişahları orta zamanlar Sırpça'sı ile düzenledikleri belgelerde "çar, veliki çar" gibi lakaplar kullandılar. Osmanlı şairleri padişahlarını "Rum'un kayseri", tarihçiler ise "kayser mülkünün vârisi" olarak yücelttiler. II. Bayezid kendini Grekçe nâmelerinde "Basilius basileon" veya "Magistos basileus" şeklinde tanımlar. Kanûnî Sultan Süleyman bir nâmesinde kendini "Rum kayseri" diye niteler. "Kayser ve Cemşîd tahtının vârisi, asrın ve zamanın kayserlerine hükmedici" türünden unvanlar Osmanlı hükümdarlarının nâmelerindeki yoğun unvan sıralamalarının başında yer almakta ve onların tek bir cihan devleti ve tek bir kayser iddiasında olduklarını ortaya koymaktadır. Osmanlılar, Avrupa'da güçlenen yeni devletlerin hükümdarlarının kayser unvanını

ancak olağan üstü gelişmeler sonucunda tanımışlardır. Avrupa'da Rus çarlarının bu unvanını kalıcı olmak kaydıyla kabul etmek zorunda kalan son devlet 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması

neticesinde Osmanlı Devleti olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 66/2, "Şurûṭ", 15, "Farżü'l-ḫumus", 8, "Eymân", 3, "Cihâd", 93, 157; Müslim, "Fiten", 75; İbn Mâce, "Zühd", 11; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 460, 555; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 37, 62; III-IV, 314, 607; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75, 78, 259; IV, 251; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 77-78; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1559-1567; III, 1234; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 479; X, 65; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, I, 76; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 473; Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, s. 278 vd.; J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1889, IV, 98; M. Canard, "Les relations politiques et sociales entre Byzance et les arabes", Dumbarton Oaks Papers, XVIII, Washington 1964, s. 35-36; M. Köhbach, "Çasar oder Imperator? Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)", WZKM, sy. 82 (1992), s. 223-234; A. Schaade, "Kayser", İA, VI, 483-484; A. Fischer v.dğr., "Ḳayṣar", EI² (İng.), IV, 839-840.

Işın Demirkent

KAYSERİ

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Erciyes dağının kuzey etekleriyle kuzeyindeki ovanın temas sahasında içkale ve surlar çekirdek olmak üzere kurulmuştur. Doğu-batı ve kuzey-güney ticaret yolları, orta kol ordu ve menzil güzergâhı üzerinde yer alan şehir antik dönemde Mazaka, Roma zamanında Caesarea, İslâm fethinden ve Türkler'in idaresine girdikten sonra Kaysâriye, Kayseriye imlâsıyla ve nihayet Cumhuriyet döneminde Kayseri şeklinde yazılmaya başlanmıştır. Selçuklular ve bazı beylikler döneminde merkez olduğundan şehre ayrıca Ortaçağ geleneğine göre "dârülmülk" ve sefere çıkış merkezi olduğundan "dârülfeth" unvanları verilmiştir.

Tarih. Kayseri çevresi Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden biri olup şehrin 22 km. kuzeydoğusunda Kültepe'de ele geçen arkeolojik buluntular ve çivi yazılı tabletler iskânın milâttan önce 3500'lere kadar indiğini, burada Asur ticaret kolonilerinin oluştuğunu gösterir. Daha sonra Hitit, Frigya devrinde ve Helenistik dönemlerde bir ticaret şehri olarak gelişti. Kapadokya ülkesini Roma eyaleti yapan Tiberius (ö. 37) tarafından Augustos'un hâtırasına Caesarea adı verilen şehir, VII. yüzyıl başlarında Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev zamanında Bizans'tan alındıysa da İmparator Herakleios 611'de burayı yeniden ele geçirdi.

Kayseri, diğer Anadolu şehirleri gibi VII. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'u fethetmek üzere harekete geçen müslüman Arap ordularının yolu üzerinde olduğundan onların akınlarına mâruz kaldı. İlk olarak Hz. Osman zamanında Muâviye idaresindeki ordu Kayseri'ye gelip bura-yı ele geçirmiş, ardından geri çekilmişti (26/647). 71 (690-91) yılında Abdülmelik b. Mervân, 108'de (726) Mesleme b. Abdülmelik tarafından fethedildi. 111 (729) yılında Saîd b. Hişâm ve 114'te (732) Süleyman b. Hişâm buraya birer akın düzenlediler (Taberî, VII, 67, 90). XI. yüzyıl ortalarında Anadolu'ya yönelik Türkmen akınları sırasında muhtemelen 459'dan (1067) sonra Türkler'in eline geçti. Dânişmendliler'in önemli bir merkezi oldu ve burada Ulucami (Sultan Camii, Câmi-i Kebir) başta olmak üzere

birçok eser meydana getirildi. Dânişmendli Beyi Emîr Gazi'nin (Melik Gazi) Kayseri'yi ele geçirmesi üzerine büyük oğlu Melik Muhammed şehri tamir ettirerek burayı merkez yaptı, daha önceki akınlarda harap olan şehrin imarına çalıştı; 537'de (1143) Kayseri'de vefat ederek Ulucami'nin kıble tarafındaki türbesine gömüldü. Kendisinden sonra iki defa hükümdar olan (1143, 1172-1175) Zünnûn zamanında Kayseri yeniden karışıklıklar içine düştü. Dânişmendli hâkimiyetinin zayıflaması üzerine Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan Kayseri ve civarını 564'te (1169) Selçuklu topraklarına kattı. 570'te (1175) Anadolu'da birliğin sağlanması üzerine Kayseri Selçuklular'ın önemli bir merkezi oldu, sultanların ve hanımların ikametgâhı haline geldi. Kılıcarslan, uzun hükümdarlığının ardından ülkeyi oğulları arasında taksim edince Kayseri'yi Nûreddin Mahmud Sultanşah'a verdi. Şehirde Sultan II. Kılıcarslan'ın büyük oğlu Kutbüddin Melikşah adına 593'te (1197) gümüş sikke bastırıldı. Yine bu dönemde kardeşi Nûreddin Mahmud Sultan Şah tarafından 589'da (1193) Anadolu'nun bilinen ilk medresesi (Hoca Hasan) yapıldı. Kayseri I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus, I. Alâeddin Keykubad zamanlarında ticarî canlılığı olan, birçok imar faaliyetinin yapıldığı, sikkelerin bastırıldığı bir merkez oldu. Moğol istilâsından kaçan birçok âlim ve sanatkâr Kayseri'ye yerleşti. 612'de (1215) şehri gezen Ebü'l-Hasan el-Herevî, güneyde ilk yerleşim bölgesinde bulunan Battal Gazi Camii'nden ve Hz. Ali'nin oğluna atfedilen mezardan bahsetmiş, Câhiliye devri şairi İmruülkays'ın mezarının Kayseri'de Asib tepesinde olduğunu yazmıştır.

1243'teki Kösedağ Savaşı'ndan sonra Kayseri on günlük bir direnişin ardından Moğollar'ın eline geçti ve büyük tahribata uğradı. 1253-1254 yıllarında Moğol yağmasının harap ettiği şehri gezen seyyah William Rubruck, istilâ ve yağma sırasında diğer eserler gibi kiliselerin de tahrip edildiğini yazar.

Bundan sonra çeşitli karışıklıklara sahne olan şehre, 675'te (1277) Moğol zulmünü bertaraf etmek için Selçuklu emîrlerince davet edilen Memlük Sultanı Baybars gelerek bir hafta kadar kaldı. Baybars Anadolu'ya gelirken birçok tarihçi ve ilim adamını beraberinde getirmiş, bunlardan biri olan Kadı İbn Abdüzzâhir, tuttuğu günlükte Kayseri hakkında önemli gözlemlerde bulunarak Moğol yağmasının korkunç tahribatına temas etmiş ve Baybars'ın Kayseri'deki bir haftalık ikametini etraflıca anlatmıştır. Ona

göre 16 Zilkade 675’te (21 Nisan 1277) Kayseri’ye gelen Baybars Selçuklu nevbeti çalınarak

şenliklerle karşılanmış, iki gece Keykubâdiye Sarayı’nda kalmış, cuma namazını Ulucami’de kılmıştır. İbn Abdüzzâhir, Kayseri’de o sırada yedi camide (Sultan, Huand, Hacı Kılıç, Lala, Kölük [Gülük], Hoca Hasan, Nizâmeddin Müstevfî) cuma namazı kılındığını belirtmekte, şenlik sırasında okunan Kur’an’ın ardından Farsça konuşulup şiirler söylenmesini yadırgadığını ifade etmektedir.

Kayseri bir süre sonra, İlhanlılar’ın genel valisi olarak Anadolu’da bulunan ve ardından Sivas merkez olmak üzere müstakil bir devlet kuran Emîr Eretna’nın eline geçti (744/1343). Alâeddin Eretna’nın hanımlarından Toga Hatun Kayseri’de oturmuş ve kocası adına hüküm sürmüştü. Eretna’nın henüz İlhanlı genel valisi olarak görev yaptığı sıralarda 732’de (1332) şehri gören İbn Battûta burayı Anadolu’nun büyük beldelerinden biri olarak tanımlar ve Toga Hatun’un burada bulunduğunu, onunla görüştüğünü yazar. İbn Battûta ayrıca Ahîler’le beraber olmuş ve onlardan övgüyle söz etmiştir (Seyahatnâme, I, 325).

Eretnalılar ile Karamanoğulları arasındaki mücadelede başlıca hedef haline gelen Kayseri bir süre sonra Kadı Burhâneddin’in hükümranlığı altına girdi. Onun vefatı üzerine Yıldırım Bayezid burayı Osmanlı topraklarına kattı (800/1398). Ankara bozgununun ardından Karamanoğlu Emîr Şeyh Çelebi şehre yerleşti.

XV. yüzyılda Kayseri Dulkadıroğlu Hasan Bey, Ramazanoğlu İbrâhim Bey, Karamanoğlu İbrâhim Bey arasındaki mücadeleye sahne oldu ve birkaç defa el değiştirdi. 877’de (1472) Akkoyunlular tarafından yapılan kuşatma başarılı olmadı. 879’da (1474) Gedik Ahmed Paşa Karamanoğulları Beyliği’ni ortadan kaldırdıktan sonra Kayseri’de Osmanlı idaresi kuruldu, burası Karaman beylerbeyiliğine bağlı bir sancak merkezi haline geldi ve tahriri yapıldı.

Yavuz Sultan Selim Çaldıran seferine giderken 22 Rebîülâhir 920’de (16 Haziran 1514) Kayseri’ye geldi ve dört gün kaldı. Dönüşte Kayseri’den Kırım hanına ve sancak beyi olan oğlu Süleyman Şah’a fetihnâmeler

gönderdi. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Kayseri'de önemli bir olay cereyan etmedi. XVII. yüzyıl başlarında Celâlî isyanları burayı da etkiledi. Celâlî Karayazıcı Abdülhalim Kayseri'yi baskı altında tuttu. Bunun ardından şehre yönelik Celâlî baskın ve yağmaları arttı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Kayseri'de bu defa bazı devlet görevlilerinin baskısı ve haksız para talepleri görüldü. XVIII. yüzyılda birbiri ardınca Kalaycıoğlu, Emîr Ağaoğulları ve Zennecioğlu, yüzyılın sonuna doğru da Çapanoğulları'nın şehir mütesellimliği ve âyanlığını ele geçirme mücadelesi halkı rahatsız etti. Özellikle yeniçeri grupları şehirde karışıklıklara yol açtılar. 1821'de yeniçeri reislerinden Akbıyıkoğlu Hasan Ağa Kayseri'yi basarak bazı nüfuzlu ve zengin eşrafa baskı yaptı. Ardından üzerine gönderilen hükümet kuvvetlerince yakalanıp Kayseri'de idam edildi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı sırasında Anadolu'ya gelen Mısır askerleri Kayseri'de denetimi ele geçirdilerse de Kütahya Antlaşması'ndan sonra geri çekildiler. XX. yüzyıl başlarındaki savaş ortamı Kayseri'de sosyal çalkantılara sebep oldu. Millî Mücadele yıllarında işgal tehdidi Kayseri'de bazı örgütlenmelere yol açtı.

Ekonomi, Nüfus, Fizikî ve Kültürel Yapı. Kayseri, ticarî ve kültürel zenginliğiyle Anadolu'nun en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Antikçağ'lardan beri ticarî faaliyetiyle bilinen şehir, Erciyes dağı eteğinde doğu-batı ve güney-kuzey istikametinde ticaret yollarının buluşma noktasında, civardaki yerleşme yerleriyle rahat ulaşım imkânı olan, yer altı su zenginliği, düz ovası ve halkının atasözlerine konu olan ticarî yeteneğiyle üstün konumunu her zaman korudu. Kale etrafında gelişen şehirde farklı özellik ve işlevlere sahip dört bölge ortaya çıkmıştır. Bir hilâl biçiminde inşa edilen surların ağzında iç kale, cami, saray, devlet daireleri, su depoları, ambarlarıyla mükemmel müstahkem bir iskân ünitesi oldu. Surların çevrelediği yerleşim birimine "içeri-şehir" adı verildi. Burası ulucamisi, bedesten ve çarşısı, hanları, hamamları, yüzlerce çeşme ve kuyusu, kısacası sanayi tesisleri dışında her türlü dinî, ticarî ve kültürel faaliyetin yürütülüp ihtiyaçların karşılanabileceği bir özelliğe sahipti. Selçuklu idaresinde şehirdeki Türk ve gayri müslim unsurlar farklı yerlerde iskân edildi. Güvenlik açısından Rum ve Ermeniler'in genellikle sur dışında iskânları tercih edildi. Rumlar, Kiçikapı dışında bugün Rum Kilisesi'nin bulunduğu bölgede, Ermeniler ise günümüzde Ermeni Kilisesi'nin bulunduğu mahallelerde yerleşmişlerdi. Surun Sivaskapısı ile Kiçikapı arasında hiçbir İslâmî eserin bulunmaması, buna karşılık Selçuklu

döneminde mevcut olan Ayavasil Kilisesi'nin Kiçikapı civarında olması bu durumun bir göstergesidir. Osmanlı öncesi dönemde Türk nüfusun ağırlıklı olarak Oğuz boylarından olduğu mimari eserler üzerindeki damgaya benzeyen işaretlerden anlaşılmakta ve bu husus Kayseri'deki Oğuz nüfusunun yaygınlığına işaret etmektedir. Ayrıca şehirde Alâeddin Eretna ve kardeşleri gibi Orta Asya kökenli gruplar, Uygur, İranlı (İlhanlılar'la gelen İranlı ulemâ), Âzerî nüfus da bulunmaktaydı. Hemen her yönde gelişmiş olan dışarı şehir ise yine benzer dinî, kültürel ve sosyal birçok âbidevî tesisi içermekteydi. Bunun dışında kalan kısımlar, Antikçağ'lardan beri Erciyes eteklerinde ve Erkilet altında özellikle Selçuklu

döneminden beri bağları, bazı sanayi tesisleri, tarla ve bostanlarıyla büyük şehri oluşturmaktaydı.

Kayseri'nin mahalleleri ve nüfusuyla ilgili ilk ayrıntılı bilgiler 906 (1500) tarihli tahrir defterinde yer alır. Bu sayıma göre şehirde tamamında müslümanların oturduğu otuz beş mahalle bulunmaktaydı; en kalabalıkları sur dışında Lala Camii (204 hâne, otuz bekâr, altmış iki muaf), Mescidi Kölük (211 hâne) ve Tabbâgîn (119 hâne) mahalleleriydi. Köşk medrese (üç hâne), Varsak (yedi hâne), Ekmel ise (yedi hâne) en küçük mahallelerdi. Bu dönemde gayri müslimler için müstakil mahalle adları deftere kaydedilmemiştir. Bunlar cemaat halinde genellikle Sivaskapısı, Kiçikapı ve Boyacıkapısı semtlerinde oturmaktaydılar. Ermeni ve Rumlar arasında Emîr, Bülbül, Yâdigâr, Yûsuf, İskender, Dursun, Yahşi vb. isim taşıyanlar bulunmaktadır. Bu sayımda şehirde 7000 dolayında müslüman (1249 hâne), 1600 civarında hıristiyan (330 hâne) olmak üzere yaklaşık 8600 nüfus vardı. 926 (1520) tarihli deftere göre mahalle sayısı otuz sekize, hâne sayısı 1752'ye yükselmişti. Bunun 1352 hânesi müslümanlara, 400 hânesi gayri müslimlere ait olup toplam nüfus miktarı bir önceki tarihtekiyle hemen hemen aynıdır.

950 (1543) yılına ait kayıtlarda Kayseri'de mahalle sayısının elli altıya yükseldiği, nüfusun da artarak iki katına yaklaştığı dikkati çeker (2870 müslüman, 580 Ermeni, 80 Rum olmak üzere 3530 erkek nüfus, toplam 11.000 kişi). Bu artış eğilimi XVI. yüzyılın sonlarına doğru da sürdü. Nitekim 991 (1583) tesbitlerine göre şehirde toplam 6015 hâne vardı. Buna göre şehir nüfusu 30.000 dolayını bulmuştu. Mahalle sayısı ellisi

müslümanlara, on üçü hıristiyanlara ve dokuzu karışık olmak üzere yetmiş ikiye çıkmıştı. Burada toplam nüfus artışı kadar müslüman, gayri müslim oranları da önemlidir. 906'da (1500) % 86 müslüman, % 14 gayri müslim olan oran 926'da (1520) % 81 ve % 19, 991'de (1583) % 78 ve % 22 şeklinde bir değişim göstermektedir. Yüzyılın sonundaki nüfus artışı ve özellikle gayri müslim oranındaki yükselme, ayrıca 906'da (1500) 443 olan vergi muafı sayısının 926'da (1520) yirmi yediye düşmesi dikkati çeken diğer noktalardır.

Kayseri, Karaman eyaleti içinde 926'da (1520) % 19, 991'de (1583) % 22 ile en fazla hıristiyan nüfusu barındıran yerdir. Eyaletin diğer sancaklarında bu oran daha düşüktür (% 9'un altında). Osmanlı döneminde Kayseri'de daima Ermeni nüfus Rum nüfustan fazla olmuştur. Rumlar Sivaskapısı, Boyacıkapısı ve Kiçikapı semtlerine tâbi olarak kaydedilmiş, Ermeniler için mahalle veya semt belirtilmemiştir. Kayseri, XVI. yüzyıl sonlarında 35.000 nüfusuyla sadece Anadolu'da değil Akdeniz dünyası ölçeğinde de büyük bir şehir konumundadır (Faroqhi, s. 301-302). XVII ve XVIII. yüzyıllarda Kayseri XVI. yüzyıl sonlarındaki fizikî özelliklerini ve nüfus yapısını korumuş olmalıdır. 1617 yılı civarında şehre gelen Polonyalı Simeon, iki kat surla çevrili olan Kayseri'de 500 hâne kadar Ermeni bulunduğunu ve bunların Türkçe'den başka bir dil bilmediklerini yazar. Evliya Çelebi 1059'da (1649) sadece kale içinde 600 ev olduğunu belirtir. XVIII. yüzyılın sonlarında burada 6000 hâne Türk, 2000 hâne Ermeni ve 1500 hâne Rum'un yaşadığının ifade edilmesi toplam nüfusun 40.000 dolayına eriştiğini gösterir.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru gerçekleştirilen temettuât sayımlarına göre 1834'te Kayseri'de elli bir mahalle bulunmakta olup on üç mahalle cemaatlerden oluşmaktaydı. Toplam hâne sayısı 4749, erkek nüfus sayısı 24.965, gelir ve mal yekünü ise 2.840.236 kuruş idi. Burada dikkati çeken husus cemaat yapısının çok yaygın olmasıdır. Meselâ Huand mahallesi 388 hâne olup Yanikoğlu, Kalpaklızâde, Halaczâde ve Mollazâde cemaatlerinden, Hacıkılıç mahallesi 422 hâne olup dört cemaatten, Hasbek mahallesi 239 hâne olup sekiz cemaatten oluşmaktaydı. Bu tesbitten hareketle şehrin zengin, orta halli ve fakir mahallelerini belirlemek mümkündür. Defterde elli iki zenaat zümresi zikredilmiştir. Bundan biraz önce 1831'de yapılan sayımda toplam nüfusun 27.000 dolayına eriştiği

hesaplanmıştır. Yabancı seyyahlar ise 1813-1838 yılları arasında Kayseri'nin nüfusunu 18-25.000 arasında gösterirler. 1835 yılındaki deprem şehirde bazı evlerin yıkılmasına ve 665 kişinin ölümüne yol açtıysa da nüfus yapısında önemli bir değişme olmadı. 1848'de 3000 kişinin hayatına mal olan kolera salgınının ardından 1849'da burayı gören Andreas David Mordtmann erkek nüfusu 12.344 müslüman, 5002 Ermeni ve 1067 Rum olmak üzere toplam 18.413 olarak verir. Bu da yaklaşık 36.000 dolayında nüfusa işaret eder. XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehrin nüfusu giderek artmış, 1892'de 50.000'e yaklaşmış, 1907'de 54.011 kişi tesbit edilmiştir.

Kayseri tarih boyunca hemen her dönemde yoğun bir ticarî faaliyete sahne olmuş, ayrıca belli üretim dallarında isim yapmıştır. Boya sanayiinde şehir önde gelmekte ve pek çok boyahane bulunmaktaydı. Kayseri'de boyahaneler ve debbağhâneler çok önemli iki sektördü. XVII. yüzyıl başında Celâlî baskınları sırasında boya sıkıntısı çekildiğinden boyahane bir süre kapatılmış, yeniden açıldığında uzun süre eski seviyesine gelememişti. Kayseri Boyahanesi Karaman beylerbeyinin hassı idi. Boyahaneyi iltizama tutan kimse, Konya'da oturan beylerbeyinin bir adamına aylık taksitleri Kayseri kadısı huzurunda teslim ederdi (a.g.e., s. 184). Tabii boya imali için yetiştirilen çehri Kayseri çevresinde yetişen başlıca bitkilerdendir. Sarı çehri özellikle XIX. yüzyılda halkın başlıca gelir kaynağı oldu. Elde edilen sarı boya ipekli ve pamuklu kumaş dokumasında kullanılıyordu; bu boyanın başlıca alıcısı İngilizler'di. 1840'larda Kayseri ve civarında 450 ton çehri yetiştirilmiştir. 1843 tarihli Kayseri temettuât tesbitinde yüzlerce ailenin çehrilik sahibi olduğu görülmektedir. Deri sanayiinin de Kayseri'de temel bir sektör olduğu, sur dışında çok kalabalık bir

Debbağlar mahallesinin mevcudiyetinden anlaşılmaktadır. Bunlar ahî geleneğine göre teşkilâtlanmışlardı. Halk deri ve sahtiyan işlemede ustaydı. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi ve Kâtib Çelebi, Kayseri sarı sahtiyanının şöhretinden bahsetmektedir. 1900'lerde hâlâ üretim ve kalite bakımından Kayseri sarı sahtiyanının meşhur olduğu görülmektedir. Kayseri ovasının zengin güherçile yataklarına sahip olduğunu ve bunun fabrikada işletilerek barut imalinde kullanıldığını 1840'lı yıllara ait İngiliz konsolusluk raporları belirtmektedir. 1844'te fabrikadan elde edilen güherçile 140.000 okka idi ve okkası 112 paradan satılıyordu. 1864'te Hacı Kılıç Camii yakınında kurulan baruthane uzun yıllar çalışmıştır. Şehirde halı ve kilim imali de çok

önemliydi. XIX. yüzyılda 3000'in üzerinde halı tezgâhının bulunduğu ve halı dokumacılığının halk için önemli bir gelir kaynağı olduğu bilinmektedir. Çok değişik geleneksel motiflerin kullanıldığı bu halı ve kilimler ayrıca ihraç edilip büyük miktarda gelir sağlanmaktaydı. Sucuk ve pastırma imali Kayseri'nin yüzyıllardır bilinen meşguliyetiydi. Evliya Çelebi Kayseri pastırmasının şöhretinden söz etmektedir. Bu sebeple birçok hayvan kesim ve et işleme tesisi mevcuttu. Bazı XIX. yüzyıl seyyahları şehirde yaygın olarak görülen mezbahalar, işlikler (et işleme tesisleri), deri sanayii ve tabakhâneler sebebiyle genel bir kirlilikten bahsetmektedir.

Selçuklu döneminden beri şehri gezen seyyahlar buradaki ticarî faaliyet hakkında önemli bilgiler vermişlerdir. II. Bayezid devrinde Kayseri sancak beyi Mustafa Bey, 902'de (1497) sur içinde bugün Halıcılar Çarşısı olarak hizmet veren bedestenle yakınında çeşitli dükkânlardan oluşan çarşıyı inşa ettirmiş, burası o dönemde şehrin ticarî merkezi özelliği kazanmıştı. Bedestenin yanında Kayseri'nin 792 (1390) tarihli en eski âbidevî çeşmesi olan Şeyh Müeyyed Çeşmesi ve hemen karşısında Şah Hatun tarafından yaptırılan Pamuk, Pembe veya Kapan Hanı adlarıyla bilinen han yer almaktaydı. Halk, ticaret için başta İstanbul ve diğer belli başlı şehirler olmak üzere pek çok yere giderek faaliyette bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda iç ve dış sebeplerle Anadolu'da ticarî hayatın iyice gerilemesine rağmen Kayseri tüccarı çevresiyle ticareti kesmeden yürüttü. Vital Cuinet, durgunluğa rağmen Kayseri'den büyük miktarda işlenmemiş deri, hayvan postu, çehri, badem ve kuru meyvenin İstanbul'a gönderildiğini yazmaktadır. Yine aynı dönemde Kayseri'den halı, sarı çehri, kitre zamkı ihraç ediliyordu. Ayrıca dışarıdan çeşitli mallar Kayseri'ye geliyordu. 906 (1500) ve 926'daki (1520) tesbitlere göre Kayseri'de elde edilen resmî gelirler pazardan, giren çıkan mallardan, tartıya giren metâdan alınan vergilerle mum imalâthânesi, bekçilik ve koruma hizmeti, kovan ve ganem resimleri; bağ, meyve, bostan ve sebze öşürleri; cendere, boyahane, meyhane ve bozahane işletmesi olarak on yedi ayrı kalemde toplanmıştı ve 906'da (1500) 537.170 akçeye ulaşıyordu (İnbaşı, s. 73). Bunların içerisinde en büyük vergi gelir dilimini pazarlara getirilen mallar ve kasaplıktan sağlanan gelirler teşkil ediyordu.

Gündelik hayatta erkeklerin yanında kadınların da faal olduğu çeşitli tesbitlerden anlaşılmaktadır. 1084-1096 (1673-1685) yıllarına ait beş

Kayseri sicilinde toplam 1324 davadan 266'sı (% 22) kadınlara ait olup bunların 209'u müslüman, elli yedisi gayri müslimdi. 266 davadan 114'ünde kadın doğrudan mahkemede bulunmuş, 148'inde kadını vekili temsil etmişti. Bu davalar gayri menkul alım satımı, miras talebi ve taksimi, zina suçu, vasî tayini, mehir talebi, boşanma, nafaka talebi gibi hususlara aitti. Kayseri'deki nişan, nikâh, evlilik merasim ve geleneği kültür tarihi açısından çok zengindir (Yuvalı, s. 369-370). Nitekim XIX. yüzyılda Kayseri'de çeyiz ve peşin ödenen mehir büyük sıkıntılara sebep oluyordu. İleri gelenler çözüm için Kayseri'de üç çeşit düğün, mehir ve çeyiz belirlemişlerdi. Varlıklı ailelerin 5000 kuruş mehir ve yirmi kat elbise, orta hallilerin 3000 kuruş mehir ve on beş kat elbise, dar gelirlilerin 500 kuruş mihr-i muaccel ile beş kat elbise çeyiz vermeleri benimsenmiş, kumaş ve elbise türleri etraflıca anlatılmıştır (Çadırcı, s. 326-327).

Kayseri tarihî âbideler bakımından da önemli bir yere sahiptir. Bu tür binaların en eskileri XII ve XIII. yüzyıllarda Dânişmendliler ve Selçuklular döneminde yapılmıştır. Bunlara Osmanlı hâkimiyeti sırasında yenileri eklenmiş ve Kayseri klasik bir Türk-İslâm şehri hüviyetine bürünmüştür. Mevcut eserler içinde en eski dinî mâbed Dânişmendliler devrinden kalma Ulucami'dir (Câmi-i Kebîr, Sultan Camii). XII. asrın ikinci yarısında Melik Muhammed Gazi tarafından yapıldığı tahmin edilen cami 602'de (1205-1206) esaslı bir şekilde onarılmış, bir diğer önemli tâdilât ise 1135'te (1723) gerçekleştirilmiştir. Diğer eski cami aynı zamanda bir mahalleye adını veren Kölük (Gülük) Camii'dir. VI. yüzyılda yapıldığı sanılan ve 607'de (1210) tamir gören bu mâbed, burayı 735'te (1334-35) yeniden ihya eden Kölük (Gülük) Şemseddin b. Alameddin'in adını taşır. Bunların dışında I. Gıyâseddin Keyhusrev'in, kız kardeşi Gevher Nesibe'nin vasiyeti üzerine 602'de (1205-1206) inşa ettirdiği, biri tıp medresesi olan Çifte medreseler (Gıyâsiye ve Şifâiye), I. Alâeddin Keykubad'ın zevcesi Mahperi Sultan tarafından yaptırılan Huand Hatun Medresesi (635/1238), Hacı Kılıç Camii ve Medresesi (647/1249), Fahreddin Sâhib Ata tarafından inşa ettirilen Sâhibiye Medresesi (665/1267) Selçuklu dönemine aittir. Osmanlı devrinde yapılan binalar içinde en önemlisi Hacı Ahmed Paşa'nın inşa ettirdiği Kurşunlu Cami olup (994/1586) bunun planlarını Mimar Sinan'ın hazırladığı belirtilir. Kayseri'de Osmanlı döneminde de mevcut olan medreseler faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. 1860'ta yapılan bir tesbite göre

şehirde kırk iki medrese bulunmaktaydı. Bunlardan yirmi ikisi tedrîsata devam

etmekte ve buralarda 607 talebe okumaktaydı. Talebenin üçte ikiden fazlasının Yozgat, Niğde, Maraş, Adana, Kırşehir'den gelmiş olması, Kayseri'nin sadece ticarette değil eğitimde de önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kayseri'ye yeni eğitim kurumları yapılmıştır. 1898-1899'da idâdî açılmış, iki rüşdiye ve birçok ibtidâiye yapılmıştır. 1900 tesbitine göre otuz dokuz medreseden başka bir idâdî, üç rüşdiye (1903), elli sekiz sıbyan mektebi vardı. Bu dönemde diğer Anadolu şehirleri gibi yoğun bir misyoner çalışmasının Kayseri'de de etkili olduğu ve okullarının açıldığı dikkati çekmektedir. Şehrin ve halkın dinî, kültürel hayatında Kayseri ulemâsının önemli katkısı olmuştur. Osmanlı biyografi lugatlarında Kayseri kökenli birçok âlim görülmektedir. Şehirde ilk gazete Erciyes adıyla 1910'da çıkmaya başlamış, daha sonra değişik gazeteler yayımlanmıştır.

İdarî yapı olarak Kayseri, XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyıl başında Karaman eyaletine bağlı bir sancağın merkezi oldu. Kayseri kazası XVII. yüzyılda arpalık olarak büyük mevâliye verilip çok defa nâiblerle idare edilmekteydi. XVIII. yüzyılda âyanlar idarede söz sahibi oldular. 1720-1741 arasında Kalaycıoğlu Mustafa, 1742-1762 arasında Zennecioğlu Mustafa, Mehmed ve Ahmed mütesellimlik yapmış, 1775'ten sonra Çaparzâde Süleyman Kayseri mütesellimliğini almayı başarmıştı. Kargaşanın yaşandığı 1820 başlarında Kayseri'ye dirayetli bir valinin tayini, Bozok sancağının Kayseri'ye ilhak edilerek Hüseyin Paşa'ya verilmesi hakkında padişaha telhis sunulmuştur (BA, HH, nr. 48711). Kayseri'nin vezir masrafını karşılamadığından ya mütesellimle idare edilmesi veya başka sancağın buraya ilhakı da talep edilmiştir (BA, HH, nr. 17402). Tanzimat'tan sonra Bozok'a bağlı bir sancak merkezi olan Kayseri 1867 vilâyet nizamnâmesiyle Ankara'ya bağlı bir sancağın, 1914'te ise müstakil hale getirilen bir sancağın merkezi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 17402. O, sene 1242; nr. 48711, sene 1237; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VI, 71; VII, 43, 67, 90; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 180; ayrıca bk. İndeks; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aẖbâr, s. 30, 37, 62, 90, 101, 114, 121, 146, 154, 247, 253, 312; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 325-326; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 620; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 186-189; Ankara Vilâyeti Salnâmesi (1325), Ankara 1325, s. 214 vd.; Kayseri'de İlk Nüfus Sayımı: 1831 (haz. Hüseyin Cömert), Kayseri 1993; Kayseri Temettuat Defteri (haz. İsmet Demir), Kayseri 1998; J. M. Kinneir, Journey Through Asia Minor, London 1818, s. 95-106; W. Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia, London 1842, II, 246, 255, 258, 263; Cuinet, I, 307 vd.; H. Barkley, A Ride Through Asia Minor and Armenia, London 1891, s. 142; E. Naumann, Von Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat, München-Leipzig 1893, s. 205 vd.; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 511; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 54-60; Ahmed Nazif, Kayseri Tarihi: Mir'at-i Kayseriyye (s.nşr. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987; a.mlf., Kayseri Meşhurları: Kayseriyye Meşâhiri (s.nşr. Meserret Diriöz - Haydar Ali Diriöz), Kayseri 1991; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 142, 145, 147; W. Rubruck, "Consisting of the Travel Records to the Eastern Parts of the World of William of Rubruck 1253-1255", Contemporaries of Marco Polo (ed. M. Komrof), London 1943, s. 206-207; M. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asır Başlarında Kayseri Şehri ve Livası", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 93-108; Necibe Çakıroğlu, Kayseri Evleri, İstanbul 1952; H. von Moltke, Türkiyedeki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar: 1835-1839 (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 246; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 158-161; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 500; Cl. Cahen, Pre Ottoman Turkey, London 1968, bk. İndeks; Strabon, Coğrafya: Geographika, Kitap XII (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 10-13; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; Mehmed Zeki Koçer, Kayseri Uleması, İstanbul 1972; Ali Rıza Önder, Kayseri Basın Tarihi (1910-1960), Ankara 1972; G. Ostrogorsky, Bizans

Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 78, 108, 146, 318; I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987), Kayseri 1987; Abdullah Satoğlu, Kayseri Şairleri, Kayseri, ts.; Emir Kalkan, Çağlar Boyunca Kayseri Şairleri, Kayseri 1988; M. Fatih Köksal, Kayserili Divan Şairleri, Kayseri 1998; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 326-327; Kemal Göde, Tarih İçinde Kayseri, Kayseri 1991; Vacit İmamoğlu, Geleneksel Kayseri Evleri, Ankara 1992; Ömer Yörükoğlu, Kayseri Çeşmeleri, Kayseri, ts.; Mehmet İnbaşı, XVI. Yüzyıl Başlarında Kayseri, Kayseri 1992; Sema Demircan (Özırmak), Kayseri Vakıfları, Kayseri 1992; S. Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, tür.yer.; Halit Erkiletlioğlu, Kayseri Tarihi, Kayseri 1993; a.mlf., Osmanlılar Zamanında Kayseri, Kayseri 1996; İlhan Özkeçeci, Tarihi Kayseri Cami ve Mescidleri,

Kayseri 1997; Mehmet Karagöz, XVIII. Asrın Başlarında Kayseri: 1700-1730 (doktora tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Karakaş, XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Kayseri: 1750-1775 (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (11-12 Nisan 1996), Kayseri 1997; Abdülkadir Yuvalı, "Kayseri'de XVII. Yüzyıl Sonlarında Kadın'ın Sosyal Statüsü", a.e., s. 367-375; II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (16-17 Nisan 1998), Kayseri 1998; R. C. Jennings, Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon, İstanbul 1999, s. 11-347; a.mlf., "Ḳayṣariyya", EI² (İng.), IV, 842-846; Ayhan Öztürk, Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri Sancağı: 1738-1749, Kayseri 2000; Osman Eravşar, Seyahatnamelerde Kayseri, Kayseri 2000; III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (06-07 Nisan 2000), Kayseri 2000; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Kitabelerinden XV. Yüzyılda Yapıldığı Anlaşılan İlk Osmanlı Yapıları", VD, XIII (1981), s. 531-582; a.mlf., "Kayseri'de Selçuklu ve Beylikler Dönemine Ait Bazı Kitabe ve Mezar Taşları", TD, sy. 34 (1984), s. 495-532; a.mlf., "Kayseri'de Zamanımıza Kadar Gelmemiş Olan Bazı Mühim Tarihi Binalar", TTK Bildiriler, IX (1988), II, 717-728; Besim Darkot, "Kayseri", İA, VI, 484-491.

Mehmet İpşirli

Bugünkü Kayseri.

XX. yüzyılın 20'li yıllarına doğru nüfusu azalmış, harap bir şehir görünümünde olan Kayseri Millî Mücadele yıllarında işgale uğramadı. Hatta bulunduğu yerin coğrafî özelliği sebebiyle siyasî bir önem kazandı. Nitekim Yunan kuvvetlerinin Ankara'ya yaklaşması Ankara hükümetinin Kayseri'ye taşınmasını gündeme getirmişti. Büyük Millet Meclisi'nin 23 Temmuz 1921 tarihli gizli oturumunda Millî Müdafaa Vekili Fevzi Paşa (Çakmak) hükümet merkezinin Kayseri'ye taşınacağını açıkladı. Bu karar o günlerde Kayseri'de bir canlılığa yol açtı. Kayseri Lisesi'nin tarihî binası Türkiye Büyük Millet Meclisi için hazırlanmaya başlandı. Başta Maarif Vekâleti olmak üzere birçok vekâlet kısmen de olsa Kayseri'ye taşındı ve lise binası civarındaki bazı binalara yerleştirildi. Bu "ikinci başşehir" havası şehirde bir aydan fazla sürdü. Sakarya Muharebesi'nin kazanılması üzerine (13 Eylül 1921) bu teşebbüsten vazgeçildi.

Kayseri'nin hızlı ve sürekli gelişmesi Cumhuriyet döneminde başladı. Bu sırada bir il merkezi olan Kayseri'de daha sonra Kayseri Uçak Montaj Fabrikası'nın (günümüzdeki adı Hava İkmal Bakım Merkezi) hizmete girmesi (6 Ekim 1926), 24 Nisan 1927'de demiryolunun ulaşması (resmî açılışı 29 Mayıs 1927) şehrin gelişmesinin hızlanmasını sağladı. Bu gelişmeler sırasında 1927 yılında yapılan Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında şehirde 39.134 kişi tesbit edilmişti. Demiryolunun 1930'da Kayseri üzerinden Sivas'a ulaşması, Samsun'dan başlayan başka bir demiryolunun da 1932'de Sivas'a bağlanması Kayseri'nin Karadeniz kıyılarıyla irtibatını sağladı. Ayrıca 1933 yılında Ulukışla-Niğde demiryolunun Kayseri'nin batısında Boğazköprü'de Ankara-Kayseri-Sivas demiryoluna birleşmesi Kayseri'yi Niğde üzerinden Akdeniz kıyılarında Mersin'e ulaştırdı. 16 Eylül 1935'te demiryolunun kuzeyinde Kayseri Bez Fabrikası'nın açılmasıyla burada Sümer mahallesi ortaya çıktı. Bütün bunların sonucunda nüfusu arttı ve 1935 yılı Ekim ayında yapılan sayımda 50.000'e yaklaştı (46.181). Söz konusu dönemdeki Kayseri şehri tipik bir Ortaçağ şehri görünümünü taşıyordu. Fransız mimar ve sanat tarihçisi Albert-Louis Gabriel'in 1931'de çizdiği şehir planında modern anlayışa

uygun sadece birkaç düzgün şehir içi ekseni dikkati çekiyordu. Bunlar batıya doğru İstanbul caddesi, doğuya doğru Sivas caddesi, kuzeyde Erkilet'e yönelen İstasyon caddesi ve güneydoğu yönündeki bağlara uzanan Talas caddesi idi. O yıllarda şehir, doğuda Erciyes dağından inen bir sel yatağı olan Deliçay ile sınırlanıyordu ve Seyitburhanettin Mezarlığı'na dayanıyordu. Şehrin kuzeydeki sınırı ise Hacı Kılıç Camii ve bunun yakınındaki Baruthane mevkii idi. Erciyes eteğindeki bağlar sebebiyle şehrin güneye genişleme imkânı bulunmuyordu. Batıda ise şehir Çifteönü mevkiinde son buluyordu. Bu haliyle Kayseri şehri, çapı ancak 2 km. kadar olan bir dairenin içine sığabilecek büyüklükteydi. Şehrin bu görünümü II. Dünya Savaşı sırasındaki durgunluk yıllarında da sürdü. 1945 yılında yapılan ilk imar planı Kayseri'nin kuzeybatıya doğru gelişmesini öngörüyordu. 1950 sonrası yıllarda Türkiye'nin hemen her tarafında hızlanan köyden şehire göç Kayseri'yi de etkiledi ve şehrin nüfusu 1950 sayımında 65.488'e ulaştı.

1950-1960 arasındaki dönemde şehirde hem kamuya ait şeker fabrikası gibi bir büyük tesisin (1955), hem de özel sektöre ait bazı mensucat fabrikalarının (1951'de Birlik Mensucat, 1955'te Orta Anadolu Mensucat) kurulması şehre yönelik göçü hızlandırdı ve bu tesisler etrafında yeni mahalleler oluştu (Şeker Sitesi, Aydınlıkevler ve Hürriyet mahalleleri). Göçler gecekondu tipindeki konutların ortaya çıkışına yol açtı ve bu tür meskenler daha çok bez fabrikasının batısındaki Barbaros ve Gaziosmanpaşa mahallelerinde yoğunlaştı. Bununla birlikte daha sonraki yıllarda alınan önlemlerle Kayseri'de gecekondu yerleşimi sınırlı kalmıştır.

Aynı dönemde, şehrin çekirdek kısmından uzakta kurulmuş olan sanayi tesisleri çevresindeki mahallelerle şehrin merkezi arasındaki boşluklar dolmaya başladı. 1950'den sonra hızlanan imar faaliyeti kapsamında yeni imar edilen yerlerden başka, iç kalenin güneyinde yer alan eski mahallelerdeki binalar yıkılıp bunların yerine birbirini dik olarak kesen caddeler üzerinde planlı iş merkezi oluşturuldu. Surların kuzeyinde bulunan seyrek dokulu mahallelere de el atılarak büyük apartman blokları inşa edildi. Şehir dokusundaki önemli değişikliklerden bir diğeri 1956 yılında şehrin batısındaki sanayi sitesinin kurulmasıdır. Çorakçılar yazısı denilen boş alanda ilk defa düzenli ve planlı bir sanayi sitesi oluşturulunca şehrin merkezî kesiminde bulunan küçük atölyelerle

küçük ve orta ölçekli endüstri kuruluşları bu siteye taşındı. 1957 yılında şehirdeki ilk toplu konut yerleşim alanı ortaya çıktı (Belediye blokları).

1950-1960 yılları arasında şehrin fizikî mekân gelişimine paralel olarak nüfusunda büyük bir artış oldu, 1955'te 80.000'i geçen nüfus (82.405) 1960'ta 100.000'i aştı (102.596). Kayseri 1960 yılına kadar olan gelişmesinde doğu tarafında, daha sonra ortaya çıkacak olan Fevziçakmak ve Kılıcarslan mahallelerinin batı sınırına kadar dayanmıştı. 1970'ten sonraki yıllar Kayseri'nin doğuya, batıya ve kuzeye doğru daha fazla genişlediği dönem oldu. Güneyde Erciyes dağının ve buna ait lav akıntılarının bulunuşu bu yöne doğru genişlemeye daima engel teşkil etmiştir. Bu gelişme, yeni planlı semtlerin ilâvesiyle olduğu kadar nüfusun hızlı artışı sonucunda bazı plansız semtlerin eklenmesi şeklinde de kendisini gösterdi. Hızlı gelişme 1975'te yeni bir imar planının yapılmasına yol açtı. 1970-1980 yılları arasında şehre eklenen planlı yerleşme alanlarına örnek olarak şehrin doğusundaki Mimarsinan (Fevziçakmak mahallesinin doğusunda) ve Alpaslan mahallesiyle (Kılıcaslan mahallesinin doğusunda) demiryolu istasyonunun doğusundaki Mevlânâ mahallesi, kuzeyde Şirinevler mahallesi gösterilebilir. Doğuda Erciyesevler, Uğurevler, kuzeyde Yeşilmahalle, Beşparmak, Vedatdalokay, Seyrani ve Zümrüt mahalleleriyle batıda Mahrumlar bağları, güneyde Battalgazi ve Karacaoğlu gibi yerleşme alanları ise fazla planlı değildir.

1970-1980 arasındaki dönemde şehir nüfusundaki artış daha da hızlandı. 1975'te 200.000'i geçen nüfus (207.037) 1980'de 300.000'e yaklaştı (281.320). 1978 yılında kurulan Kayseri Üniversitesi (1982'de adı Erciyes Üniversitesi'ne dönüştü) şehrin gelişmesini daha da hızlandırdı. Nüfus 1985 yılında 400.000'e yaklaştı (373.937). Şehrin güneydoğu ucunda bulunan Erciyes Üniversitesi kampusu, bu kesimde kendisine komşu olan yazlık Talas yerleşmesiyle Kayseri'yi âdeta birbirine birleştirdi. Civardaki başka yazlık yerleşmeler de şehirle bütünleşti (kuzeyde Erkilet, güneyde Hisarcık örneklerinde olduğu gibi). Bu çevre yerleşmelerle şehrin birleşme eğilimi göstermesinde bu yöne doğru büyüme yanında söz konusu yerleşmelerin de merkez istikametine doğru genişlemesi etkili olmuştur.

1985 yılından sonra şehir batıya ve doğuya doğru aşırı büyüme eğilimi gösterdi. Doğuda Beyazşehir, İldem, Kay-Kop, Mim-Sin toplu konut

projeleri ve batıda Ankara istikametinde Bel-Sin projesiyle alabildiğine genişleyen Kayseri 14 Aralık 1988 tarihli 3508 sayılı kanunla büyükşehir statüsüne kavuştu, şehir içinde Melikgazi ve Kocasinan belediyeleri kuruldu. Aynı adla kurulan iki ilçenin merkezi de şehrin belediye sınırları içindedir. Şehrin merkezî kesiminden doğukuzeydoğuya doğru ilerleyen Sivas caddesi bu iki belediyeyi ve ilçeyi birbirinden ayırır. 1992 yılında şehirde mevcut 105 mahallenin altmış üçü Melikgazi, kırk ikisi Kocasinan ilçesi sınırları içinde bulunuyordu.

Kayseri, geleneksel sanayi kollarındaki (pastırmacılık, halıcılık vb.) etkinlikleri yanında günümüzde son derece çeşitlilik gösteren bir sanayi ve ticaret merkezidir. Şehrin simgesi haline gelmiş bulunan Erciyes dağının kayakçılık merkezi olması ve kültür varlıklarının çokluğu Kayseri'ye aynı zamanda bir turizm merkezi özelliği kazandırmıştır. 1990 yılında 400.000'i aşan nüfusu (421.362), 1997'de 500.000'e çok yaklaştı (498.293). 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre ise 500.000'i aştı (524.819). Kayseri bu nüfusuyla aynı yıl içinde Türkiye şehirleri arasında on birinci sırada bulunuyordu.

Kayseri şehrinin merkez olduğu Kayseri ili Sivas, Kahramanmaraş, Adana, Niğde, Nevşehir ve Yozgat illeriyle kuşatılmıştır. Kocasinan, Melikgazi, Akkışla, Bünyan, Develi, Felâhiye, Hacılar, İncesu, Özvatan, Pınarbaşı, Sarıoğlan, Sarız, Talas, Tomarza, Yahyalı ve Yeşilhisar adlı on altı ilçeye ayrılmıştır. 17043 km² genişliğindeki Kayseri ilinin sınırları içinde 2000 genel nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre, 1.049.659 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise altmış iki idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Kayseri'de il ve ilçe merkezlerinde 490, kasabalarda 140 ve köylerde 494 olmak üzere toplam 1124 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 278'dir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Barstch, Das Gebiet des Erciyes Dağı und die Stadt Kayseri in Mittel-Anatolien, Hannover 1935; A. Gabriel, Kayseri Türk Anıtları (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1954; Nahid Sırrı Örik, Kayseri, Kırşehir, Kastamonu, İstanbul 1955, s. 6-46; Metin Sözen, Anadolu Kentleri, İstanbul 1971, s. 263-267; Muhsin İlyas Subaşı, Dünden Bugüne Kayseri, İstanbul 1991; Mustafa Özdemir, Kayseri'de Pastırmacılık, Kayseri 1994; Vacit İmamoğlu, "20. Yüzyılın İlk Yarısında Kayseri Kenti: Fizikî Çevre ve Yaşam", I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (11-12 Nisan 1996), Kayseri 1997, s. 119-128; Rifat Önsoy, "Millî Mücadelede Kayseri", a.e., s. 230-235; Nevzat Türkten, "Kayseri'de Yanlış Şehirleşme ve Mahzurları", a.e., s. 351-355; Cumhuriyet'in 75. Yılında Kayseri, Kayseri 1998; Reşat İzbırak, "Kayseri Şehrinin İşleme ve Gelişmesinde Bağcılığın Etkileri", DTCFD,

V/4 (1947), s. 401-418; Ajun Kurter, "Orta Kızılırmak Bölümünde Şeker Pancarı Ziraati ve Kayseri Şeker Fabrikası", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 9, İstanbul 1958, s. 137-141; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'nin Mahalleleri", Erciyes, sy. 38, Kayseri 1981, s. 5-9; Metin Tuncel, "Erciyes Üniversitesi'nin Dünü Bugünü", Yükseköğretim Bülteni, sy. 1, Ankara 1986, s. 49-53; Mehmet Somuncu, "Erciyes Dağında Turizm ve Spor", Melikgazi Belediyesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1992, s. 37; a.mlf., "Kayseri Şehrinin Kuruluşu ve Gelişmesi", AÜ Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sy. 4, Ankara 1995, s. 127-146; a.mlf., "Kayseri'de Bağcılık", AÜ DTCF Coğrafya Araştırmaları Dergisi, sy. 11, Ankara 1996, s. 107-133.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Kayseri, tarihî gelişimi içinde sanat faaliyetlerine sahne olmuş eski bir merkez olarak tanınmaktadır. Çok erken devirlerden itibaren bir iskân merkezi olan şehir çevresinde prehistorik ve protohistorik yerleşimler kadar daha sonraki dönemlerden kalma izlere de rastlanmaktadır. Milâttan sonra I. yüzyılda önemli bir şehir olarak bilinen ve Caesarea Cappadociae adıyla anılan kentte Roma dönemiyle ilgili izlere rastlanamamasının sebeplerinin

başında hıristiyan bir yönetici olan İmparator Theodosius (yaklaşık 346-395) tarafından gerçekleştirilen, pagan eserlerin ortadan kaldırılmasına yönelik faaliyetler gelmektedir. Ayrıca şehrin mâruz kaldığı işgal ve saldırıların da erken eserlerin ortadan kalkmasında önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Şehir merkezinde şu anda mevcut bulunan mimari eserlerin hemen hepsi XII ve XIII. yüzyıllardan başlayan bir faaliyeti göstermektedir. Kayseri'de daima bir imar faaliyetinin olduğu bilinmesine rağmen tarihî gelişimin değişik safhaları kadar özellikle son yüzyıl içinde tamir faaliyetlerindeki yetersizlik pek çok eserin yok olmasına sebep olmuştur. Bilhassa dinî yapılar dışında kalan eserler bu durumdan ağır biçimde etkilenmiştir.

Malazgirt zaferinden kısa bir süre sonra Türk hâkimiyetine geçen Kayseri'nin konumu yanında yoğun ticaret ve üretim faaliyetlerine mekân teşkil etmesi, şehrin daima önemini koruması kadar bu öneme bağlı bir imar faaliyetine sahne olmasının da âmili olmuştur. XII. yüzyıldan itibaren sırasıyla Dânişmendli, Selçuklu, Eretna, Dulkadıroğlu ve Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kayseri'de bu dönemlere ait eserler bulunmaktadır. Genel oluşumu bakımından bir iç kale ve dış kaleden meydana gelen şehirde surlar dışında geçen zaman içinde yerleşme biçimlerinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Erken dönem yapılarını içine alan beş kapılı iç kale halen mevcudiyetini korurken Ortaçağ yapılarının yer aldığı dış kaleden geriye bir şey kalmamıştır.

Mevcut eserler itibariyle Kayseri'de ayakta kalabilmiş en erken yapı bir Dânişmendli eseri olan ulucamidir (Sultan Camii, Câmi-i Kebîr). 35 × 50 m. boyutlarındaki cami, 602'de (1205-1206) Yağıbasan oğlu Muzafferüddin Mahmud tarafından Selçuklu Sultanı Keyhusrev b. Kılıcarslan devrinde imar edildiğine dair bir tamir kitâbesine sahipse de eserin gerçek bânisinin Dânişmendliler'in Kayseri emîri Melik Muhammed Gazi olduğu bilinmektedir. 529 (1135) tarihli olduğu öne sürülen medresesi yok olan cami külliyesinden sadece türbe günümüze ulaşmıştır. Mihrap duvarına paralel sekiz nef ve mihrap önünde yer alan mihrap önü kubbesinden oluşan erken bir plan tipindeki binanın orta kısmında bir aydınlık fenerine sahip kubbesi mevcuttur. Diğer bir Dânişmendli eseri olan Kölük Camii de benzer bir plana sahiptir. 607 (1210) tarihli tamir kitâbesi, Yağıbasan oğlu Mahmud kızı Adsız Elti Hatun tarafından tamir ettirildiğini bildirmektedir. Cami

adını 736'da (1335) binayı tamir ettiren Kölük Şemseddin'den almaktadır. Batısında yapıya bitişik olarak ele alınan medrese mevcut olup önünde bulunan hamamı günümüze kadar gelmemiştir. Caminin XIII. yüzyıl başına ait taçkapısı ve özellikle çinili mihrabı Selçuklu devri sanatının görkemli örneklerindendir.

Selçuklu devri eseri olan Huand (Hunat) Hatun Camii 635 (1238) tarihli olup Alâeddin Keykubad'ın hanımı Mahperi Hatun tarafından yaptırılmıştır. Mihrap önü kubbesi ve mihrap duvarına paralel neflerden oluşmuş bir plana sahip binanın orta kısmında aydınlık için kare bir açıklık bulunmaktadır. Kayseri'deki Selçuklu camilerinin en büyüğü olan yapı medrese, türbe ve hamamıyla bir külliye teşkil etmektedir. Külliyede cami alanı içinde Mahperi Hatun'un türbesi yer almaktadır. Batıda mevcut taçkapısı ve mihrabı Selçuklu taş işçiliğinin güzel örneklerindendir. Minaresi geç tarihlidir.

Diğer bir Selçuklu devri eseri olan Hacı Kılıç Camii, 647 (1249) yılında II. Keykâvus'un emriyle Ebü'l-Kāsım b. Ali et-Tûsî tarafından yaptırılmıştır. Mihrap önü kubbesi ve kıble duvarına paralel beş neften ibaret bir plan gösteren caminin avlusu medrese olarak düzenlenmiştir. Yapı dışarıdan bir kale görüntüsüne sahip olup minaresi geç tarihlidir.

İlhanlı yönetimiyle ilişkili bir zat olan Hatunoğlu Eşref'in bânisi bulunduğu 670 (1271) tarihli Hatunoğlu Camii ve

yine XIII. yüzyıl eseri olan Han Camii ile Lâle Camii kesin biçimde tarihlendirilemeyen, fakat eski gelenekle münasebetler gösteren binalardır. Tamirler ve tâdilâtlarla değişikliklere uğramış Şeyh İbrâhim Tennûrî ile ilişkili Şeyh veya Şıh Camii (878/1473) küçük bir yapı olup güneyinde yer alan bir türbeye de sahiptir.

Osmanlı devri camileri için en ilgi çekici örnek 994 (1586) tarihli Kurşunlu Cami'dir. Mimar Sinan'a atfedilen cami Hacı Ahmed Paşa tarafından yaptırılmış olup dört köşe pâyesi üzerinde yükselen bir kubbeye sahiptir. Evliya Çelebi bu cami dışında Osman Paşa ve Lala Paşa camilerinden bahsetmekteyse de bunlardan günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

Kayseri’deki mimari eserler arasında medreseler önemli bir yer tutar. En erken örneğin Ulucami yanındaki, Melik Mehmed Dânişmend Gazi’nin inşa ettirdiği yeğeni Selçuklu Emîri Muzafferüddin Mahmud tarafından 602’de (1205-1206) onarılan Melik Gazi Medresesi olarak bilinmesine rağmen bu binanın son izleri 1966’da belediye tarafından ortadan kaldırılmıştır. Camilerle ilişkili veya bir bütün halinde külliyeler teşkil eden medreseler arasında hiç şüphesiz en ünlüsü, I. Gıyâseddin Keyhusrev ve kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun tarafından yaptırılan, tıp medresesi ve şifâhâne olarak iki yapıdan müteşekkil külliyedir. 602 (1205-1206) tarihli olan yapılar tipik açık avlulu ve dört eyvanlı medrese planına sahiptir. Şifâhâne tarafında kümbet de yer almaktadır. Genel olarak klasik Anadolu Selçuklu medrese planına bağlı olan Kayseri’nin Selçuklu medreseleri arasında önemli eserler mevcuttur. Bunların içinde, Yağıbasan’ın torunu Adsız Elti Hatun’un yaptırdığı 609 (1212) tarihli, Kayseri’nin yegâne iki katlı medresesi olan tek eyvanlı Kölük Medresesi, XIII. yüzyıl başlarına tarihlenen Avgunu Medresesi, II. Gıyâseddin Kılıcarslan’ın oğlu Melik Sultan’ın emriyle Ebû Bekir oğlu Hasan’ın inşa ettirdiği Hoca Hasan Medresesi, Vezir Sirâceddin Bedr’in eseri olan 635 (1238) tarihli Sirâceddin Medresesi, 666 (1267-68) tarihli Vezir Sâhib Ata’nın Sâhibiye Medresesi, Alâeddin Keykubad’ın hanımı Huand Hatun’un külliyesi içinde yer alan muhteşem medresesi (1238’den sonra), Keykâvus devri eseri olan, XIII. yüzyıl ortalarına tarihlendirilen Hacı Kılıç Medresesi gibi yapılar yanında bugün tamamen yok olmuş Ziyâeddin Karaarslan’ın yaptırdığı Ziyâiye Medresesi, III. Gıyâseddin Keyhusrev’in veziri Muînüddin Süleyman Pervâne’nin inşa ettirdiği Pervâne Medresesi önemli yer tutmaktadır.

Eretna devri eseri olan Köşk Medrese, Kayseri’nin güneydoğusundaki Köşk dağı adı verilen tepenin üzerinde yer almaktadır. Emîr Eretna’nın, hanımı Melike Sûlî Paşa adına inşa ettirdiği 740 (1339) tarihli kare planlı bina sûfîler için bir hankah olarak yaptırılmış ve daha sonra medrese olarak kullanılmıştır. Binanın içinde kalan türbede Emîr Alâeddin Eretna yatmaktadır. Dulkadıroğlu devri eseri olan Hatuniye Medresesi 835 (1431-32) tarihli olup el-Melikü’n-Nâsır Muhammed tarafından inşa ettirilmiştir.

Kayseri’de önemli mezar anıtlarına rastlanmaktadır. 537 (1142) tarihli kare planlı bir yapı olan Dânişmend Melik Gazi Kümbeti, XIII. yüzyıl eseri olan, Şah Cihan Hatun’a ait onikigen planlı Döner Kümbet, Lala Muslihuddin

için yaptırılan sekizgen planlı, 590 (1194) tarihli Lala Kümbeti, külliyesi içinde yer alan 602 (1205-1206) tarihli, sekizgen planlı Gevher Nesibe Kümbeti, 607 (1210) tarihli Alaca Kümbet, 647 (1249) tarihli Mahperi Hatun'a ait Huand Hatun Kümbeti (1238'den sonra), XIII. yüzyıl eseri olan sekizgen planlı Hasbek Kümbeti ile birlikte XIV. yüzyıla ait Eretna oğlu Ali Câfer'e ait sekizgen kümbet gibi mühim eserlerin yanı sıra Kutluğ Hatun Kümbeti, İzzeddin Emîr Sultan Kümbeti, Erdoğmuş Kümbeti, Emîr Şahab Kümbeti, Sırçalı Kümbet ve Ulu Hatun Şadgeldi Türbesi dikkat çeken diğer örneklerdir.

Şehirde bulunduğu bilinen Selçuklu Sarayı'ndan geriye hiçbir iz kalmazken şehir dışında olan 622 (1225) tarihli Keykubâdiye Sarayı'nın bazı izlerine rastlanmaktadır. Bedesteni 903 (1497) tarihli olan şehirde mevcut profan mimari eserleri arasında hanlar ve hamamlar önemli bir yer tutar. Hanlar ve kervansarayların hemen hepsi Osmanlı devri eseridir. Bu hanlar arasında Pîrî Mehmed Paşa Hanı şehrin ticarî hayatı için önemli yer tutuyordu. Mevcut hanlar içinde XVII-XVIII. yüzyıllara tarihlenen ve Damad İbrâhim Paşa'nın eseri olan Vezir Hanı ile Pamuk Han akla gelen diğer örneklerdir. Hamamlar arasında Gevher Nesibe Hatun'un yaptırdığı Sultan Hamamı, Huand Hamamı, Kölük Hamamı gibi yapılar aynı adları taşıyan külliyelere dahil eserlerdir. Bunların dışında, 752 (1351) tarihli Eretna oğlu Câfer Bey tarafından yaptırılan Câfer Bey Hamamı, 954 (1547) tarihli Hüseyin Bey Hamamı

ve İmâreti, 955 (1548) tarihli Kadı Bedreddin Mahmud'un eseri olan Kadı Hamamı, 957 (1550) tarihli Selâhaddin Hamamı önemli Osmanlı devri eserleri olarak dikkat çekmektedir.

Yirmi iki Selçuklu çeşmesinin tesbit edilebildiği Kayseri'de Osmanlı devri çeşmeleri yanında mevcut olduğu bilinen mevlevîhâneden hiçbir iz kalmamıştır. Evleri geç tarihli olan Kayseri'deki ev mimarisinin temel yapı malzemesi diğer mimari kolları gibi taştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334; Ahmed Nazif, Kayseri Tarihi: Mir'at-i Kayseriyye (s.nşr. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie: KayseriNiğde, Paris 1931, s. 1-100, lv. I-XXX; a.mlf., Kayseri Türk Anıtları (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1954; Kâzım Özdoğan, Kayseri Tarihi-Kültür ve Sanat Eserleri, Kayseri 1948; Ömer Yörükoğlu, Kayseri Çeşmeleri, Kayseri 1987; Mustafa Aksu, Kayseri'deki Tarihi Vakıf Eserler, Kayseri 1990; Kemal Göde, Tarih İçinde Kayseri, Kayseri 1991; Vacit İmamoğlu, Geleneksel Kayseri Evleri, Ankara 1992; a.mlf., Kayseri Bağ Evleri, İstanbul 2001; Halit Erkiletlioğlu, Kayseri Tarihi, Kayseri 1993; Ali Yeğen, Kayseri'de Tarihi Eserler, Kayseri 1993; İlhan Özkeçeci, Kayseri Cami Mimarisinde Minber Minareler, Kayseri 1993; a.mlf., Tarihi Kayseri Cami ve Mescidleri, Kayseri 1997; Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları, Kayseri 2000; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Zamanımıza Kadar Gelememiş Olan Bazı Mühim Tarihi Binalar", TTK Bildiriler, IX (1988), II, 717-728; Besim Darkot, "Kayseri", İA, VI, 488-491; R. Jennings, "Ḳayṣariyya", EI² (İng.), IV, 845.

A. Engin Beksaç

KAYSERÎ, Abdülmuhsin

(bk. MUHSİN-i KAYSERÎ).

KAYSERİ ETNOGRAFYA MÜZESİ

Huand Hatun Medresesi'nde hizmet veren müze.

1900'lerin başında Müze-i Hümâyun (İstanbul Arkeoloji Müzeleri) Müdürü Osman Hamdi Bey'in genelgesiyle Kayseri Lisesi'nde önceleri gazeteci Ahmed Nazif Bey'in, Cumhuriyet döneminin başlarında Nuh Mehmed Turan'ın sorumluluğunda toplanan tarihî eserler, 1930'da Huand Hatun Medresesi'ne nakledilerek halkın ziyaretine açıldı. 1969 yılına kadar Kayseri Müzesi Müdürlüğü adı altında hizmet veren müze o yıl iki kısma ayrıldı ve arkeolojik eserler Gültepe'de inşa edilen modern binaya taşınarak medresede yalnız etnografik eserler bırakıldı.

Bir süre kapalı kaldıktan sonra teşhir düzeni tamamlanarak 6 Mart 1983 tarihinde açılışı yapılan Kayseri Etnografya Müzesi'nde altı seksiyon bulunmakta ve sergileme ana eyvan ile yanlarındaki büyük odalarda ve revakların arkasında yer alan on altı odada yapılmaktadır. Girişin sağındaki ilk odada kronolojik sırayla Türk-İslâm dönemlerinin sikkeleri, revaka açılan küçük odalarda Kayseri çevresinden toplanmış çiniler, ateşli ve kesici silâhlar, ahşap malzemeler, bakır ev eşyaları ve el yazması kitaplar, türbeye geçişteki büyük mekânda Kayseri sivil mimari örneklerinden alınmış ahşap parçalar ve bitişiğindeki Ferruha Alaybeyoğlu adına düzenlenmiş odada onun bağışladığı çeşitli eserler, ana eyvan içerisinde bütün donanımıyla sergilenen Akkışla ilçesinden getirilmiş bir toprak ev (bk. ÇADIR), eyvanın sol yanındaki büyük kışlık dershanede Kayseri ve çevresinden derlenen halı-kilim örnekleri ve revaka açılan dört odada kadın ve erkek giysileri, takılarla süs eşyaları, el dokumaları ve işleme örnekleri teşhir edilmektedir. Sergilenen sikkeler hariç 1500 civarındaki eserin en çok ilgi çeken parçalarının başında, 1969 yılında Huand Hatun Hamamı kazı ve restorasyon çalışmaları sırasında bulunan Selçuklu duvar çinileri gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, The Museums of Turkey, Ankara 1983, s. 132; Naci Kum, “Kayseri Müzesi ve Taşıdığı Değer”, Erciyes: Kayseri Halkevi Dergisi, I/5, Kayseri 1938, s. 144-149; Hâlit Doral, “Kayseri Müzesi”, Bilgi, X/115, İstanbul 1956, s. 29; Hikmet Gürçay, “Kayseri Müzesi”, Önasya, V/53-54, Ankara 1970, s. 16-17; Hamdi Kodan, “Kayseri Müzeleri”, Kayseri Müzesi Yıllığı, sy. 1, Kayseri 1987, s. 11-12.

Candan Ülkü

KAYSERİ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KAYSÛNÎZÂDE

(قيسونى زاده)

Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kūsûnî el-Mısrî (ö. 976/1568)

Hekimbaşı.

Kahire'de Memlük sultanlarının sarayında hekimlik ve hekimbaşılık yapan tanınmış bir aileye mensuptur. Klasik kaynaklarda aile fertleri hakkında verilen bilgilerin yetersiz olması ve aralarında isim benzerlikleri bulunması çağdaş çalışmaların çoğunda hatalı bilgilerin yer almasına yol açmış, ancak Rudolf Sellheim'in yaptığı kapsamlı araştırma ve Rudolf Vesely'in buna katkı mahiyetindeki çalışması (bk. bibl.) sayesinde söz konusu aileyle ilgili tatminkâr bir mâlûmat ortaya konulabilmiştir.

Kūsûnî (القوسوني) nisbesi, Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) belirttiğine göre Kahire'deki Kūsûn Camii ile ilgili olup bazan sîn harfiyle Kaysûnî (Kīsûnî) şeklinde de söylenmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 222). Bu cami, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında emîr-i kebîr olan Türk asıllı Seyfeddin Kūsûn tarafından 730 (1330) yılında Bâbüzüveyle dışında yaptırılmıştır (Makrîzî, II, 307-308). Adı geçen hekim ailesi de bu caminin civarında ikamet ettiğinden Kūsûnî nisbesini almıştır. Dolayısıyla bu nisbenin, varlığı bilinmeyen Kahire yakınlarındaki Kūsûn adlı bir köyle (Atâî, s. 196) veya Kosova ile ilgisi bulunmamaktadır (Sellheim, I, 203). Bazı kaynaklarda sâd harfiyle Kaysûnî şeklinde de kaydedilen nisbenin (Gazzî, I, 95; Fihristü'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, VI, 27). Kāşûnî ve Karşûnî (Gazzî, I, 82; III, 37) şeklindeki yazılışları yanlıştır. Peçevî de Kaysûnîzâde Bedreddin'in nisbesini Kāyşûnî olarak kaydederken bu hekimbaşı ile birlikte Sigetvar'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesinde bulunan Selânikî ve ayrıca Atâî gibi müellifler babasıyla ilişkilendirerek nisbesini Kaysûnîzâde diye zikretmişlerdir. Selânikî'nin Târih'inin bir başka nüshasında bu isim İbn Kaysûn (ابن قيسون) şeklinde geçmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 24a).

Gerek Sehâvî'nin yaptığı açıklama gerekse diğer kaynaklardan nakledilen bilgiler, Kūsûnî ve Kaysûnî nisbelerinin iki ayrı yerle ilişkili ve bunlarla anılan iki ayrı kişinin söz konusu olduğu şeklindeki değerlendirmelerin (Bayat, s. 32-33) ihtiyatla karşılanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî'nin İstanbul'a yaptığı seyahat sırasında hekimbaşı Bedreddin el-Kaysûnî'nin kendisini birkaç defa ziyaret ettiğini belirtmesi (Ekrem Kâmil, I/2 [1937], s. 64, 65, 79), bir yerde de ayrı bir tarihte kendisini ziyaret edenler arasında Mısırlı âlim Muhammed b. Muhammed el-Kūsûnî'yi zikretmesi (a.g.e., I/2 [1937], s. 75), iki ayrı nisbe ve iki ayrı kişinin söz konusu olduğu hususunda yeterli delil sayılmamalıdır.

Her iki nisbenin birbirinin yerine kullanıldığı, diğer kaynaklardan nakledilen bilgilerden anlaşıldığı gibi söz konusu seyahatnâmenin aslı incelendiğinde Nehrevâlî'nin son şahıs için "Bedrü'l-mille ve'd-dîn" sıfatını kullandığı, Mısır'da ve İstanbul'da (el-ebvâbü's-sultâniyye) hekimbaşılık yaptığını söylediği ve onu da diğeri gibi övüp aralarında eski bir dostluk bulunduğuna işaret ettiği görülmektedir (el-Fevâʾidü's-seniyye, vr. 141b). Bu da Nehrevâlî'nin günlük şeklinde tuttuğu notlarla yazdığı seyahatnâmede aynı kişi için ayrı ayrı zamanlarda farklı ifadeler kullanmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Muḫtaṣarü't-Teẕkire'nin kapağında eserin Kaysûnîzâde'ye ait olduğu belirtilirken hemen altında, kendisinden sonra hekimbaşı olan Muhammed b. Garsüddin'e ait notta adı İbnü'l-Kūsûnî şeklinde yazılmıştır. Yâkūt el-Hamevî'nin, hakkında hiçbir bilgi vermeden Kaysûn adında bir yer zikretmesi de (Muʿcemü'l-büldân, IV, 479) bu konuda kesin bir delil olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca Kaysûnîzâde Bedreddin'in Hüdhüd lakabıyla tanındığına dair bilgi de (Bayat, s. 33-34) tartışma götürür. Zira bu konuda ilk kaynak sayılan Taşköprizâde, Bedreddin Hüdhüd hakkında bilgi verirken Kaysûnî nisbesinden ve hekimbaşılığından söz etmemekte, sadece İstanbul'da tabip olduğunu ve 950'den (1543) sonra vefat ettiğini belirtmektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 428).

Bedreddin Muhammed'in büyük dedesi Abdülvehhâb b. Sadaka el-Kūsûnî (ö. 835/1431) ailenin bilinen ilk ferdidir (Sehâvî, V, 100). Bunun oğlu Şemseddin Muhammed (a.g.e., VIII, 134), İbn İyâs'ın bildirdiğine göre Cemâziyelevvel 882'de (Ağustos 1477) İbnü'l-Afîf'in yerine hekimbaşı

olmuş ve 17 Rebîülevvel 917'de (14 Haziran 1511) vefat etmiştir (Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 134; IV, 218; ayrıca bk. Gazzî, I, 82; Ahmed Îsâ, s. 425, 476). Yine aynı tarihçinin bildirdiğine göre Memlük hükümdarının Şâban 902'de (Nisan 1497) bîmâristanı ziyareti sırasında babasıyla birlikte hil'at giydirdiği bu zatın tabip oğlu Şemseddin Muhammed, Rebîülâhir 922'de (Mayıs 1516) Kansu Gavri Ridâniye'ye giderken hekimbaşı olarak onun yanında bulunmuş, Osmanlı ordusuyla Halep'te yapılan savaşta esir düştükten sonra kurtulup Kahire'ye dönmüş (14 Zilhicce 922 / 8 Ocak 1517) ve Yavuz Sultan Selim Kahire'ye geldiğinde onun maiyetinde bulunmuştur (Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 358; V, 43, 135, 188). Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a götürdüğü Şemseddin Muhammed, bu hükümdarın ölümü üzerine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mısır'a gönderilen fermanla birlikte Yavuz'un vefatına dair bir rapor yollamış (a.g.e., V, 360), Anadolu'dan döndükten sonra 11 Safer 931'de (8 Aralık 1524) Reşîd'de vefat etmiştir (Gazzî, I, 95; Ahmed Îsâ, s. 424-425).

Bu zatın oğlu olan Kaysûnîzâde Bedreddin Muhammed hakkında en geniş mâlûmatı veren Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635) adını Mahmud şeklinde kaydetmiş, daha sonraki kaynakların bir kısmı da bu bilgiyi tekrarlamıştır (Sicill-i Osmânî, IV, 312, 721; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 413; Karabulut, s. 67). Hakkı Uzel ve ondan naklen Bedi N. Şehsuvaroğlu, Naîmâ'nın da bunun adını Mahmud olarak kaydettiğini belirtiyorsa da Naîmâ tarihinin matbu nüshasında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Her iki kaynağın verdiği ayrıntılı bilgilerin Atâî'nin kaydettiği mâlûmatla aynı olması, Uzel'in Atâî yerine yanlışlıkla Naîmâ'yı zikrettiğini ve Şehsüvaroğlu'nun da bunu tekrarladığını düşündürmektedir. Atâî ile aynı dönemde yaşayan Peçevî İbrâhim ise bu zatın adını Bedreddin Muhammed b. Muhammed olarak vermekte, Sellheim, Atâî'nin bu konuda yanılmasının Âşık Çelebi'nin eş-Şeḳāʾiḳu'n-Nuʿmâniyye zeyline dayanmasından ileri geldiğini belirtmektedir (Materialien, I, 205).

Atâî'nin bildirdiğine göre Yavuz Sultan Selim Mısır'ın fethinden dönerken İstanbul'a götürdüğü âlim ve sanatkârlar arasında, Kaysûnîzâde'nin daha önce Memlük sarayında reîsü'l-etıbbâ olan amcası Alâeddin ile tabîb-i hâs olan babası da bulunuyordu. İbn İyâs'ın verdiği bilgilerden (yk. bk.) babasının da başhekimlik yaptığı anlaşılmaktadır. O tarihte yaşı küçük olduğu için Kahire'de kalan Kaysûnîzâde büyüyünce ataları gibi tıp tahsil

etmiş ve Mısır Kadısı Mâlul Emîr Efendi 954 (1547) yılında Anadolu kazaskerliğine tayin edilince kendisini daha önce tedavi eden Kaysûnîzâde'yi de beraberinde götürmüştür. Kaysûnîzâde, bu sırada ağır bir hastalığa yakalanan Şehzade Bayezid'i tedavi ettiği için büyük bir üne kavuştu ve Bâbüssaâde ağalarından Câfer Ağa tarafından Hâmânoğlu adlı yahudi hekimin nikriz (kut) hastalığını bir türlü iyileştiremediği Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edildi. Padişahın Hâmânoğlu ile birlikte çalışmasını istemesine rağmen onun iyi ve güvenilir bir hekim olmadığını söyleyen Kaysûnîzâde padişahı tek başına tedavi etti; bunun üzerine ona ve evlâdına maaş bağlandı, kendilerine İstanbul ve Edirne'de evler verildi. Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ceznâî'nin eserine 958'de (1551) Edirne'de bir şerh yazmış olması (aş. bk.), ayrıca Edirne Beyazıt Dârüşşifâsı'na vakfedilen Edebü'ṭ-ṭabîb adlı eser üzerine kitabı okuduğuna dair 959 (1552) tarihli bir kayıt düşmüş olmasından (Bayat, s. 35) bu yıllarda Edirne'de olduğu anlaşılmaktadır.

970 (1562) yılı başlarında Mehmed Çelebi'nin ölümü üzerine hekimbaşı olan Kaysûnîzâde, Sigetvar seferinde Kanûnî'nin yanında bulunmuş ve padişahın ölümü üzerine cesedini tahnît etmiştir. Selânikî kendisi, Kaysûnîzâde, İmam Derviş Efendi ve rikâbdar ağalarla birlikte on iki kişinin padişahın naaşını yıkayıp kefenledikten sonra namazını kıldıklarını söyler. Atâî'nin yazdığına göre Yavuz Sultan Selim'in vefatında da hekimbaşı Sinan Çelebi, tabîb-i sultânîler Ahî Çelebi, Îsâ Çelebi ve Şah Muhammed Kazvînî gibi şahsiyetler hazır bulundukları halde ilmî ve ahlâkî meziyetleri sebebiyle bu hizmet Kaysûnîzâde'nin babasına tevdi edilmişti (Zeyl-i Şekāik, I, 197).

Peçevî, Kaysûnîzâde'nin padişah katında saygın bir yeri olduğunu, hatta yaşlılığında Bâb-ı Hümâyun'a geldiğinde vezîriâzamların bile yaya geçtikleri yerden binek üzerinde geçmesine izin verildiğini ve II. Selim'in tahta geçişinden (974/1566) iki yıl sonra vefat ettiğini belirtir. Atâî de 976 yılı Safer ayında (Ağustos 1568) ishalden öldüğünü söyler. Fakat Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut (Ayasofya, nr. 3728) Muḫtaṣarü't-Teẕkire adlı eserinin kapağında, kendisinden sonra hekimbaşı olan Mehmed b. Garsüddin'in 980'de (1572) yazdığı notta müellifin bu kitabı tamamladığı 977 (1569) yılında İstanbul'da vefat ettiği belirtilmiştir. Ayvansarâyî, Sütlüce'de Kaysûnîzâde Mescidi'nden söz ederken onun

mescid civarında medfun olduğunu belirtmekte, ancak Atâî'ye atıfta bulunduğu halde Mâlûlzâde Mehmed Efendi'nin Mısır kadılığından 978'de (1570) dönerken onu kendisiyle birlikte getirdiği ve 1020 (1611) yılında öldüğü, yerine de oğlu Mahmud'un geçtiği, Kaysûnî'nin "ladinci" anlamına geldiği gibi yanlışlarla dolu bir mâlûmat vermektedir (Hadîkatü'l-cevâmi', s. 306). Fındıklılı İsmet Efendi, Şeyh Mustafa Efendi'den söz ederken onun, Sütlüce'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın sertabibi Kaysûnîzâde Mehmed Efendi'nin eser-i hayrı

olan caminin imamı olduğunu belirtir (Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 496).

Eserleri. Kaysûnîzâde'nin şahsiyeti gibi eserleri hakkında da çeşitli bibliyografik eserler ve kataloglarda verilen bilgilerde hatalar mevcut olup Sellheim'in de ona nisbet ettiği eserler şunlardır: 1. Düstûrü'l-bîmâristânât. İlâç yapımıyla ilgili muhtasar bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2112). 2. Zâdü'l-mesîr fî ʿilâci'l-bevâsîr. Dört fasıl ve bir hâtimeden oluşan risâle, mukaddimede belirtildiği üzere Mısır'da Menûfiye bölgesi şer'î hâkiminin isteği üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2093). 3. Tuḥfetü'l-muḥib fî ṣınâʿati'ṭ-ṭıb. Tıpla ilgili genel bilgileri ihtiva eden eser beş bölüme (makale) ve bunların altında çeşitli bab ve fasıllara ayrılmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2007). 4. Muḫtaṣarü't-Teẕkire. İbnü's-Süveydî'nin (İbn Tarhan) et-Teẕkiretü'l-hâdiye adlı tıbba dair eserinin muhtasarıdır. Müellif mukaddimede dedesi Şemseddin Muhammed el-Kūsûnî'nin de aynı eseri farklı bir şekilde ihtisar ettiğini belirtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3728; Gotha, nr 2026). 5. Risâle fi'l-ḳūbâ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2112, vr. 82b-88b). 6. Şerḥu'l-Ceznâʾiyye. Eserin mukaddimesinde fakih ve edip olduğu belirtilen Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ceznâî'ye ait el-Münîr fî ṣınâʿati't-tevfîḳ ve't-tekṣîr adlı vefklere dair kitap üzerine 23 Zilhicce 958'de (22 Aralık 1551) Edirne'de yazılmış bir şerhtir. Müellifin adı mukaddimede Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kūsûnî şeklinde tam olarak verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 147). Sellheim ayrıca Maḳāle fi'l-ḥammâm, Maḳāle fî cevâzi istiʿmâli haceri'l-bâdezehr el-ḥayevânî ve el-Miṣbâḥ adlı eserlerini zikreder (bu eserlerine ve yukarıda adı geçen eserlere ait diğer nüshalar için bk. Sellheim, I, 210-213).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 479; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 307-308; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 100; VIII, 134; XI, 222; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 134, 358; IV, 218; V, 43, 135, 188, 360; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 428; Kutbüddin en-Nehrevâlî, el-Fevâʾidü's-seniyye fi'r-riḥleti'l-Medeniyye ve'r-Rûmiyye (Mecmûʿatü'l-fevâʾidi'l-müteferriḳa içinde), Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2440, vr. 107b-152b; Selânikî, Târih, s. 51; Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul, ts., I, 196-197; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 461-462; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 82, 95; III, 37; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 753, 850; II, 1509, 1782; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, II, 120-121; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', s. 306; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 496; Fihristü'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, VI, 27; Sicill-i Osmânî, IV, 107, 312, 721; Osmanlı Müellifleri, III, 239; Brockelmann, GAL, II, 594; Suppl., II, 666; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 94-95; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 231, 413; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 180-181, 341; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1976, I, 202-213; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 424-425, 439, 476; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 82; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 319 vd.; Ahmet Hulusi Köker, "Mısırlı Hekimbaşı Kaysunizade Mehmet Efendi'nin Hayatı", Hekimbaşı Kaysunizade Mehmed Efendi (1512-1569), Ankaralı Şair Hekim Nidai (1502-1570), Kayseri 1990, s. 1-7; Ali Rıza Karabulut, "Hekim Şaban Nidaî'nin Eserleri", a.e., s. 66-94; Ali Haydar Bayat, Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara 1999, s. 32-41; Ekrem Kâmil, "Gazzi-Mekki Seyahatnamesi", Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 3-89; Ruscuklu Hakkı Uzel, "Kanunî Süleyman Zamanında Bir Tıbbî Müşâvere", Türk Tıp Tarihi Arkivi, IV/14, İstanbul 1939, s. 103-105; R. Vesely, "Neues zur Familie al-Qūsūnī: Ein Beitrag zur Genealogie einer ägyptischen Ärzteund Gelehrtenfamilie", Oriens, XXXIII (1992), s. 437-444.

Ahmet Özel

KAYYIM

(القيّم)

Vakıf mütevellisi ve camilerde temizlik görevlisi anlamında terim.

Sözlükte “bir işi yerine getiren, üstlenen kimse” anlamına gelen kayyım kelimesi terim olarak “hâkim tarafından kısıtlı, gaip vb. kişiler adına hukukî tasarrufta bulunmak üzere tayin edilen kimse” şeklindeki geniş anlamı yanında “vakıf mütevellisi” ve “camilerin temizlik işlerini yapan görevli” anlamında da kullanılmıştır. Kelime Allah’ın isimlerinden olan “kayyûm” ile de karıştırılmıştır. İslâm hukukunda ehliyetsizlik veya eksik ehliyet sebebiyle kişinin kısıtlanması durumunda hukukî tasarrufları velî, vasî veya kayyım vasıtasıyla denetim altına alınır. Ayrıca vekil bırakmadan ortadan kaybolan ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin hukukî işleri yahut vasî bırakmadan ölenin vasiyetlerini yerine getirmek için hâkim kayyım tayin eder. İslâm hukuku kaynaklarında genel olarak mütevelli, kayyım, nâzır ve müşrif aynı anlamda geçmekle birlikte örfe göre bu kelimelere farklı mânalar da verilmiştir (İbn Nüceym, V, 328-329, 352-353, 386, 388, 407-409; İbn Âbidîn, VI, 564, 658-659, 683). Bu çerçevede ve özellikle mütevelli ile birlikte görev yaptığında kayyım, vakıf malında tasarruf yetkisi olmayıp mütevellinin emrinde sadece bu malları gözetmek ve korumakla yükümlü kimseyi, nâzır ise mütevellinin tasarruflarına nezaret eden, mütevellinin vakıf işlerinde görüş aldığı kimseyi ifade eder. Müşrifin bölge veya ülke örfüne göre hem kayyım hem nâzır karşılığında kullanıldığı görülür. Kayyım ayrıca mütevellinin iyi hal üzere olmaması, vakfı idareden âciz veya kısıtlılık altında bulunması yahut kayıp olması gibi sebeplerle vakıf işlerini yürütmek için hâkimin tayin ettiği kimseye de denir. Bu durumda “kāimmakām-ı mütevellî” ile eş anlamlıdır.

Cami ve mescid vakıflarının mütevellileri veya mütevellinin emrinde vakıf malını koruyan kişilerin kayyım diye anılması, zamanla cami ve imaretlerin bakım ve temizliğini üstlenen görevlilere de kayyım denilmesini açıklayıcı mahiyettedir. Camilerin temizlik işleri görevlisi mânasıyla kayyımlık, türbedarlık ve hizmetçilik gibi “cihât-ı bedeniyye” denilen, iş ve sanata

dayanıp ilim tahsiline gerek göstermeyen cihetlerdendir (bk. CİHET). Kayyımlık tevcihinde yeterlilik, vücutça sağlamlık ve bilirkişi raporu gerekliydi. Bu göreve ehil olmayanların tayin edilmesi uygun görülmediğinden herhangi bir yetersizliğin tesbiti durumunda görev başkasına verilirdi. Kayyımın vefatı halinde bu işi yerine getirmeye muktedir oğlu varsa yerine tayin edilirdi. Birden çok evlâdı olması durumunda ise büyük ve ehliyetli olanı tercih edilirdi. Çocukları arasında görevi yerine getirecek nitelikte biri bulunamazsa vazife başkasına verilirdi.

Vâkıfın vakfiyede takdir ettiği maaşın az olması veya fiyat artışlarından dolayı zamanla yetersiz duruma düşmesi halinde mahkeme kararıyla kayyımın maaşına zam yapılabilirdi. Yine kayyım, geçerli kanunî mazereti olduğunda seçeceği kişinin ehliyetli olması ve kadının da uygun görmesi şartlarıyla kendi adına yürütmek üzere görevini bir nâibe havale edebilirdi.

Osmanlılar'da önceleri cihet tevcihleri vakıf şartlarına göre yapılmakta, uygulama kazaskerler ve kadıların sorumluluğu altında bulunmaktaydı. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kurulduktan (1826) sonra bu konudaki uygulamalar çıkarılan çeşitli nizamnâmelerle düzenlendi. 1924 yılında Şer'iyye ve Evkāf Vekâleti kaldırılıp Diyanet İşleri Reisliği kurulunca kayyımlar da çıkarılan bütçe kanunlarında imam-hatip ve müezzinler gibi "hayrât-ı şerîfe hademesi"

unvanıyla zikredilmiştir. 1931'de bütün cami ve mescidlerin idaresiyle bunların görevlileri Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş ve bu uygulama 1950 yılına kadar devam etmiştir. 1950'de 5634 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilâtı kadroları yeniden belirlenirken imam-hatip ve müezzin-kayyım kadroları "hayrat hademesi" unvanıyla anılmış, 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un geçici 7. maddesiyle hayrat hademesi tabiri "cami görevlileri" şeklinde değiştirilmiştir. Aynı kanunun 18. maddesi gereğince hazırlanan 15 Eylül 1967 tarih ve 12700 sayılı yönetmeliğin 5. maddesinde müezzin-kayyımların görevleri arasında camilerin ibadete açık bulundurulmasının sağlanması, teberrükât eşyasının korunması ve temizliğin yapılması da sayılmıştır. Başkanlıkça tesbit edilecek camilere bir veya daha fazla kayyım kadrosu verilebileceği, kayyımı bulunan camilerde anılan görevleri müezzinlerin değil kayyımların

yapacağı belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Hukuk Lûgatı, Ankara 1991, s. 14; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râˀiḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 328-418; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, VI, 564, 633-634, 658-659, 683; X, 413; Ömer Hilmi, Ahkâmü’l-evkāf, Ankara, ts., s. 14, 105, 106; Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ve Harc Tarifesi, İstanbul 1332; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1940, s. 37, 297; a.mlf., Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, Ankara 1966, s. 31; Ahmet Uzunoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı, İstanbul 1978, s. 70, 152; Aydın Tuncay, Eski Vakıf Hükümlerimiz (Ömer Hilmi Efendi) ve Vakıflarla İlgili Bazı İnceleme ve Sorunlar, İstanbul 1984, s. 90, 239-242; Nihat Aktürk v.dğr., Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987), Ankara 1987, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 1996, s. 125, 268, 298, 299, 305, 311, 341, 342, 345, 352; Pakalın, II, 223; “Ḳayyım”, Mv.F, XXXIV, 143-144.

İsmail Özmel

KAYYÛM

(القيّوم)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak" anlamındaki kıyâm kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup "her şeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden" demektir. Kıyâm kökünün ifade ettiği mânaların ilki maddî ve yaratılmışlık unsurları taşıdığından Allah'a nisbet edilmemekte, diğerleri ise ulûhiyyet makamına yakışacak bir muhteva çerçevesinde kayyûm ismi içinde mütalaa edilmektedir. Aynı kökten türeyen kāim sıfatı iki yerde, makām ve kayyûm da üçer âyette Allah'a izâfe edilmiştir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre Âl-i İmrân sûresinde (3/18) Allah'ın birliğini vurgulayan âyetteki kāim kelimesi, "her fiil ve buyruğunda adaleti ayakta tutup hikmeti gerçekleştiren" mânasıyla (Mâtürîdî, vr. 73b; Şevkânî, I, 295) Allah'ı nitelemektedir. Ra'd sûresindeki âyette (13/33) yer alan ve "her canlının fiil ve davranışını sanki tepesinde duruyormuş gibi tesbit edip canlının varlığını sürdüren" anlamına gelen kāim de tevhid ilkesini pekiştirmektedir. "Rabbin huzuruna çıkmak, huzurunda durmak" mânasındaki makam kelimesi ise buna hazırlanmanın bilincini taşıyanlara dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanacağını ifade eden kompozisyonlar içinde geçmektedir (İbrâhîm 14/14; Tâhâ 20/111; er-Rahmân 55/46). Kayyûm ismi iki âyette (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2) "Allah kendisinden başka tanrı bulunmayan, hay ve kayyûm olandır" meâlindeki kelime-i tevhidin sonunda yer almış, bir âyette de kıyametin tasviri sırasında hay ismiyle birlikte lafza-i celâl yerine kullanılmıştır (Tâhâ 20/111).

Kayyûm, doksan dokuz isme yer veren Tirmizî ve İbn Mâce listesine alınmış (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82), ayrıca, "Kendisinden başka tanrı bulunmayan, hay ve kayyûm olan Allah'tan bağışlanmayı talep eder, O'na arz-ı halde bulunurum" diyen kimsenin savaştan kaçma derecesinde büyük günah işlemiş olsa bile affedileceğini bildiren hadiste kelime-i tevhid biçimindeki yaygın kullanılış şekliyle tekrar

edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 26; Tirmizî, “Daʿavât”, 17). Kelime şekli açısından zengin muhtevalı (mübalağalı) sıfat konumunda bulunan kayyûmun eş anlamlısı “kayyâm” da Hz. peygamber’in gece ibadeti sırasında Allah’a arzettiği uzunca bir münacaat metninde “kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi” mânasında yer almıştır (Müsned, I, 298, 308; Buhârî, “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 199; Tirmizî, “Daʿavât”, 29). Esasen Hz. Ömer dahil olmak üzere sahâbî ve tâbiîlerden bazı âlimlerin Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen kayyûm ismini kayyâm şeklinde okudukları nakledilmektedir (Şevkânî, I, 243, 282). Sözü edilen metin bazı rivayetlerde “gözetip koruyan” anlamındaki “kayyim” şeklinde de kaydedilmiştir (Müsned, I, 358; Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Tevḥîd”, 8, 35).

Kıyâm kökünden türeyip Kur’an âyetleri ve hadis metinlerinde Allah’a nisbet edilen kelimelerden sıfat sîgasında olmayan makam istisna edilirse geride kāim, kayyim, kayyâm ve kayyûm isimleri kalır. Kāim süreklilik arzetmeyen, kayyim ise sebat ve devam özelliği taşıyan sıfatlardır. Kayyâm ve kayyûm hem süreklilik hem de mübalağa ifade eder. Bu kavramların tamamını göz önünde bulunduran âlimlerin zât-ı ilâhiyye hakkında yaptıkları nitelemeleri üç noktada toplamak mümkündür: Allah bizâtihî kāim ve mevcut olup kimseye muhtaç değildir; bunun bir gereği olarak ezelî ve ebedîdir, her şeyin ibtidâen var olması ve mevcudiyetini sürdürmesi ancak O’nun yaratması, maddî ve mânevî ihtiyaçlarını giderip korumasıyla mümkündür. Hz. Peygamber’in gece ibadetinde yaptığı, “Allahım! Bütün övgüler sana hastır. Sen kâinatı ve orada bulunanları yaratan ve yaşatansın (kayyim). Her çeşit övgü sana lâyıktır. Sen göklerin, yerin ve orada bulunanların hükümranlığına mâliksin” anlamındaki niyazı da bu anlayışı destekler mahiyettedir.

Kayyûm ismini tasavvufî yaklaşımla yorumlayan Abdülkerîm el-Kuşeyrî’ye göre Allah’ın bütün nesne ve olayları yönetimi altında bulundurduğunun bilincini taşıyan kimse, sürekli tedbir alma endişesi ve başkasına boyun eğme zahmetinden kurtulup gönül rahatlığıyla yaşar, böyle bir kimse için dünya önemsenecek bir değer taşımaz (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 76).

“Bizâtihî mevcut, ezelî ve ebedî” şeklindeki mânasıyla kayyûm ismi evvel,

âhir ve bâkī isimleriyle muhteva beraberliği içinde olur. “Kâinatı yaratan ve yöneten” anlamı çerçevesinde ise kevnî isimlerle açıklayıcı ve tamamlayıcı münasebetine girer. Kayyûm “bizâtihî var olma” mânasıyla sübûtî, her şeyden müstağni oluş yönüyle selbî, kâinatı yaratıp yaşatması açısından ise fiilî sıfatlar grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvm” md.; Müsned, I, 298, 308, 358; Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Tevḥîd”, 8, 24, 35; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 199; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 26; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 17, 29, 82; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), III, 4-5; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 61b, 73b;

Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 105-108; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 80-81; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 55; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 239; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 160a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 76; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 143; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, VII, 222; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 307-310; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1349, I, 243, 282, 295.

Bekir Topaloğlu

KAYYÛM NÂSIRÎ

(1825-1902)

Tatar Türkleri'nden yazar, muallim ve dil âlimi.

15 Şubat 1825'te Kazan civarındaki Yukarı Şırdan köyünde doğdu. Asıl adı Abdülkayyûm'dur. Dedeleri ve babası bölgenin tanınmış âlimlerindendi. Babası Abdünnâsır Molla, Nâsırî'ye temel dinî bilgileri öğrettikten sonra onu Kazan'a götürerek Akmescid (Beşinci Mahalle) Medresesi'ne verdi. Burada 1855 yılına kadar dinî eğitim gördü; Arapça, Farsça ve Rusça öğrendi. Rus çocuklarının okuduğu ibtidâî dinî okulda ve bu okulun devamı olan İlâhiyat Akademisi'nde Tatarca öğretmenliği yaptı. 1871 yılında işten uzaklaştırılınca medreselerde okuyan Tatar çocuklarına Rusça kursları düzenledi. 1873'te müslüman mektepleri müfettişi Radloff'un yardımıyla Muallim Mektebi'nde Tatarca dersler vermeye başladı. Fakat Radloff'la araları açılınca görevinden istifa etti. 1879 yılına kadar bazı Rus okullarında da öğretmenlik yaptıktan sonra görevini bıraktı. Geçimini tercümanlık, kitaplarının geliri ve Rusça bilmeyen Tatarlar'ın resmî dairelerdeki işleri için yazdığı dilekçelerle sağlamaya çalıştı.

1860'lı yıllardan itibaren yayıncılık işine girişen Nâsırî risâlelerinin büyük bir kısmını çeşitli kitaplardan toplayarak kaleme almıştır. Nâsırî'nin en önemli yönlerinden biri dil konusundaki görüş ve faaliyetleridir. Eskiden beri İdil-Ural bölgesinde süregelen Osmanlı ve Çağatay Türkçesi karışımı bir Tatar Türkçesi yerine müstakil, saf Tatarca'yı ön plana çıkarmaya çalıştı, ancak bu hususta yalnız kaldı. Tatar Türkçesi'nin Çağatayca'nın bir kolu olduğunu, kendine has kaide ve usullerinin bulunduğunu savunarak saf Tatarca ile yazı yazmaya gayret etti.

1871'de İdil-Ural bölgesinde ilk defa takvim (salnâme) geleneğini başlatan Nâsırî bunu 1897 yılına kadar sürdürdü. Nâsırî, çıkardığı takvimlerde genel takvim bilgilerinden başka tarih, coğrafya, halk edebiyatı gibi konularda da makaleler yazdı. Ayrıca Türk-Tatar toplumu arasında ilk defa matematik, geometri, coğrafya, anatomi ve sağlık bilgisi ders kitapları kaleme aldı ve

bu ilim dallarında yeni Tatarca terimler geliştirmeye çalıştı. Makaleleri Rus coğrafya cemiyeti mecmuasında yayımlandığı gibi 2 Kasım 1885 tarihinde Kazan Üniversitesi Arkeoloji-Tarih ve Etnografya Cemiyeti'ne aslî üye seçildi.

Tatar yenilikçilik (Cedîdcilik) düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Kayyûm Nâsırî Tatarlar'ın cahilliğinden ve eğitime önem vermemelerinden şikâyet ediyordu. Özellikle yazdığı ders kitapları, tâlim ve terbiye konusundaki görüşleriyle döneminde Gaspıralı İsmâil ile başlayan eğitimde yenileşme (usûl-i cedîd) hareketinin öncülerinden sayılıyordu.

Nâsırî Şark edebiyatına hayrandı. Osmanlıca, Farsça ve Arapça'dan edebiyata dair çok sayıda metni Tatarca'ya tercüme etti. Kābusnâme, Kırk Vezir, Kırk Bakça ve Fevâkihü'l-cülesâ adlı eserlerinde bu hikâyelere yer verdi. Coğrafyayla ilgili eserlerini hazırlarken Kâtib Çelebi ve Ahmed Hamdi'nin kitaplarından faydalandı. Özellikle Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı onun üzerinde büyük etki bıraktı.

Dil ve edebiyat meselelerine dair çalışmalara da ağırlık veren Nâsırî, Tatarca'nın imlâ kaideleriyle sarf ve nahvini (Kavâid-i Kitâbet, Enmûzec), sözlüğünü (Lehçe-i Tatarî, I-II, Kazan 1895) hazırladı. Özellikle yaz aylarında Tataristan'ın çeşitli bölgelerine seyahatler yaparak Tatar folklorunun örneklerini topladı ve bunları neşretti.

Görüşlerinden dolayı mutaassıp kişilerce aşağılanan, hatta tehdit edilen Nâsırî gösterişten uzak bir şekilde yalnız yaşadı. Diğer aydın kesimle doğrudan ilişki kurmadı. Gaspıralı İsmâil'den de Ruslar'la olan ilişkileri sebebiyle uzak durdu. Nâsırî'nin Rusya hükümetiyle diyalogu hiçbir zaman iyi olmadı. 1886'da neşredilen çarın fermanına göre kadılık ve imamlık yapacak kişilerin 1891 yılından itibaren Rusça imtihan vermeleri şart koşulmuştu. Nâsırî bu fermanı Tatarca olarak yayımladı. Bunun üzerine halk fermana tepki gösterdi. Tatarlar'ın yoğun biçimde yaşadığı İdil-Ural bölgesinde çeşitli karışıklıklar çıkınca Nâsırî'nin tercümesi toplatıldı. Nâsırî, Tatar halkının Rusça öğrenmesi taraftarı olmakla birlikte bu işin zorla ve misyoner Rus papazları vasıtasıyla yapılmasına karşıydı. Bu sebeple Rusça öğrenmek isteyenler için çeşitli gramer kitapları ve sözlükler hazırladı.

Nâsırî 2 Ekim 1902’de vefat etti. Cenazesi çok az sayıda öğrencinin katılımıyla Kazan Mezarlığı’na defnedildi. Ölümüne bir yıl kala yakın dostu Bedîî Müezzin’e 3000 sum (ruble) parası olduğunu, bu parayla köyünde bir mescid inşa ettirmek istediğini bildirdi ve Bedîî Müezzin’i bu işle görevlendirdi. Mescid ancak Nâsırî’nin vefatından sonra tamamlanabildi. Muarızlarınca dinsizlikle suçlanmasına rağmen kendi anlayışına göre dindar, ayrıca taassup derecesinde milliyetçi idi. Onun etkisinde kalan Rus şarkiyatçılarının en ünlüsü Gülnâr Hanım olarak bilinen Olga de Lebedef’tir. Kazan Üniversitesi’nde okurken Nâsırî’den Türkçe-Tatarca dersleri alan Gülnâr Hanım onun dil, edebiyat, folklor ve arkeoloji alanındaki bilgilerinden geniş ölçüde istifade etti. Joseph M. E. Gottwald ve Maslovsky gibi Rus şarkiyatçıları da kendisinden Tatarca dersleri aldılar. Nâsırî’nin ayrıca İstanbul’daki aydın kesim tarafından tanındığı, bunlar arasında Ahmed Mithad Efendi ve Cemâleddîn-i Efgānî’nin de bulunduğu, İdil-Ural bölgesine bir seyahat yapan İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey’in onu Kazan’da ziyaret ederek görüştüğü ve ölümü dolayısıyla İkdam’da bir yazı yayımladığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. Mecma‘u’l-ahbâr (Kazan 1895). Hz. Peygamber’in hayatı ve faaliyetlerini konu alır. 2. Nahiv Kitabı (Kazan 1860). Tatarca öğrenen Ruslar ve Rusça öğrenen Tatarlar için hazırlanmış olup Rusça olarak da basılmıştır. 3. Numûne ya ki Enmûzec (Kazan 1891). Rus dilinin okuma, sarf ve nahiv kaidelerini içerir. 4. Kavâid-i Kitâbet (Kazan 1892). Küçük bir gramer niteliğinde olmakla birlikte önemli eserleri arasında yer alır; fiil teşkillerinden, masdar ve edatlardan bahseder. 5. Enmûzec (Kazan 1895). Tatarca dil bilgisi kitabı olup daha çok fonetik özellikler üzerinde durulmuştur. 6. Fevâkihü’l-cülesâ (Kazan 1884). Çeşitli şiir, hikâye, masal, bilmece vb. folklorik malzemeyi ihtiva eden eserde ayrıca Arapça’dan çok sayıda hikâye tercümesi de bulunmaktadır. Eser bir nevi ansiklopedi mahiyetindedir.

Bunların dışında Coğrafya-yı Kebîr (Kazan 1894), Coğrafya-yı Kebîr (I-II, Kazan 1898-1899) ve Istılâhât-ı Coğrafya (Kazan 1900) Nâsırî’nin önemli eserleri arasında yer alır. Sözlük çalışmalarını ise Tatarca-Rusça Lugat (Kazan 1878), Lugat-ı Rus (Kazan 1892), Lehçe-i Tatari I (Kazan 1895) teşkil eder. Eğitimle ilgili olarak Akāid Risâlesi (Kazan 1867), Ahlâk

Risâlesi (Kazan 1884), Ahlâk Risâlesi-Kebîr (Kazan 1890), Terbiye Kitabı (Kazan 1891) ve Otuz Vaaz (Kazan 1897) adlı eserleri bulunmaktadır. Bir kısmı ders kitabı mahiyetinde tarih, halk sağlığı, şifalı bitkiler, marangozluk vb. konuları işleyen diğer eserleri arasında Boş Vakit (Kazan 1860), Şecere-i Mübârek-i Peygamber (Kazan 1860), Hesaplık (Kazan 1873), Menâfi-i A'zâ ve Kānûn-ı Sıhhat (Kazan 1873), Tevârîh-i Enbiyâ (Kazan 1884), Zübdetün min tevârîhi Rus (Kazan 1890), İlm-i Zirâat (Kazan 1892), Havâss-ı Nebatât (Kazan 1893), İlm-i Hendese (Kazan 1895), Icek (Kazan 1895), Kavâid-i Lisân-ı Arab (Kazan 1896), Sanâyi-i Ulfaniye (Kazan 1900) sayılabilir. Edebî türden kitapların başta geldiği tercümeleri Kırk Vezir (Kazan 1868), Kırk Bakça (Kazan 1880), Ebû Ali Sina Hikâyesi (Kazan 1881, 1975), Kābusnâme (Kazan 1884, 1898, Rusça trc. O. Lebedava, Kazan 1886) ve Cevâhirü'l-hikâyât'tır (Kazan 1886). Hayatta iken bastıramadığı Kazan Tatarları'nın etnografyasına ait Rusça makaleleri ve çeşitli hâtıraları Ali Rahim tarafından yayımlanmış (Kayyum Nâsırî'nin Munarça Basılmagan Eserleri, Kazan 1926), çeşitli eserlerinden yapılan seçmeler de basılmıştır (Saylanma Eserler, Kazan 1956). Nâsırî'nin ayrıca Kazan Tatarları'nın etnografyası, mitolojisi ve halk edebiyatıyla ilgili henüz yayımlanmamış yedi Rusça makalesi bulunmaktadır.

Yazarın 3000 yılına kadar olan hicrî tarihleri milâdîye çevirme ve Rusya'da güneşin doğuşuyla ilgili çalışmalarının olduğu (Rusya'nın özellikle kuzey bölgelerinde yaşayan müslümanların bazı vakit namazlarını kılmamaları sebebiyle böyle bir eser hazırlama ihtiyacını duymuştur) Kābusnâme'nin arka kapağında belirtilmektedir. Miftâhu'l-Kur'ân adıyla hazırladığı hacimli bir Kur'an indeksi ölümünden sonra kaybolmuştur. Yayımlanmamış Tevârîh-i Bulgariye, Destân-ı Cengiz Han ve Aksak Timur, Tatar Destanları gibi eserlerinin yanı sıra Pugaçev isyanlarını anlatan bir kitabı da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemaleddin Validov, Oçerk İstorii Obrazovannosti i Literaturı Tatar, Oxford 1986, s. 68-70, 201-203; Zeki Velidi, "Mercani'nin Bir Eseri Toğrusunda

Kayyum Nasıri", Mercani, Kazan 1915, s. 582-589; Kayyum Nasıri Mecmuası, Kazan 1922; Abdullah Battal, Kazan Türkleri, İstanbul 1925, s. 184-190; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 43-48; Kayum Nasıri (1825-1945) Materialı Nauçnıh Sessiy, Posvyaşçennıh 120-Letiyu so Dnya Pojdeniya, Kazan 1948; Muhammed Gaynullin, Kayyum Nasiri (Saylanma Eserler), Kazan 1956; a.mlf., Tatar Edebiyatı XIX Yöz, Kazan 1957, s. 127-241; Tataristan ASSR Tarihi, Kazan 1970, s. 236-238; Vıdayuşçiysya Prosvetitel-Demokrat Kayum Nasıri, Kazan 1976; Ahmet Temir, "Kuzey Türk Edebiyatı (Tatar-Başkurt)", TDEK, s. 514; a.mlf., Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri, Ankara 1991, s. 26, 29-32; a.mlf., "Abdülkayyum Nasıri'nin Hayatından Yapraklar", Kazan, sy. 9, Eylül-Kasım 1972, s. 18-23; Tamurbek Devletşin, Sovyet Tataristan'ı (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 52-55; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985, s. 12-13, 32, 164-165; Rızaeddin bin Fahreddin, "Abdülkayyum Nasıri", Şura, sy. 21, Orenburg 1912, s. 641-645; Nureddin İşayef, "Abdülkayyum Nasıri Hakkında Hatıralar I", a.e., sy. 22 (1912), s. 694; Hadi Tahiri - Muhammed Kemal, "Abdülkayyum Nasıri Hakkında Hatıralar II-III", a.e., sy. 23 (1912), s. 719-720; F. H., "Abdülkayyum Nasıri İle Musahabe", a.e., sy. 24 (1912), s. 745-748; Alimcan İbrahimov, "Kayum Nasıyrının Vafatına Egerme El Tula", Tatarıstan, sy. 113 (19 Mayıs 1922); Saadet Çağatay, "Abdülkayyum Nasıri", DTCFD, X/3-4 (1952), s. 147-160; E. Lazzerini, "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from within", Cahiers du monde russe et soviétique, XVI/2, Paris 1975, s. 245-277; C. Lemercier-Quelquejay, "Abdul Kayum Al-Nasyri: A Tatar Reformer of the 19th Century", CAS, sy. 4 (1983), s. 109-132; Abdürreşid İbrahim, "Tam Kırk Sene", Yeni Yapon Muhbiri, sy. 20, Tokyo 1933, s. 15-16; BSE, XVII, 312; Ömer Faruk Akün, "Gülnar Hanım", DİA, XIV, 244, 247.

İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş

KAZÂ

(القضاء)

İlâhî takdirin zamanı gelince gerçekleştirilmesi anlamında bir terim

(bk. KADER).

KAZÂ

(القضاء)

Vakti içinde yerine getirilmeyen bir ibadetin, daha sonra ifa edilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi sona erdirmek” mânasına ve bunun açılımı mahiyetinde “hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borcu ödemek, bildirmek, tamamlamak, ilişiği kesmek, öldürmek” gibi anlamlara gelen kazâ kelimesi, fıkıh terimi olarak yargılama hukukunda bütünüyle yargı erkini ve yargı kararını, borçlar hukukunda bir borcun yerine getirilmesini, ibadetler alanında vakit içinde ifa edilmesi gereken ibadetlerin vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesini ifade eder. Kelimenin birinci terim anlamı hüküm ve türevleriyle kısmen kesişirken son iki anlamı “dinî veya hukukî bir yükümlülüğün yerine getirilmesi” mânasında buluştuğu için eda ve ifa terimleriyle belli bir anlam birliği taşır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kazâ kelimesi ve türevleri elliyi aşkın âyette sözlükteki geniş anlam yelpazesine paralel bir zenginlikte kullanılır. Kelimenin ilâhî iradeye veya beşerin fiiline atıf yaparak ve birbiriyle anlam iç içeliği de olacak şekilde hüküm vermek (Yûnus 10/93; Meryem 19/35; en-Neml 27/78; el-Ahzâb 33/36; ez-Zümer 39/42), emretmek (el-İsrâ 17/4, 23), karar vermek ve kararlaştırmak (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-En‘âm 6/2), öldürmek (el-Kasas 28/15), işi bitirmek (el-En‘âm 6/8; ez-Zuhruf 43/77), tamamlamak (el-Kasas 28/28, 29), yerine getirmek (el-Hac 22/29; el-Ahzâb 33/23), ilişiği kesmek (el-Ahzâb 33/37) mânalarında, ayrıca edâ ile eş anlamlı olarak ibadetlerin ifası mânasında (el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/103; el-Cum’a 62/10) kullanıldığı görülür. Hz. Peygamber’in hadislerinde de kazâ kelimesi ve çeşitli kipleri aynı şekilde zengin bir kullanıma sahip olup ibadetlerin yerine getirilmesi, borçların ödenmesi ve yargılama anlamlarında sıkça kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳży” md.). Kelimenin gerek sözlük mânasının gerekse Kur’an ve hadislerdeki kullanımının daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak terim anlamına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

“Yargılama hukuku ve yargı kararı” anlamıyla kazâ fıkıhta ayrı bir ilim dalı teşkil etmiş ve bu alanda zengin bir literatür doğmuştur (bk. KAZÂ [adlî]; EDEBÜ’l-KĀDÎ). “Borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesi” mânasıyla kazâ borçlar hukuku terimi ise de bu mânayı ifadede edâ ve ifa daha çok yaygınlık kazanmıştır (bk. EDÂ; ÎFÂ). İbadetler alanında edâ bir ibadetin gerektiği şekilde ve zamanında yerine getirilmesini, bunun karşıtı olan kazâ ise vakti içinde yerine getirilmeyen ibadetin vakti dışında ve gerektiği şekilde yerine getirilmesini ifade eder. Bunun için de ibadetlerin kazâsı konusu şer‘î hükümle bağlantısı ve emrin yerine getirilmiş olup olmaması açısından fıkıh usulünde,

mükellefin vaktinde yerine getiremediği ibadet borcunu ne zaman ve ne şekilde yerine getireceğine çözüm üretmek amacıyla da fürû-i fıkıhta ele alınmıştır.

Fıkıh Usulünde. Edâ ve kazâ kavramları, “vücûbun sâkıt olması ve dinî-hukukî bir borcun hak sahibine teslimi” anlamında buluşması sebebiyle birbirinin yerine mecazen de kullanılmakla birlikte esasen usulde farklı iki kategori oluşturur. Fıkıh usulünde “ibadetlerin yerine getirilmesi” mânasıyla kazâ, mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında şer‘î hüküm bahsinde incelenir. Kazâ, vaktin şer‘î hükmün sebebi olması bakımından vaz‘î hükmü ilgilendirir ve bu açıdan edâ-kazâ şeklinde ikili ayırım yapılır. Konu vâcip ve vâcibin yerine getirilmesi yönünden ise teklifî hükümle ilgili olup bu açıdan edâ iade ve kazâ şeklinde üçlü bir ayırımdan söz edilir. Dinî ve hukukî bir yükümlülüğün yerine getirilmesi konusu, dille ilgili usul kuralları ve lafzın şer‘î hükme delâleti bahsinin alt bölümünü teşkil eden emir bahsinin merkezinde yer aldığından edâ ve kazâ konusu, fukaha (Hanefî) metoduyla telif edilen usul kitaplarında hukukî borçların yerine getirilmesini de kapsayan bir genişlikte emir bahsinde ele alınmış, kazânın emrin yerine getirilmesiyle ve emredilen şeyle ilgisi tartışılmıştır.

Usulcüler, belirli bir vakit içinde yerine getirilmesi gereken bir ibadetin ister kasten isterse unutarak olsun vakti çıktıktan sonra ifa edilmesinin gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılacağı hususunda görüş birliği içindedir. Buna karşılık hasta ve yolcu durumundaki kişilerin oruç tutmama ruhsatını

kullanmalarında olduğu gibi emredilen ibadetin vakti içinde yerine getirilmesi mükellefin gücü dahilinde olduğu halde edâ edilmemesine dinen ruhsat verilmesi veya hayız gören bir kadının ramazan orucunu tutmaması örneğinde görüldüğü gibi ibadetin belirlenen vakit içinde ifa edilmesini engelleyen şer'î bir yasağın bulunması ya da baygın kişinin namaz vaktini geçirmesinde olduğu gibi akılla kavranabilecek bir engel sebebiyle vücûbun sebebi gerçekleştiği halde edânın geciktirilmesi hallerinde yapılan ifaya ne ad verileceği konusu ise tartışmalıdır. Azınlıkta kalan bir grup, söz konusu durumlarda mükelleften edânın vücûbunun sâkıt olmasını dikkate alarak bu durumun mecazen kazâ şeklinde isimlendirilmesi gerektiğini ifade ederken Hanefî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu bunun gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılması gerektiği görüşündedir. Çünkü bir ibadetin vakti içinde ifasına edâ, birinci ifadaki eksiklik sebebiyle vakti içinde yapılan ikinci ve tam ifaya iade adı verildiğinden kazâ ile edâ ve iade arasında ayırıcı ölçüt vakit olmaktadır.

Şâfiî usul âlimleri kazâyı, "ister dar zamanlı isterse geniş zamanlı olsun ibadetin belirlenmiş olan vaktinin dışında edâ edilmesi" şeklinde tanımlarken Hanefî usulcüleri, "emir sebebiyle sabit olan vâcibin mislinin vakit çıktıktan sonra teslimi" ya da "vâcibin mislinin dinen belirlenen vaktinin dışında teslimi" şeklinde tanımlarlar. Bu tanıma göre vâcip kategorisinin dışında kalan mendup ve nâfileler için kazâ gerekli değildir. Diğer taraftan Hanefî usulcüleri edâyı kâmil, kāsır ve kazâya benzeyen edâ şeklinde üçe ayırmalarıyla da bağlantılı biçimde kazâyı "mâkul misliyle", "mâkul olmayan misliyle" ve "edâya benzer" olmak üzere üçe ayırırlar. Burada mâkul nitelendirmesi "akılla bulunabilir ve kavranabilir" anlamındadır. Vaktinde edâ edilmeyen farz namazın ya da orucun sonradan aynen yani namaz kılarak ve oruç tutarak kazâ edilmesi birinci, yaşlı bir kişinin ramazan orucunu tutmaya gücünün yetmemesi sebebiyle fidye vermesi ikinci, bayram namazına imam rükûda iken yetişen kimsenin rükûunu kaçırmamak için tekbirleri rükûda alması da üçüncü tür kazâya örnek teşkil eder. Hanefîler, kazâyı ibadetlerin yanı sıra muâmelât alanındaki borç ve görevlerin yerine getirilmesini de içine alacak bir kapsamla ele aldıklarından bu ayırımı muâmelâta da uygular ve gasbedilen ya da telef edilen malın misliyle ya da kıymetiyle tazmin edilmesini mâkul misliyle kazânın örneği olarak zikrederler. Ancak bunlardan misliyle tazmin mâkul misliyle kazânın kâmil olanını, kıymetiyle tazmin ise kāsır olanını

teşkil eder. Böyle olduğu için de kâmil kazâ imkânı varken kāsır kazâya gidilmez. Menfaatlerin malla tazmin edilmemesi ilkesi de arada şekil ve mâna yönüyle mümâselet bulunmadığı gerekçesiyle bu zeminde ele alınır (Serahsî, I, 56-57). Hatâen işlenen cinayetlerde can veya organ kısası yerine diyet ödenmesi mâkul olmayan misliyle kazânın, nikâhta gayri muayyen bir kıyemî malın mehir tayin edilip sonra ondan vasat cinsinin kıymetinin ödenmesi edâya benzeyen kazânın örneğidir.

İslâm hukukçuları, vakti içinde yerine getirilmeyen vâcip bir ibadetin kazâsının edâyı vâcip kılan ilk emirle mi gerekli olduğu yoksa bu konuda yeni bir emrin mi bulunması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Hanefîler'in dışında kalan ve aralarında Şâfiî ile Mu'tezilî âlimlerin de bulunduğu çoğunluk, şâriin hitabını mükellefe yöneltirken emredilen fiilin bu konudaki bir maslahat sebebiyle belirli bir vakit içinde yerine getirilmesini talep etmesi suretiyle vakti bir alâmet olarak belirlediğini ve bundan dolayı vakit çıktıktan sonra emredilen şeyin yapılmasının bu maslahata aykırı olabileceğini ifade eder. Nitekim Gazzâlî, namazın kılınmasıyla ilgili mutlak emrin namaz vakti çıktıktan sonra kazâ edilmesi gerektiği anlamına gelmeyeceğini ifade ederek vakti çıktıktan sonra kılınan bir namazın vakit içinde edâ edilen namazın aynısı olmayacağını ve kazâyı gerekli kılan yeni bir emrin gelmesi gerektiğini söyler (el-Menḫûl, s. 120). Iraklı Hanefî fakihleri de ibadetin edâsının emir sebebiyle vâcip kılındığını, ibadetlerin bilinebilmesi konusunda aklın herhangi bir dahlinin söz konusu olmadığını, emri ihtiva eden nas belirli bir vakitle kayıtlı ise ibadetin bu vakit içinde yerine getirilmesi gerektiğini belirterek kazânın edâyı vâcip kılan emrin dışında başka bir delille gerekli olacağı görüşündedir. Hanefî hukukçuların çoğunluğu ise edâyı vâcip kılan sebebin ortadan kalkması durumunda mâkul olmayan misliyle kazâ için yeni bir sebebi gerekli görürken mâkul misliyle kazânın edâyı gerekli kılan delille gerektiğini savunur. Vaktinde kılınmayan namazın, tutulmayan orucun vakti dışında yerine getirilmesi mâkul misliyle kazâ olduğundan yeni bir delil gerekmez ve edâdan önce vaktin çıkması vâcibin edâsını düşürmez. Asıl amaç vaktin kendisi olmayıp ibadetten maksat Allah'a yakınlık ve O'nu tâzimdir. Bu da vaktin geçmesiyle ortadan kalkmaz. Hanefîler, ayrıca mükellef ibadeti belirlenen vakitte yerine getirdiğinde kendisinden talep edilen şeyi edâ etmiş olacağını, vakit çıktığı takdirde vâcibin zimmette borç olarak kalacağını ve kazâ edilmesi suretiyle zimmetten düşmesi gerektiği

görüşündedir. Bazı Şâfiî ve Hanbelî hukukçular da aynı görüştedir. Bu görüş ayrılığı edânın mâkul misliyle kazâsı durumunda (vaktinde kılınan namazla vaktinden sonra kılınan namaz arasındaki benzerlik gibi) söz konusudur. Mâkul olmayan misliyle kazâ durumunda ise kazânın gerekliliği için yeni bir nassa ihtiyaç

olduğu hususunda görüş birliği vardır (Abdülazîz el-Buhârî, I, 139). Diğer taraftan kazânın edâyı gerektiren ilk emirle gerekli olduğunu söyleyenler, hasta ve yolcu durumundaki kimselerin tutamadıkları orucun kazâsının âyetle (el-Bakara 2/184), namazın kazâsının ise Hz. Peygamber'in "Kim unutarak ya da uyuyakalarak namazını geçirirse hatırladığında hemen kılsın; zira o vakit kaçırdığı namazın vaktidir" (Buhârî, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316) şeklindeki hadisiyle sabit olduğunu ifade ederler.

İbadetlerde. Kazânın tanımında vakit ve vücûbiyet önemli iki unsur olduğundan ibadetlerde kazâ konusu da ağırlıklı olarak belli bir vakit içinde ifası gereken farz namaz ve oruç, kısmen de hac ibadeti açısından ele alınmıştır. İbadetlerin kazâsı mümkün olan ve olmayan veya kazâsı için sınırlı vakit bulunan ya da bulunmayan şeklinde bazı ayırımlara tâbi tutulmasında bu unsurlar göz önüne alınır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 202, 205, 216-217). Cuma namazı, revâtib sünnetler, küsûf ve husûf (güneş ve ay tutulması) namazları, kurban, zekât ve nezir veya nâfile namazlar gibi ibadetlerde kazânın söz konusu olmayışı bu iki unsurun birlikte tam gerçekleşmemesi sebebiyle açıklanır. Vakit daha az önem taşıdığı için fıtır sadakasının vakti geçtikten sonra verilmesine edâ mı kazâ mı deneceği fakihler arasında tartışmalıdır. Şâriin belli bir zaman dilimi içinde edâ edilmesini istediği mukayyed (muvakkat) ibadetler dar zamanlı ve geniş zamanlı olmak üzere ikiye ayrılır. Mükellefin belirlenen zaman diliminde aynı cinsten ikinci bir ibadet yapması mümkün olmayan oruç ibadeti birincisine, belirlenen vakit içinde aynı cinsten başka ibadetlerin yapılmasının mümkün olduğu farz namazlar, bayram ve cuma namazları ikincisine örnek teşkil eder. Diğer taraftan ibadetlerin dinen belirlenen vakitlerde yerine getirilmesine edâ, eksik olarak edâ edilen bir ibadetin vakti içinde yeniden ifasına ise iade adı verilir. Edânın meşrû bir mazeret bulunmadıkça vaktinden sonraya bırakılması câiz olmaz. Vakitli vâciplerin kazâsının geciktirilmeden yerine getirilmesi gerekir. Bu sebeple Şâfiîler ve

Hanbelîler, ramazan orucunu vaktinde tutmayan kimsenin kazâsını bir sonraki ramazana kadar geciktirmesi durumunda günahkâr olacağı görüşündedir. Hanefîler ise ramazan orucunu meşrû bir mazerete dayalı olarak tutmayan kimsenin kazâsını dilediği zaman yerine getirebileceğini, ancak kasten orucunu terkeden kimsenin kazâyı geciktirmesinden dolayı günahkâr olacağını belirtirler.

Geniş anlamıyla nâfile grubunda yer alan namaz ve oruçların belli bir vakitte edâsı gerekmediği ve ifası ihtiyarî olduğu için bunların kural olarak kazâsı da gerekmez. Bununla birlikte esasen vâcip olmayan bir ibadete başlanmış olup yarıda kalmışsa, Hanefî ve Mâlikîler bu başlamanın nâfile ibadeti vâcip hale getirmiş olacağından hareketle o ibadetin yeniden ifa edilmesini gerekli görürler. Bu ikinci ifa namazda vakit içinde ise edâ, vakit çıktıktan sonra kazâ olarak adlandırıldığı gibi oruçta da kazâ adını alır. Mâlikîler'e göre adanan itikâf gibi başlanmış ve yarım bırakılmış itikâfın da kazâ edilmesi gerekir.

Belirli zaman dilimleri içerisinde yerine getirilmesi gereken namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin vakti çıktıktan sonra ne şekilde telâfi edileceği konusu mükelleflerin bilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır. Vaktinde kılınamayan namaza "fâite" adı verilir. "Elden kaçırılmış, yakalanamamış namaz" anlamına gelen bu adlandırma aynı zamanda müslümanın kasten namazını terketmeyeceğini, haklı bir mazereti bulunmadığı sürece vakti içinde edâ edeceğini de ima eder. Namaz belirli vakitlerde yerine getirilmesi gereken farz bir ibadet olduğu için herhangi bir mazeret olmaksızın tembellik ve ihmal sebebiyle namazı vaktinde kılmayan kimse günahkâr olur. Hz. Peygamber, "Biriniz uyuyakalır veya unutur da bir namazı vaktinde kılamazsa hatırladığı zaman o namazı kılsın; o vakit kaçırdığı namazın vaktidir" (Buhârî, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316); "Uyku ihmal değildir. İhmal ancak uyanıklık halinde olandır. Sizden biri namazını unutur veya uyku yüzünden kılamazsa hatırladığı zaman onu kılsın" (Müslim, "Mesâcid", 311; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11) meâlindeki hadisleriyle uyuyakalma ve unutmayı mazeret olarak kabul etmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem ve bazı sahâbîler birlikte yaptıkları bir yolculukta gece vakti konakladıkları yerde uyuyakalmışlar, uyandıkları sırada güneşin doğmuş olması üzerine sabah namazını güneş doğduktan sonra kılmışlardır (Buhârî, "Mevâḳīt", 35; Müslim, "Mesâcid", 309; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11).

Hz. Peygamber’in hadislerinde namazın uyku ve unutma durumunda vakti çıktıktan sonra kılınabileceğinin ifade edilmiş olmasını, bunun dışında bir sebebin, özellikle de kasten terketmenin zikredilmemiş olmasını dikkate alan, aralarında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm’ın da bulunduğu bazı fakihler, bu iki mazeretin dışında tembellik ve ihmal sebebiyle bilerek kılınmayan namazın kazâsının gerekmediğini, namazın kazâsının belli mazeretlere tanınmış bir ayrıcalık olduğunu, bu kişilerin ise buna lâyık olmayıp ancak tövbe ve istiğfar etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.

Hanefîler de dahil fakihlerin büyük çoğunluğu ise uyku ve unutma sebebiyle vaktinde kılınamayan namazın vakit dışında kılınması istendiğine göre bilerek kılmama halinde öncelikle kazâ icap edeceği, bilerek terkedilen namazın Allah’a karşı borç olarak kaldığı ve gecikmeli de olsa ödenmesinin gerektiği, ancak bu kimsenin namazını kasten terketmesi sebebiyle günah işlediği, namazın kazâsının bu günahı ortadan kaldırmadığı, bunun için de ayrıca tövbe edilmesinin gerekli olduğu görüşündedir. Hadiste kasten bozulan farz orucun kazâsının emredilmiş olması da bir başka delildir (Buhârî, “Ṣavm”, 30-31; “Keffârât”, 2, 4). Bu görüş, fıkıh usulünde mâkul misliyle kazânın edâyı gerektiren delille gerektiği görüşüyle temellendirildiği gibi hadislerde bu konuda açıklama yer almaması, Hz. Peygamber’in müslümana böyle bir davranışı yakıştıramadığı için zikretmemiş olması, kazânın en azından fiilî tövbe ve dua yerine geçeceği ve mağfirete vesile olabileceği gibi tezlerle desteklenir. Çoğunluğa ait bu görüşün devamı olarak vaktinde kılınmamış olan beş vakit farz namazların kazâsı farz, vitir namazının kazâsı vâciptir. Sünnet namazlar kazâ edilmemekle birlikte başka bir namazın vakti girmediği sürece kazâ edilebilir. Meselâ sabah namazının farzı ile birlikte sünneti de vaktinde kılınmamışsa o günün öğle namazı vaktinden önce farzla birlikte kazâ edilir. Başlandıktan sonra tamamlanmadan yarıda kesilen veya bozulan herhangi bir nâfile namazın kazâsı da Hanefî ve Mâlikîler’e göre vâciptir.

Meşrû bir mazeret sebebiyle namazın kazâya bırakılması günah olmaz. Düşman korkusu veya bir hastanın tedavisiyle meşguliyet böyledir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek Gazvesi’nde namazlarını tehir etmiş ve gecenin ilerleyen vaktinde bu namazları sırasıyla kıldırmıştır (Buhârî, “Mevâḳīt”, 36, 38). Hayız ve nifas hallerinde kadınlardan namaz borcu düştüğünden bu sürede kılınmayan namazların

kazâsı gerekli değildir. Aynı şekilde beş vakit namaz süresince veya daha fazla devam eden akıl hastalığı, baygınlık ve koma halinde de geçen namazların kazâsı gerekmez. İrtidad hali de buna kıyas edilir. Ancak Şâfiîler'le bir rivayette Ahmed b. Hanbel tövbe edip İslâm'a dönüş yapan mürtede kazâyı gerekli görür. Hanbelîler'de ayrıca, düşman ülkesinde müslüman olup namazın farziyetini bilmeyen kimsenin, bulûğa ermemiş de olsa akıllı küçüğün ve uzun süre baygın kalan kişinin geçen farz namaz ve oruçlarını kazâ etmesi gerektiği görüşü ağırlıktadır.

Hanefîler'e göre kazâya kalmış bir namaz, vakti içindeki edâ ediliş şekline göre kılınır. Meselâ yolculuk esnasında dört rek'atlı bir namazı kaçıran kimse bu namazı ikametgâhına döndükten sonra kazâ ederken de iki rek'at olarak kılar. Aynı şekilde normal zamanda kazâya kalmış olan bir namaz seferde iken kazâ edilecek olsa dört rek'at olarak kazâ edilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kazâ namazı kılınırken kazânın yapılacağı yer ve zaman dikkate alınır. Seferî olan kimse kazâya kalmış dört rek'atlı namazı iki rek'at olarak kazâ eder. Fakihlerin çoğunluğuna göre farz namaz kazâ edilmeden önce ezan ve kamet okunur. Katılanların niyetleri aynı namaz olmak şartıyla kazâ namazı cemaatle kılınabilir ve kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda imam açıktan okur. Şâfiîler kıraatin açık veya gizli olmasında da kazâ vaktini esas alırlar.

Üzerinde altı vakitten daha az kazâ namazı borcu olan kimseye "sâhib-i tertîb" veya "ehl-i tertîb" adı verilir. Bu adlandırma namazların özürsüz olarak aksatılmadan düzenli biçimde kılınmasına işaret eder. Bu kimsenin hem vakit namazı ile kazâ namazları arasında hem de kazâya kalan namazları arasında tertibe riayet etmesi gerekir. Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi'nde kılamadığı dört vakit namazı daha sonra sırasıyla ve vakit namazından önce kılmış olması, tertip sahibinin namazları kılarken sırayı gözetmesi konusunda delil olarak gösterilir. Hanbelî mezhebine göre kazâ namazı sayısı çok olsa da tertibe uyulması gerekir. Şâfiî mezhebinde ise kazâ namazları arasında ve kazâ namazı ile vakit namazı arasında tertibe uyulması sünnettir. Kazâya kalan namazların sayısının vitir dışında altı vakit ve daha fazla olması ya da vakit namazının kılınışı sırasında kazâya kalmış namazı olduğunun hatırlanmaması durumlarında tertip düşer. Tertip düştükten sonra kazâ için belirli bir vakit kalmaz ve mekruh vakitler dışında istenildiği zaman kazâ namazı kılınabilir. İslâm hukukçularının

çoğunluğuna göre tertip düştükten sonra tekrar tertip sahibi olunamaz.

Üzerinde kazâ namazı borcu olan kimsenin sünnet veya nâfile namaz kılmasının hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Kazâya kalmış namazı kazâ etmenin nâfile namazdan önemli ve öncelikli olduğu kural olarak benimsense bile Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş, vakit namazlarıyla birlikte kılınan düzenli nâfilelerin (revâtib sünnetler) bu kuralın dışında olduğu ve bu sünnetlerin kazâ namazı kılmak gerekçesiyle terkedilmeyeceği yönündedir. Hanefî mezhebine göre kişi kazâ namazlarını kıldığı gibi sünnetlerini de kılmalıdır. Şâfiî mezhebine göre ise kazâ borcu olan kimsenin bunları yerine getirmeden sünnet ve nâfile namaz kılması câiz değildir. Mâlikîler'e göre nâfile ile meşgul olarak kazâyı geciktirmek günahtır. Fakat üzerinde kazâ borcu olanlar sabah namazının sünneti, vitir, bayram ve tahiyyetü'l-mescid gibi sünnetleri kılabilirler. Hanbelî mezhebine göre de kazâ borcu olanların nâfile ile meşgul olması câiz değildir. Fakat farzlarla beraber kılınan sünnetleri ve bu hükümde olan sünnet namazları kılabilirler.

Hastalık, yolculuk, hayız, nifas vb. meşrû mazeret sebebiyle ya da kasten ramazan ayından bir gün veya daha fazla oruç tutmayan kimselerin bunları kazâ etmeleri gerektiğinde fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Kefâret, adak ya da başlandıktan sonra bozulmuş olan nâfile oruçların da kazâsı gereklidir. Şâfiî âlimleri, başlandığı halde tamamlanmamış olan oruçların kazâsının gerekli olmadığı görüşündedir.

Belirli bir zaman dilimi içinde yerine getirilmesi icap eden "muvakkat" ibadetlerden biri olan hac diğer vakitli ibadetlere göre daha özel bir konuma sahiptir. Tavaf, şeytan taşlama, kurban gibi hac menâsiki vakitle ilişkisi bakımından namaza benzemesi, yani bu ibadetlerin edâsı için belirlenen vakit, hem bu ibadete hem de aynı cinsten diğer ibadetlere imkân vermesi sebebiyle geniş zamanlı ibadet grubuna girer. Diğer taraftan bütünüyle hac ibadeti oruca benzediğinden dar zamanlı ibadet kategorisiyle de ilgilidir. Bu sebeple Hanefî âlimleri haccı üçüncü bir şık şeklinde "zü'ş-şebeheyn" olarak ifade ederler. Hac ibadetinin bu özel konumu dikkate alındığında hac menâsikinin ikinci defa ifasına iade, bozulan haccın sonraki yılda tekrar ifasına ise kazâ denilir. Bu isimlendirmenin mecaz olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Diğer taraftan farz olan hac veya adanmış bir hac ya da

umre niyetiyle ihrama giren kimsenin bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun meydana gelmesi (ihsâr) sebebiyle ihramdan çıkması halinde bu ibadetleri kazâ etmesinin gerekliliği konusunda fakihler görüş birliği içindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳży” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1234-1235; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳży” md.; Buhârî, “Mesâcid”, 311, “Mevâḳīt”, 35-38, “Ṣavm”, 30-31, “Keffârât”, 2, 4; Müslim, “Mesâcid”, 309, 311, 314-316; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 11; Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 250-255; Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, I, 44-59; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 320-328; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 120; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. Abdülmelik es-Saʻdî), Bağdad 1407/1987, I, 167-169, 340-343; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 155-163; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Beyrut 1992, I, 116-119; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 202, 205, 216-217; Nevevî, Şerḥu Müslim, V, 181-193; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 447-449; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, I, 133-165; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 160-166; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 332-336; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 62-72; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṡü’l-ḥükm ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 74-77; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 39-41; Vehbe ez-Zühaylî, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1986, I, 56-58; M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-Ḥükmü’t-teklîfî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1988, s. 121-123, 156-160; Hüseyin Atay, “Din Kolaylıktır”, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 13-40; sy. 5 (1988), s. 11-30; Ali Bardakoğlu, “İade”, a.e., XIX, 227-228; “Ḳażâʾü’l-fevâʾit”, Mv.F, XXXIV, 24-46.

Kâmil Yaşaroğlu

KAZÂ

(القضاء)

Yargılama hukuku ve yargı kararı anlamında fıkıh terimi.

Türkçe'de kazâ şeklinde telaffuz edilen kadâ' kelimesi, Arapça'da masdar olarak "sona erdirmek" anlamı etrafında toplanabilecek şekilde "hüküm vermek, ihtiyacı gidermek; borcu veya ibadeti ifa etmek; bildirmek, tamamlamak, ilişiği kesmek; öldürmek", isim olarak da "hüküm,

yargı kararı, yargı görevi, yargı gücü; kader; edâ; ölüm" gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Kelime fıkıh literatüründe ibadetler alanında edanın karşıtı olarak "bir ibadetin vakti dışında yerine getirilmesi", muâmelât alanında ise "yargılama hukuku" ve "yargı kararı" şeklinde iki önemli terim mânası kazanmıştır. Mecelle'de "hüküm ve hâkimlik" şeklinde kısaca tanımlanan kazâ (md. 1784), İslâm hukukçularınca genelde yargılama hukuku anlamı ön plana çıkarılarak "insanlar arasında meydana gelen niza ve ihtilâfları usulüne uygun olarak sonuçlandırmak" (İbn Âbidîn, V, 352), "şer'î hükümlerin yargı yetkisine sahip kimselerce taraflar arasında vuku bulan nizalı olaylara uygulanması" (Şirbînî, IV, 372), bazan da yargı kararına ağırlık verilerek "yargı yetkisi bulunan bir kişiden sâdır olup tarafların uymakla mükellef tutulduğu söz (hüküm)" (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 82) şeklinde tanımlanır. Yargılama yapmak ve karar vermek üzere tayin edilen memura kādî (çoğulu kudât), verdiği karara kazâ (kadâ; çoğulu akdiye), kararın dayanak ve gerekçesine "tarîk-ı kazâ" (es-bâb-ı hüküm), kadının yargılama esnasında uymakla yükümlü olduğu kurallara "edebü'l-kādî" (edebü'l-kazâ), kadının davaları dinlediği ve karara bağladığı mekâna da (mahkeme) "meclisü'l-kazâ, meclisü'ş-şer', meclisü'l-hükm" denir. Fıkıh literatüründe hüküm kelimesinin sözlükteki "iyileştirmek amacıyla engel olmak, karar vermek; yargı, hikmet, adalet" anlamlarıyla ilişki kurularak kadıya -zalimin zulmüne engel olup hakkı sahibine iade ettiği için-hâkim (çoğulu hükkâm), kararına da -"hakkı yerli yerine koyma" şeklinde tanımlanan hikmetin sözlük anlamını taşıdığı için-hüküm adı verilmiş (Burhâneddin İbn Ferhûn, I,12) ve "muhâkeme,

mahkeme, tahkîm, hakem” gibi bu kökten türeyen diğer kelimeler de hükmün sözlük mânalarıyla bağlantılı olarak kazânın terimleşmiş türevleri karşılığında kullanılmıştır (İbn Âbidîn, V, 352; Mecelle, md. 1784-1790).

Kur’an’da peygamberlerin hayat hikâyeleri ve mücadeleleri anlatılırken dolaylı olarak bazı yargılama örneklerine temas edilir (Yûsuf 12/26-29, 35-36, 51, 74-76; Sâd 38/21-26). İslâm’ın geldiği dönemde Hicaz Arap toplumunda merkezî bir siyasî otorite mevcut değildi; aile ve kabile birliği, şehir aristokrasisi ve göçebelik toplumsal hayatı belirleyen ana öğelerdi. Kolektif sorumluluk, gelenek ağırlıklı şifahî hukuk kültürü, kabile büyükleri, hakem ve kâhinler, çekişmelerin ve hak ihlâllerinin önlenmesinde belli bir etkiye sahip olsa da güce ve sınıf ayırımına dayalı haksızlıkları önlemede yeterli olamıyordu. Tarafların ortak başvurusuyla ve kendisinin de kabul etmesiyle belli bir hukukî çekişmeye bakan hakem, örf ve âdetleri göz önüne alarak ve kişisel tecrübesini kullanarak basit ve şifahî bir yargılama yapıyor, hakemin kararına uymak da tarafların ahlâkî ve örfî bir borcu olarak görülüyordu (bk. HAKEM). Davacının delil ikamesi, bu mümkün olmazsa davalıya yemin tevcihi, kasâme, daha çok kâhinlerin başvurduğu kura, fal oku çekmek, kuş uçurmak, gaipten haber o dönemin bilinen usulleriydi. Mekke’de hilfü’l-fudûl* antlaşmasına bağlı olan kabileler mevziî de olsa zayıfların ve mazlumların yardımına koşuyor, haklarının korunmasında ve alınmasında onlara yardımcı oluyordu.

İlk nâzil olduğu günlerden itibaren Kur’ân-ı Kerîm adalet kavramına geniş bir içerik yükleyerek insanları hayatın her alanında adaletli olmaya çağırdı; kişinin kendine ve başkalarına karşı haksızlık etmesinin kötü sonuçlarını haber verdi. Dinin dünyevî hüküm koymasını da bu adaletin bir parçası olarak tanıttı. Kur’an’da kazâ ve hüküm kelimeleri Allah’a ve peygamberlere nisbet edildiğinde dinin genel ahkâmının vaz‘ı, tebliği ve bu ahkâmın ihtilâfları gidermede temel müracaat mercii olması kastedilir (en-Nisâ 4/65; el-İsrâ 17/4, 23; el-Ahzâb 33/36). Dünya hayatında çekişmeler ve farklılıklar yaşansa da âhirette son hükmü yine Allah verecektir (el-Bakara 2/113; en-Nisâ 4/141; en-Neml 27/78; el-Câsiye 45/17). Hüküm yalnız Allah’a aittir (Yûsuf 12/40, 67; el-Mü’min 40/12); en iyi ve en güzel hükmü O verir (el-En‘âm 6/57; al-A‘râf 7/87; Hûd 11/45; et-Tîn 95/8). Peygamberler insanlar arasında adaletle hüküm vermekle, müminler de verilen bu hükme razı olmakla emrolunmuştur (en-Nisâ 4/105; el-Mâide

5/42, 49; en-Nûr 24/48-51; Sâd 38/26). Bu sürecin tamamlayıcısı olarak dünyada yargılama ve karar verme mevkiinde bulunan kişilerin dünyevî adaletin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip oldukları belirtilip insanlardan da kendi aralarında hükmederken adaletli ve hakkaniyetli davranmaları istenmiştir (en-Nisâ 4/58, 135; el-Mâide 5/8, 42, 49). Ayrıca Kur'an'ın kendine has üslûbu yargı önünde her ferdin eşit haklara sahip bulunduğu (el-Hucurât 49/13), kişisel sorumluluğun esas olduğu (el-En'âm 6/164), cezanın ağırlaştırılmasında niyetin dikkate alınması (en-Nisâ 4/93-94; el-Ahzâb 33/5), yargılama işiyle görevlendirilecek kişinin adalet, ilim ve hikmet vasıflarını taşıması gerektiği (el-Mâide 5/95; el-Enbiyâ 21/74, 79), hak sahibinin suçluyu affetmesinin erdemli bir davranış olduğu (el-Bakara 2/178; eş-Şûrâ 42/40), tarafsızlık ilkesinin titizlikle korunması (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/135) gibi ilkelere de atıflar içerir.

Birçok hadiste de âdil yargılamadan ve bunu sağlayacak çeşitli vasıta ve tedbirlerden söz edilmiştir. Hz. Peygamber hâkimlik mesleğinin sorumluluğunun büyük olduğunu (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 1; İbn Mâce, "Aḥkâm", 1), insanlar arasında hüküm verenlerin Allah'tan korkmaları, aşırı açlık, susuzluk ve öfke gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyen durumlarda hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğini (Müslim, "Aḳżıye", 16; İbn Mâce, "Zühd", 1), yargı işine rüşvet karıştıranların Allah'ın lânetine uğrayacağını belirtmiş (Müsned, II, 287-288), hâkimin adaletten sapmadığı müddetçe Allah'ın onunla birlikte olduğunu ve cennete gireceğini, gerçeği bildiği halde haksızlık edenlerin cehenneme gireceklerini haber vermiştir (İbn Mâce, "Aḥkâm", 3; Tirmizî, "Aḥkâm", 1). Hicretten sonra Medine'de siyasî birliğin oluşturulması sürecinde Resûl-i Ekrem, birçok davayı bizzat karara bağlayarak bu konuda öncülük ve örneklik etmiş, yargılamaya ilişkin ilkeler belirleyip sahâbeden bazılarını kadı olarak görevlendirmiş ve bunları denetlemiştir. Döneminde gayri müslimlere ahvâl-i şahsiyye alanında muhtariyet tanınmakla birlikte zaman zaman onlar da ihtilâflarını Hz. Peygamber'e getiriyor veya ondan kadı göndermesini istiyorlardı. Resûl-i Ekrem'in yargı kararları ya da onun kadı olarak sünneti şeklinde ayrı bir literatür ve değerlendirme açısı oluşturacak olan uygulamalar, ülkenin genişlemesi ve devletin teşkilâtlanmasıyla birlikte daha da gelişecek olan yargılama hukuku ve adliye teşkilâtı açısından önemli bir kaynaktır. Bunun yanında toplumda adaletin sağlanmasını ilâhî emir ve kamusal hayatın temel ilkesi, haksızlığı ve kul hakkı ihlâlini ağır suç ve günah olarak

nitelendiren naslar, ilk dönemlerden itibaren bu yönde gösterilen çabalar ve ortaya çıkan çeşitli uygulama örnekleri de İslâm toplumlarında yargılama hukukunun canlı ve giderek gelişen ve kurumsallaşan bir işlev kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Dört halife devrinde yargı devletin temel görevlerinden biri olarak kabul edildi.

Halifeler başşehirde yargı görevini bizzat yürütüyor, arkadaşları da bu hususta kendilerine yardımcı oluyordu. Taşrada ise yargı işlerinden valiler sorumlu idi. Fakat öncelikli görevi kadılık olan memurların tayiniyle birlikte yargının yürütmeden ayrılmaya başladığı görülür. Şüphesiz bunda devlet teşkilâtının kurulmasında önemli adımlar atmış bulunan Hz. Ömer'in büyük payı vardır. Hz. Ömer Medine kadılığına Ebü'd-Derdâ'yı, Kûfe kadılığına Şüreyh'i, Mısır kadılığına Kays b. Ebü'l-Âs'ı, sonra da oğlu Osman b. Kays'ı, Basra kadılığına Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi getirdi. Valinin yargı ve yürütme görevlerini birlikte yürüttüğü bazı vilâyetlere ayrıca kadılar gönderdi. Medine'de düşük kıymetteki malî davalara bakmak üzere kadılar tayin etti, Yermük Savaşı'na katılan orduda asker arasında çıkacak ihtilâflara bakacak kadı görevlendirdi ve gönderdiği bir tâlimatnâmede valilere kadı tayin etme yetkisini verdi. Yine Hz. Ömer, bir başka yazısında, kadılar tarafından verilen ölüm cezalarının kendi onayından geçmeden infaz edilmemesini istedi. Her hac mevsiminde Mekke'de bir temyiz mahkemesi kurarak vilâyetlerde kadılar tarafından verilen yargı kararlarını denetledi ve bu uygulamayı kendisinden sonra gelen halifeler de sürdürdü. Hz. Osman döneminde davaların görüleceği özel bir yer ihdas edildi. Halifelerin yargılama alanındaki uygulamaları, koydukları ilkeler, özellikle Hz.Ömer'in Basra kadısı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği tâlimatnâme ve ilk kadıların uygulamaları yargılama hukuku açısından zengin bir doküman niteliğindedir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber döneminden itibaren oluşmaya başlayan gelenek Abbâsî devrinden itibaren tedvin edilecek olan fıkıh ve doktrinin önemli malzemesi olmuş, neticede yargılama hukuku fıkhın literatür ve doktrin açısından da en gelişmiş alanlarından biri haline gelmiştir. Ancak geniş İslâm coğrafyasında asırlar süren ve bölgeden bölgeye, dönemden döneme farklılıklar gösteren yargı uygulamasını ve büyük ölçüde bu uygulamayı yansıtan doktrini kuşatıcı tesbitler yapmanın zorluğu ortadadır. Bunun için de günümüze kadar konunun hukukî ve tarihî

yönünü, farklı İslâm ülkelerinde doğup gelişen terim, prosedür ve kurumları tanıtmaya yönelik, içerik ve bakış açısı yönüyle de birbirinden hayli farklı zengin bir literatür doğmuştur.

İnsanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözümlenmesi, tecavüzlerin ortadan kaldırılması ve suç teşkil eden fiilleri işleyenlerin cezalandırılması bir arada yaşamanın gerektirdiği bir zorunluluktur. Bir toplumda fertlere ihlâl edildiğini düşündüğü hakkını bizzat alma hakkı tanınması kamu düzeninin bozulması ve anarşinin hâkim olmasıyla eş anlamlıdır. İhtilâfların sulh, hakem ve fetva yoluyla çözümlenmesi, arkasında cebrî yaptırımı ve kamu desteğini taşımadığı için her zaman beklenen sonucu vermez. Bunun için de zayıfı koruyacak, haklıyı haksızdan ayıracak ve hakkı çiğnenen kimsenin hakkını sahibine geri verecek, suçluyu tesbit edip onu cezalandıracak kamu otoritesine ve yaptırım gücüne sahip bir kuruma ihtiyaç vardır (Şîrâzî, II, 289; Şirbînî, IV, 372). Bu da yargı kuvveti ve kurumudur. Yargının nihaî hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir. Bu amacından dolayı yargı terimi zamanla adalet kelimesiyle özdeşleşmiş ve yargı kurumu tabiri yerine adalet kurumu (adlî teşkilât, adliye) tabiri kullanılmıştır. İslâmî öğretide adaleti temin imandan sonra en faziletli bir ibadet, yargı görevi de kutsal bir görev sayılmıştır (Serahsî, XVI, 72).

Yargı Kararının Niteliği. Hâkimin bir davaya ilişkin olarak vereceği hüküm genel değil özel nitelikli bir hükümdür, sadece davanın taraflarını ilgilendirir. Bu sebeple bir olay hakkında verilen hüküm ona benzer başka bir olayın hükmü sayılamaz; dolayısıyla ayrıca yargılama yapılması gerekir. Yargı fertler lehine yeni hakların doğmasına hizmet etmez. Fertlere ait hakların doğumu hukuk düzenine (şer‘) aittir. Mahkeme hükmü ile davacının iddia ettiği sübjektif hakkının mevcut olup olmadığı belirlenir. Davacının haklı olduğuna hükmedilmesi durumunda hukuk düzeninin davacıya bu hakkı tanımış olduğu, davalının bu hakkın gereğine uymakla yükümlü bulunduğu belirtilmiş olur. Davacının haksız olduğuna hükmedilmesi, iddia edilen hakkın doğmamış bulunduğunun tesbiti anlamına gelir. Bu bakımdan kazâ izhârî ve ihbârî bir fonksiyondur. Fakat bazı durumlarda kişi aslında haklı olmasına rağmen hakkını ispat edemediği için davayı kaybedebilir. Dava aleyhine sonuçlanan kişi, zâhiren geçerli olan böyle bir mahkeme kararına uymakla yükümlü tutulur. Zira hukukta istikrar, düzen ve güvenlik fikri yargı kararlarının objektif ve zâhirî delillere

dayalı olmasını zaruri kılmıştır. Ancak bâtınen (Allah indinde) geçerli olmayan bu kararla, davanın lehine sonuçlandığı kişi için lehine haksızlık edildiğini bildiği sürece dinde meşrû bir hak meydana gelmiş olmaz. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem onu almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir" (Müslim, "Aķżıye", 4; Tirmizî, "Aḥkâm", 2) demesi de bu anlamdadır. Hadis bir taraftan hâkimin hükmünün helâli haram, haramı helâl yapmayacağını vurgulamakta, diğer taraftan adaletin ve kamu düzeninin sağlanabilmesi için zahire göre işleyen böyle bir yargılama hukukunun vazgeçilmezliğine ve bilgi, kuvvet, ferâset sahibi hâkimin objektif delillere bağlı kalarak yargı faaliyetinde bulunması gerektiğine, böyle bir kararından ötürü de uhrevî sorumluluğunun bulunmadığına işaret etmektedir. İslâm âlimlerinin ahkâmı diyânî ve kazâî şeklinde ikiye ayırmaları ve toplumda adaletin tesisinde diyânî ahkâma da rol vermiş olmaları bundan kaynaklanır. Tarihî süreçte de fetva ve kazâ kurumlarının ayrı zeminlerde yürüttükleri faaliyetler zımnında fetvanın âdeta diyânî hükmü araştıran ve gerektiğinde kazâî hükmü tartışmaya açan bir rol üstlenmiş olması, sonuçta kazânın sağlıklı işleyişine ve iç denetim mekanizmasının kurulmasına önemli katkı sağlamıştır (bk. FETVA).

Yargı Fonksiyonu. Klasik dönem İslâm hukukçuları devletin fonksiyonlarını yasama, yürütme ve yargı şeklinde bir ayırıma tâbi tutmayıp bunların hepsini halifenin yetki ve sorumluluğu alanına giren görevler olarak telakki etmişler, onun gerekli gördüğü alanlarda kamu yetkililerini tayin ederek, yargı alanında da kadılar görevlendirerek ve mahkemeler kurarak bu vazifesini yerine getirebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte âlimlerin çoğunluğu kadıların halife adına değil kamu adına görev yaptıklarını, dolayısıyla kadıların görevlerinin kendilerini tayin eden halifenin görevden ayrılmasıyla sona ermeyeceğini belirterek yargının devletin fonksiyonları içinde sahip olduğu konuma da işaret etmişlerdir (Mâverdî, s. 63; Kâsânî, VII, 14). İslâm devletlerinde ilk dönemlerden itibaren yargı kurumu devlet kurumları arasında seçkin bir yere sahip olmuş, kadıların tayin ve azli devlet başkanına bağlı olsa da işleyiş ve adaleti gerçekleştirme yönüyle siyasî idareden bağımsız faaliyette bulunmuştur.

Yargı Kurumları. Mahkemede kâtip, mübâşir, kāsım (kassâm), müzekkî, tercüman, şahit, şühûdü'l-hâl gibi sıfatlarla yargılama faaliyetine katılan çeşitli kimseler bulunsa da mahkeme heyetinin başı olan kadı yargılama hukuku açısından merkezî bir önem taşır. Tarihte halife veya onun yetkili kıldığı üst düzey yönetici tarafından tayin edilen kadı, bulunduğu yargı bölgesinin büyüklüğüne göre unvan ve sayıları değişen yardımcılarıyla birlikte yargı fonksiyonunu yerine getirmiştir. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd yargıyı daha bağımsız bir kurum yapmak, ülkede hukukî istikrarı ve hukuk güvenliğini sağlamak ve merkeziyetçi bir yönetim kurmak gibi amaçlara yönelik olarak kādılkudâtlık kurumunu ihdas etmiş ve bu kurumun başına Ebû Yûsuf'u getirmişti. Kādılkudâtlık zamanla kurumsallaştı ve diğer kadıları tayin ve azletme, kararlarını denetleme yetkisi ile donatıldı. Bu kurumun bir benzeri Endülüs Emevî Devleti'nde "kādılcemâa" adıyla ortaya çıkmıştı. Kādılcemâanın yanında fakihlerden oluşan istişârî mahiyette bir meclisü'ş-şûrâ da bulunuyordu. Fıkıh mezheplerinin teşekkülü ve yaygınlaşmasının ardından bölgelerde veya değişik hilâfet merkezlerinde kādılkudâtların ve mezhep kadılarının görev yaptığı bilinmektedir. İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde kazâ fonksiyonu bu kurumlar tarafından yürütülmekle birlikte Dîvân-ı Mezâlim, muhtesip, şurta ve kazasker gibi kamu kurum ve görevlileri de belirli yetkilerle kazâ görevini yerine getirmişlerdir.

Kadılık kurumunun ifa ettiği normal yargı (adlî yargı), diğer kurumların istisnaî mahiyetteki ve dar alanlı yargı faaliyetine nisbetle çok daha geniştir. Bundan dolayı normal şartların hükümlerini ihtiva eden fıkıh kitaplarında sadece kadılık kurumunun ifa ettiği yargı faaliyetleri ele alınmıştır. Buna karşılık kamusal faaliyetlerin olağan ve olağan üstü şartlarda uygulanmasına ilişkin hükümlerini birlikte ihtiva eden "el-ahkâmü's-sultâniyye" türü eserlerde genel ve istisnaî mahiyette olan yargı türleri, yetkileri, yargı çeşitlerinin aralarındaki farklar geniş biçimde incelenir. Klasik dönem İslâm âlimleri bu yargı çeşitlerinin de şer'î yargı olduğunu ifade ederken çağdaş hukuk tarihi araştırmalarında adlî yargıyı şer'î yargı, diğer yargı türlerini ise örfî yargı olarak nitelendirme temayülü görülür. Ancak günün şartları ve toplumsal ihtiyaçlar dikkate alınarak çeşitli isimler altında ihdas edilen yargı kurumlarının ve yargı faaliyetinin fıkhın kaynaklarından sayılan maslahat prensibi çerçevesinde ve şer'î yargının ayrı türleri olarak kabul edilmesi yanlış olmaz.

İslâm tarihinde mahkemeler genelde tek hâkimli ve tek derecelidir. Fakihlerden, mahkemelerde veya bir yargı bölgesinde birden fazla hâkimin birlikte görev yapmasını doğru bulmayanlar, hâkimler arası görüş veya yetki çatışmasının hukukî istikrarı bozacağı endişesini dile getirirler. Bununla birlikte az da olsa toplu hâkim usulüyle çalışan mahkemelere rastlanmaktadır. Konu daha çok tarihî tecrübeyle ilgili olduğundan İslâm tarihinin farklı dönem ve toplumlarında farklı prosedürler ve kurumlar oluşmuştur. Nitekim Osmanlılar'da toplu hâkim usulü kabul edilmiş, karara bağlanmış bir davanın yeni baştan ele alınması (istînaf), yargılamanın tekrar yapılması (iâde-i muhâkeme) veya ikinci ve üst bir yargı kurumunca denetlenmesi (temyiz) şeklinde hukuk yolları giderek kurumsal hale gelmiştir (Mecelle, md. 1802, 1837-1840).

Hâkim bilgi, tecrübe ve iyi niyetine rağmen yine de yanılabilir, verdiği hüküm kanunlara aykırı olabilir ya da davayı kaybeden taraf hükmü haksız bulabilir. Bu bakımdan gerek tarafların yargıya güvenini sağlama gerekse mahkemeleri daha dikkatli olmaya sevketme amacıyla bir hâkimin verdiği hükmün yüksek bir mahkeme tarafından tekrar gözden geçirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. İslâm hukuk tarihinde sadece temyiz işlerine bakan bir kurum olmamakla birlikte İslâm'ın ilk devrinden itibaren kadıların karara bağladıkları davalarla ilgili hukuk normunun uygulanışının halifeler, kādılkudât ve Dîvân-ı Mezâlim gibi kurumlar tarafından bir üst mahkeme sıfatıyla denetlendiği ve sonuçta verilen hükümlerin tasdik edildiği veya hükmün bozulup davaya yeni baştan bakıldığı bilinmektedir. Osmanlı'ların son dönemlerinde de şer'iyye mahkemelerinin verdiği hükümler bir üst makam olan Fetvahâne'de ve Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye'de inceleniyordu.

Yargılama Hukuku. Muhâkeme (yargılama), hukukî bir çekişme içindeki iki tarafın mahkeme önünde talep ve delillerini serdetmesi, muhâkeme usulü ise bir dava sırasında mahkemelerin uymak zorunda olduğu usul kurallarının tamamı demektir. Bu hukuk dalına ait meseleler klasik fıkıh kitaplarının başta kazâ olmak üzere dava, şehâdet, ikrar vb. bölümlerinde veya sırf bu konuya tahsis edilmiş edebü'l-kādî literatüründe ayrıntılarıyla incelenmiştir. Fakihler, hukukla ceza davaları arasında bazı farkların bulunduğunu ifade etmekle birlikte bunları ayrı birer bölümde inceleme yerine ortak taraflarının daha çok olduğunu göz önünde bulundurarak aynı

bölümde incelemişler, yeri geldikçe bu iki dava çeşidi arasındaki farklara işaret etmişlerdir.

Uygulamayı da yansıtan klasik fıkıh öğretisine göre hâkim, hukuk davalarında iki taraf arasındaki anlaşmazlığa ancak davacının sözlü veya yazılı talebi üzerine bakar ve bu anlaşmazlığı vereceği hükümle bir sonuca bağlar. Davacının talebi olmadan hâkim kendiliğinden davaya bakamaz. Yine bu tür davalarda hakkı çiğnenen kişi dava açmaya zorlanamaz. Şahıs hakkının ihlâli niteliğindeki ceza davalarında da hâkim hakkı ihlâl edilen tarafın başvurusu üzerine davaya bakar. Allah haklarını ve toplumun ortak hukukunu ilgilendiren durumlarda ise hâkim herhangi bir şahsın ihbarından veya kendi bilgisinden hareketle davaya re'sen bakabilir. Bu tür ihbarlara "şehâdet-i hisbe" adı verilir, bu tür davalar genellikle kamu davası niteliğindedir.

Hâkim davaları kural olarak başvuru sırasına göre ele alır ve duruşmalar prensip itibariyle açık olarak yapılır. Ancak hâkim gerekli gördüğünde bazı davalara öncelik tanıyabilir, duruşmanın gizli yapılmasına karar verebilir. Yargılama esnasında tarafların hiçbir baskı altında kalmadan iddia, isnat ve delillerini ortaya koyması, hâkimin de mahkemede ortaya konan objektif delillere ve yaptıracağı diğer araştırma sonuçlarına dayanarak, fakat vicdanî kanaatini de dikkate alarak karar vermesi gerekir. Çekişmeli iki tarafın bulunduğu yargıda davacının tek taraflı iddiası üzerine hüküm verilemez; davalının da savunması alınır. Hz. Peygamber görevlendirdiği kadıları bu yönde uyarmış (Tirmizî, "Aḥkâm", 5), bir hadisinde de, "Eğer hâkimler insanlara tek taraflı beyan ve iddialara dayanarak hak tevzi edecek olsalar, kan davaları ve hukuk davaları üzerinde doğru ve âdil olmayan hükümler verilirdi" demiştir (Nesâî, "Âdâbü'l-ḳuḍât", 36). Hâkim, kendisine intikal ettirilen davayı tarafların ortaya koyacakları delillere bağlı kalarak sonuçlandıracağı için ancak varlığı ispat edilebilmiş haklar hüküm altına alınır. Hakların diyânî ve kazâî ayırımı da bu sebepledir. İspat delillerle olur, deliller davacının ispat vasıtası,

hâkimin de hükmünün dayanak ve sebebidir. İslâm hukuk literatüründe ispat vasıtalarına "turuku'l-kazâ" veya "esbâbü'l-hükm" adı verilir. Şahitliğin dışındaki ispat vasıtalarına hüccet mi beyyine mi deneceği fakihler arasında tartışmalı olsa da ceza ve hukuk davalarında hakkı ortaya

çıkaracak her şey delil olabilir. Bunlar arasında şehâdet, yemin, yeminden nükûl, yazılı belgeler, emâre ve karîneler, kasâme ve hâkimin şahsî bilgisi yer almaktadır (bk. İSBAT). Hâkimler bazı durumlarda bilirkişilerin görüş ve mütalaalarını hükümlerine dayanak yapabilirler. İslâm hukukunda ispat külfeti kural olarak davacıya, yemin de davalıya aittir (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 7).

Hâkim, muhâkemeyi tamamladıktan sonra ortaya konan delillerin kendisini yönelttiği sonuca uygun şekilde hükmünü verir ve bunu taraflara bildirir. Yargılama sonunda hâkim gerekçesiyle birlikte hükmü içeren bir mahkeme kararı (i‘lâm) düzenleyip taraflara birer nüsha verir. Kaynaklar, İslâm tarihinde erken dönemlerden itibaren mahkeme kararlarının kayıt ve tescil edildiğine ve bu geleneğin giderek daha sistemli hale gelip kurumlaştığına dair zengin bilgiler içermektedir (Atar, s. 138-145). Hukuk davalarında davayı kaybeden kişinin hükmün gereğini kendiliğinden yerine getirmemesi halinde cebrî icraya gidilir ve yetkili kamu organları eliyle mahkeme hükmü icra edilir. Cezaların infazı da aynı şekilde hâkim veya yetkili makam tarafından yapılır. Hanefî fakihleri mahkemeye duruşma için gelmeyen, temsilci de göndermeyen şahıs aleyhine hüküm verilmesini savunma hakkının kullanılmasına imkân vermeyen bir usul olduğundan doğru bulmazlar. Bunun için de mahkemenin davetine mazeretsiz uymayanların zorla celbedilmesini, bu da mümkün olmazsa hâkim tarafından bir vekil tayin edilerek onun huzurunda hüküm verilmesini önerirler. Hâkim hükmünü verdikten sonra delillerde bir değişiklik, hükme tesir edecek bir fazlalık veya noksanlık ortaya çıkmamışsa, hâkim de yanıldığına kani bulunmuyorsa onun açısından dava kesinleşmiştir ve bu davayı yeniden ele alması câiz değildir. Ancak bu karar üst bir mahkemeye temyizen incelenmek üzere gönderilebilir. Üst mahkeme davanın usulüne uygun olarak karara bağlandığını görürse tasdik eder, aksi halde hükmü bozar ve davaya yeni baştan bakılır.

Yargılamanın sağlıklı bir şekilde yapılması ve verilen hükmün isabetli olması bakımından hâkimin görevi esnasında uyması gereken bazı kurallar (âdâbü’l-kādî) vardır. Meselâ hâkimin muhâkeme esnasında alışverişte bulunması, şaka yapması, taraflardan hediye alması, birinin davetini kabul etmesi mahkemenin tarafsızlığını ve saygınlığını gideren davranışlar olarak görülür. Hâkim muhâkeme esnasında her hususta taraflara karşı âdil ve eşit

davranmalı, öfke, keder, aşırı açlık, susuzluk ve uyku galebesi gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyecek durumlarda hüküm vermemelidir.

Hâkimler hukukî ihtilâfları çözümlerken nasların açık hükümlerine uyarlar; hakkında nas bulunmayan veya farklı ictihadlara elverişli nasların bulunduğu meselelerde ictihad ehliyetini haizse kendi ictihadlarına, değilse mevcut bir ictihada göre hüküm verirler. İslâm'ın ilk devirlerinde bu usul yaygınken ve herhangi bir probleme yol açmazken ülkenin iyice genişlediği II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren farklı bölgelerdeki değişik uygulamalar hukukî istikrarı zedeleyecek boyuta ulaştı. Bunun üzerine Abbâsî devlet adamı İbnü'l-Mukaffa', yargı birliğini sağlamak amacıyla hukukun tedvinini önermişse de bu gerçekleşmedi; ancak Ebû Yûsuf'la birlikte başlayan kādılkudâtlık uygulaması ve hukuk ekollerinin oluşumu ihtiyacı büyük ölçüde karşılamış oldu. Bu aynı zamanda yargının yürütmeden ayrılması anlamına da geliyordu. Bununla birlikte mezhepler arası iktidar ve etkinlik mücadelesi yargı kurumlarını da doğrudan etkiledi. Mezheplerin teşekkülünden sonra kadılar belli bir mezhebe tâbi olarak, ictihad yetkisini ve takdir hakkını da o mezhebin genel esaslarına bağlı kalarak kullandılar. Mezhep içinde muhtar ve müftâ bih görüşleri oluşturan tedvinlerin yapılması mevziî de olsa yargı birliğini sağlamaya hizmet etti. Meselâ Abbâsîler'de mezheplerin güç kazanmasına paralel olarak bazı değişimler görülse de çoğunluk itibariyle Hanefî, Endülüs Emevîleri'nde Mâlikî mezhebi, Fâtımîler devrinde Mısır'da Şiî-İsmâilî, Eyyûbîler'de genellikle Şâfiî, Memlükler'de dört Sünnî mezhebin, Osmanlı Devleti'nde de Hanefîliğin âdeta resmî mezhep gibi kabul görmesi kanun önünde eşitliği ve istikrarı sağlayan önemli bir unsur oldu. Osmanlılar'da idare ve ceza sahalarında çıkarılan kanunnâmeler, medenî hukuk alanında XIX. yüzyılın ortalarında çıkarılan Mecelle de bu amaca hizmet etti (ayrıca bk. KADI; MAHKEME).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 287-288; Müslim, "Aḳżıye", 4, 16; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 1; İbn Mâce, "Aḥkâm", 1, 3, 7, "Zühd", 1; Tirmizî, "Aḥkâm", 1, 2, 5; Nesâî,

“Âdâbü’l-ḳuḍât”, 36; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, Leiden 1917, VII/2, s. 48, 68, 74, 82; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1909, s. 12-13, 55, 60-66; Ebû Ya‘la el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1938, s. 49-57; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 289; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 72,76, 79; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I-IV; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 2 ,11, 13, 14; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1968, IX, 107; İbn Ebü’d-Dem, Edebü’l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I-II; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr (nşr. Muhsin Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, II, 82; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, tür.yer.; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 371-373; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 351-352, 372, 419; Mecelle, md. 1784-1790, 1802, 1811, 1837-1840; E. Tyan, l’Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam, Paris 1938, I, 418; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 263, 264, 271; Ali Himmet Berki, İslam Şeriatında Kaza, Ankara 1962; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 506; Fahrettin Atar, İslam Adliye Teşkilatı, Ankara 1979; İsâm Muhammed Şebârû, el-Ḳażâʾ ve’l-ḳuḍât fi’l-İslâm: el-ʿAṣrü’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1983, s. 11, 13, 15; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü’l-ḳażâʾ, Bağdad 1984; Ahmed Muhammed el-Müleycî, en-Niẓâmü’l-ḳażâʾiyyü’l-İslâmî, Mısır 1984; Bilmen, Kamus2, VIII, 204-205, 240, 241; Muhammed Abdurrahman el-Bekr, es-Sulṭatü’l-ḳażâʾiyye ve şaḫṣiyyetü’l-ḳāḍî, Kahire 1408/1988; Mohammed Muslehuddin, Judicial System of Islam Its Origin and Development, Pakistan 1988; Abdurrahman İbrâhim, el-Ḳażâʾ ve niẓâmüh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Mekke 1989; Abdülhamîd Rifâî, el-Ḳażâʾü’l-idârî beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn, Dımaşk 1989, s. 75; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 847, 864-865; Muhammed ez-Zühaylî, Târîḫu’l-ḳażâʾ fi’l-İslâm, Dımaşk 1995; Hâşim Cemîl Abdullah, “İslam Hukukunda Yargı Kararlarının Temyizi” (trc. Yunus Apaydın), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1990, s. 383-400.

Fahrettin Atar

Osmanlı Devleti’nde Kazâ.

Osmanlı Devleti’nde icra ve sınırlı bir teşrî ile birlikte kazâ yetkisini de şahsında toplayan padişahların ilk dönemlerde kazâ yetkisini nâdiren bizzat

kullandıkları (Heyd, Studies, s. 227), kural olarak ise tayin ettikleri kadılar eliyle yürüttükleri bilinmektedir. Bunun için de kadılar, padişahın yargılama yapmak ve hüküm vermek üzere yetkili kıldığı vekilleri olarak görülmüş, kadıların nâib tayin etmeleri de ancak bu konuda yetkili olmaları kaydıyla mümkün olmuştur (Mecelle, md. 1800, 1805).

Osmanlı kazâ sisteminin merkezinde, önceki İslâm devletlerindekine nisbetle

daha geniş yetkilerle donatılmış bulunan kadı yer alır (bk. KADI). Osmanlı kayıtlarında kadı yerine "hâkim, hâkimü'l-vakt, hâkimü'ş-şer'" tabirleri de kullanılır, "velâyet-i kazâ" terkibi ise yargılama yetkisini ifade eder. Bu yetki sadece hüküm vermeye şâmildir; genel siyaseti kapsamadığı gibi açıkça belirtilmemişse infaz yetkisini de kapsamaz. Kadının tayin edildiği coğrafî bölgeyi ifade eden kazâ kelimesi sonradan idarî bir birimin adı da olmuştur. Kadılar, tayin edildikleri bölgenin genişliğine veya iş yoğunluğuna bağlı olarak kadı yardımcıları (nâib) tayin edebilir. Yargılama sürecinde kassâm, şühûdü'l-hâl, kâtip, muhzır gibi mahkeme görevlileri de belli görevler ifa ederler.

Abbâsîler'deki kādılkudâtlığın devamı sayılabilen ve diğer İslâm devletlerindeki ordu kadılarına göre daha geniş görev alanı bulunan kazaskerlik kurumu Osmanlı kazâ sistemi içinde önemli bir yere sahiptir. Başlangıçta askerî sınıfın belli ihtilâflarına bakmak üzere I. Murad zamanında kurulmuş bulunan kazaskerlik, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Rumeli ve Anadolu kazaskeri şeklinde ikiye çıkarılmış ve kadıları tayin yetkisi esasen padişaha ait olmakla birlikte o bu yetkisini kazaskerlere bırakmıştı. XVI. yüzyıl ortalarına kadar ilmiye sınıfının en yüksek makamı olan kazaskerlikler, mevleviyet denilen büyük kadılıklar da dahil ülkedeki bütün kadı tayinlerini yapardı. Protokolde Osmanlı başşehrinin bulunduğu Rumeli kazaskerliği önde idi. Kuzey Afrika ve Kırım ona bağlanmış, Rumeli kadılıkları dokuz, Anadolu kadılıkları on, Mısır kadılıkları altı derece halinde düzenlenmişti (Uzunçarşılı, s. 92). Yavuz Sultan Selim'in doğuya ve güneye seferleri sonucunda devletin genişlemesi sebebiyle üçe çıkarılarak Diyarbekir merkezli bir Arap ve Acem kazaskerliği kurulmuşsa da bu kısa süre sonra kaldırıldı (İpşirli, Osmanlı Devleti Tarihi, I, 268). XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra şeyhülislâmlığın ağırlığının

artmasıyla büyük kadılıklara tayin şeyhülislâmlarca yapılmaya başlandı. Yine bu dönemden itibaren kadıların Hanefî mezhebinden tayin edilmesi, yargı bölgesinde hukuk güvenliğini ve kanunîliği gerçekleştirmede önemli bir katkı sağladı. Diğer mezheplerin ağırlıkta olduğu Mısır ve Suriye gibi yerlerde ise bazı farklı görüşlere rağmen bir Hanefî başkadının başkanlığında başka mezheplerden de kadı (nâib) tayin ediliyor ve davalar halkın kendi mezhebine göre karara bağlanıyordu (krş. Gibb - Bowen, I/2, s. 123; Aydın, Osmanlı Devleti Tarihi, II, 409).

Osmanlı Devleti'nde kazâ faaliyeti, esas olarak "meclisi şer'" adı da verilen kadı mahkemesince veya şer'î mahkemece yürütülmekle birlikte Dîvân-ı Hümâyun başta olmak üzere çeşitli divanların da belli alanlarda yargılama yetkisine sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca ülkede geçici bir süre için bulunan gayri müslimlerin (müste'men) kendi aralarındaki ihtilâflara konsolosluk mahkemelerinin, zimmî konumundaki gayri müslimlerin kendi aralarındaki ihtilâflara da cemaat mahkemelerinin bakma yetkisi vardı. Ehl-i örfün reâyâya yaptığı zulümler ve devlet güvenliğine ilişkin davalar yani mezâlim davaları mahallî kadı mahkemeleri, müfettişler, eyaletleri ziyaretleri esnasında vezirlerin teşkil ettiği divanlar veya bizzat Dîvân-ı Hümâyun'ca dinlenebilirdi. Beylerbeyiler veya valiler, eyaletlerindeki sipahiler yahut diğer timar mutasarrıflarıyla ilgili davalara bakmak üzere kendi divanlarını kurarlardı ve azil dahil çeşitli disiplin cezaları verirlerdi. Beylerbeyilere tanınan dava dinleme yetkisi imparatorluktaki askerî alaylara ve esnaf loncalarına da verilmişti. Öte yandan mimarbaşının ve çarşı pazarı denetlemekle görevli muhtesib veya ihtisab ağasının da çeşitli kazâî yetkileri vardı (Heyd, Studies, s. 221-222, 229 vd.; EI² [İng.], VII).

Osmanlı kazâ sisteminde klasik dönemde temyiz kurumu mevcut olmamasına rağmen kadıların verdiği kararları istînaf veya temyiz benzeri bir yolla incelemek ve gerektiğinde bozmak üzere Dîvân-ı Hümâyun görevlendirilmişti. Yargı denetimi dışında yargı işinde üst mahkeme niteliğinde çalışan divandaki kazaskerler şer'î hukuku, vezîriâzam ve diğer ehl-i örf üyeleri örfî hukuku ilgilendiren davalara bakarlardı. Vezîriâzam, Dîvân-ı Hümâyun toplantısından sonra kendi konağında ikindi divanını toplayıp Dîvân-ı Hümâyun'da sonuçlandırılamamış veya görüşülmesine ihtiyaç duyulmamış işleri karara bağlardı. Genellikle örfî davaların dinlendiği tahmin edilen bu divanda davalar vezîriâzamın yetkisi dışında ise

duruma göre Dîvân-ı Hümâyun'a, kazaskere veya İstanbul kadısına gönderilirdi. Vezîriâzamın bir de cuma günü erkenden kendi konağında kazaskerlerin iştirakiyle kurduğu cuma divanı vardır. Huzur mürâfaası denen bu divanda sadece dava dinlenir, örfî davalara vezîriâzam, şer'î davalara kazaskerler bakardı (Mumcu, s. 142-148). İstanbul, Galata, Eyüp ve Üsküdar kadılarının katılımı ile toplanan çarşamba divanında ise daha çok İstanbul tüccarının davaları görüşülürdü.

Kazaskerler, Dîvân-ı Hümâyun'da vezîriâzamın görevlendirmesiyle şer'î davalara bakmaktan başka haftanın beş günü kendi konaklarında kurdukları divanda genellikle askerîlerin davalarına bakarlardı. Osmanlı kullanımında askerî terimi ordu mensuplarının yanı sıra ücretlerini devlet hazinesinden alan kamu görevlilerini içine alan daha kapsayıcı bir anlama sahiptir. Askerî sınıfın miras davalarına da kazaskerler bakmaktaydı.

Adı geçen bu organlara rağmen kadı mahkemeleri ülke genelinde yargının asıl eksenini oluşturduğundan geneli itibariyle devletin yargı fonksiyonu bu mahkemelerce yerine getirilirdi. Kadı mahkemesinin üzerinde Dîvân-ı Hümâyun'dan başka üst bir adalet kurumu yoktu. Kadılıklar mevleviyetlerle kazâ ve sancak kadılıkları diye iki kısma ayrılmıştı. Mevleviyetler Haremeyn, bilâd-i hamse, mahvel ve devriye olarak dört öbekti. Kazâ kadıları görevlendirildikleri yerin sadece kazâî işlerine değil ayrıca idarî, beledî ve noterlik hizmetlerine de bakıyordu. Sancak ve eyalet kadıları ise buralarda görevli sancak beyi veya beylerbeyi ile iş birliği halinde görev yapıyordu (İpşirli, Osmanlı Devleti Tarihi, I, 264-265). Önceki İslâm devletlerinin çoğunda kadılar şer'î hukuku, mezâlim mahkemeleri de örfî hukuku uygularken Osmanlılar, bütün mahkemeler için geçerli tek ceza kanunnâmesi koyarak bu ikiliği kaldırmaya çalıştılar. Bunun için de Osmanlılar'da kadılar Memlükler'dekine benzer şekilde hem şeriatı hem kanunu uygulamakla yetkili ve görevliydi (Heyd, Studies, s. 215-216).

Osmanlı hukukunun ana kaynağını teşkil eden fıkıhta nazarî olarak toplu hâkimli mahkeme de mümkün olmakla beraber (Mecelle, md. 1802) uygulamada Osmanlı mahkemesi tek hâkimlidir ve verdiği kararlar kesindir. Yargılamada İslâm hukukunun klasik doktrinindeki usul hâkimdir. Ceza ve hukuk davası ayırımı yapılmayıp usulüne uygun şekilde açılmış dava ispat

edildiğinde davacı lehine (kazâ-yi istihkāk), değilse aleyhine (kazâ-yi terk) sonuca bağlanır ve bir i‘lâmla taraflara duyurulur. Yargılama alenî olur; “şühûdü’l-hâl” denilen bir grup güvenilir insan yargılama esnasında mahkemede hazır bulunur ve kadının düzenlediği belgenin altında bunların isimlerine yer verilir. Yargılamada sade ve kısa sürede sonuç alacak bir usulün izlenmesi esastır. Mecelle öncesi

dönemde yazılı delillerin doğruluğu şahitlerle ispatlanmadıkça kabul edilmiyordu. Bunun gerekçesi düzenlenecek sahte belgelerle mahkemenin yanıltılması ihtimaliydi.

Kadı fıkıh kitaplarına, kanunnâmelere, defterlere, padişah fermanlarına ve fetvalara dayanarak hüküm verirdi. 1004 (1596) yılı adaletnâmesinde (İnalcık, TTK Belgeler, II [1965], s. 105), Kanûnî Sultan Süleyman devrinde padişah kanunnâmelerinin her şehirdeki kadı mahkemesine gönderildiği belirtilir. Kadının belli bir mezhebe göre hüküm vermesi, mezhebin muteber kitaplarına bağlılığı aynı zamanda yargılamada kanunîliği sağlamaktaydı. Yargı kararının uygulanması ise ehl-i örfe aitti. Kadı ile ehl-i örf arasında sıkı bir iş bölümü ve yardımlaşma mevcut olup kanunnâmelerde yargı yetkisinin kadıya, hükmün infazının ehl-i örfe ait olduğu sıkça vurgulanmış ve hâkim kararı olmadan ehl-i örfün herhangi bir ceza, hatta küçük bir para cezası bile kesemeyeceği belirtilmiştir (bk. EHL-i ÖRF). Ancak yargı kararını ehl-i örfün uygulayacak olması zaman zaman bazı suistimallere de yol açmıştır (EI2 [İng.], VI, 5).

Osmanlılar’da gerek halk gerekse devlet bürokrasisi nezdinde bir meselenin dinî ve fıkhî hükmünü açıklama faaliyeti olan fetva, dolaylı biçimde de olsa kazâyı denetlemesi ve onun için bilgi kaynağı teşkil etmesi, birçok hukukî ihtilâfı yargı yoluna başvurmadan çözüme kavuşturarak yargının yükünü hafifletmesi yönleriyle kazâ ile sıkı bir etkileşim ve iş birliği içinde olmuş, vilâyet, sancak ve kazâ gibi idarî birimlere ayrıca müftüler tayin edilmiştir (bk. FETVA).

Osmanlı Devleti’nde tarafların mahkemelerde yaygın olarak vekiller tarafından temsil edilmesi günümüzdeki anlamıyla avukatlığa tekabül etmez. Fakat XVI. yüzyıla ait bir belge, bazı davaların ücret karşılığı yarı profesyonel bir grup teşkil eden temsilcilerce takip edildiğini ve bunların

bazan dava vekili olarak adlandırıldığını, buna rağmen yalancı şahit ayarlamak ve adaletin işleyişini ifsat etmek için bazı taktikler kullanan bu kişileri hükümetin mahkemelerden uzak tutmaya çalıştığını gösterir (İnalcık, TTK Belgeler, II [1965], s. 99; EI² [İng.], VI, 5). Nâdir bazı durumlarda ise vekiller davaya kabul edilmemiştir.

Tanzimat'a kadar tabii seyri içinde gelişme gösteren Osmanlı yargı sisteminin bu dönemden sonra köklü değişikliklere uğradığı görülür. Bunların bir kısmı 1840'ta ticaret mahkemelerinin kurulması, şer'iyye mahkemelerinin yanında 1847'de nizâmiye mahkemelerinin tesisi ve giderek yetkilerinin artması, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, Şûrâ-yı Devlet ve Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye kurularak üst mahkeme, temyiz ve istînafın kurumlaşması gibi yapısal reformlar şeklinde, diğer bir kısmı da 1858 tarihli Kānunnâme-i Arâzî, 1869-1876 tarihleri arasında yayımlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 1917 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyye ve Hukūk-ı Âile kararnâmeleri gibi millî veya deniz ve kara ticareti kanunu, ceza kanunu, ceza ve hukuk yargılamaları usul kanunu gibi Batı hukukundan iktibas yoluyla kanunlaştırmalara gidilmesi tarzında oldu. Bu ikili yapı Cumhuriyet döneminde şer'iyye mahkemelerinin kaldırılmasıyla (1924) tekleştirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle, md. 1784, 1785, 1800, 1802, 1805; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, VI, 604-805; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediye (İstanbul 1330), İstanbul 1995, I, 257-289; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, tür.yer.; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1969, I/2, s. 114-138; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", BSOAS, XXXII (1969), s. 36-56; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; Abdülaziz Bayındır, İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması), İstanbul 1986; İlber Ortaylı, Hukuk

ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Kadılıkları ve Kadıları", 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 77-94; a.mlf., "Anadolu Vilayetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri", TİD, sy. 9 (1994), s. 215-259; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul 1995, II, 59-73; Mustafa Şentop, Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinaf: XIX. ve XX. Yüzyıl (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ekrem Buğra Ekinci, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukunda Kanun Yolları (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülnihal Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Ankara 1996; Mehmet Akman, "Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hâkim Olan İlkeler", Osmanlı, Ankara 1999, VI, 470-477; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1999, s. 77-96, 140, 426-435; a.mlf., "Osmanlı'da Hukuk", Osmanlı Devleti Tarihi (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, II, 373-438; Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", a.e., I, 139-279; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)", TTK Belleten, LXI/232 (1988), s. 232, s. 597-700; Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 433-444; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II (1965), s. 49-145; a.mlf., "Mahkeme", İA, VII, 149-151; a.mlf., "Maḥkama", EI² (İng.), VI, 3-5; R. C. Jennings, "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts", St.I, XLII (1975), s. 147-169; Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli 'Tarik-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kânûnnâmesi", TAD, XIV/25 (1982), s. 139-161; B. D. Macdonald, "Kazâ", İA, VI, 493-494; Pakalın, II, 223-228.

Fethi Gedikli

KAZA

Osmanlılar'da kadının yetki alanını ifade eden idarî birim.

Bugünkü idarî teşkilâtta ilçenin karşılığı olan kazâ, Osmanlılar'da hem kadının idare bölgesini hem de bu bölgeyi tanımlayan coğrafî bir terim özelliği gösterir. Osmanlı öncesinde Selçuklular'da bu ad altında idarî bir birim bulunmamaktadır. Tamamen Osmanlılar'a has bir idarî yapılanma olan kazanın coğrafî bir bütünlüğe sahip idarî bölge haline gelişi XVII. yüzyıldan itibaren tam olarak belirginleşmiştir. Selçuklular'da kadı bir idarî birimde (subaşılık, Osmanlı sancağının eş değeri) sultanın nâibi ve subaşının yanında yer almaktaydı ve özel bir bölgesi yoktu. Bu idarî birim geniş olur ve kadı bu sahanın her yerine ulaşamıyorsa o takdirde buralara nâiblerini gönderirdi. XII-XIV. yüzyıllarda kadı yetki alanı sebebiyle bir bakıma söz konusu idarî birimle özdeş gibiydi. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde de bu durum sürdü. XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin giderek genişlemesi, sancak denilen askerî nitelikteki idarî birimlerin çoğalması ve bir kadının bütün bir sancağa ait kazaî işleri görememesi sebebiyle kaza bölgeleri kadıların da sayılarının artmasına paralel olarak çoğalmıştır.

Bazı eski geniş kadılık sahalarından yeni kazalar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda XVI. yüzyıldan itibaren, sancağın timar sistemiyle ilgili bir idarî bölümü olan ve aynı zamanda coğrafî bir bütünlüğü bulunan nahiye / vilâyetlerin hukukî işleri görecek bir kadıya havalesiyle kaza ve nahiye gibi biri hukukî, diğeri askerî iki idarî tanımlama kayıtlarda yer almaya başlamıştır. Daha sonra giderek kadının yetki alanına dahil bir veya birkaç nahiye kaza şeklinde belirli bir coğrafî esasa kavuşmuştur. Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren timar sisteminin önemini kaybetmesiyle

kaza idarî birim olarak ön plana çıkmış, sayıları artmış ve nahiyeler kazanın bir alt birimi haline gelmiştir.

Bu şekilde kaza hukukî-idarî birim olarak sancak beyinden tamamen bağımsız sayılmış ve doğrudan merkezdeki kazaskere bağlanmıştır. Bunun

sonucunda kazalar diğer idarî ve askerî teşekküllerden ayrı bir özellik göstermeye başlamış, kaza kadılık bölgesi olarak çevresinin merkezi olmuş, şehir veya kasaba ve onların etrafındaki köylerin oluşturduğu bir idarî birlik niteliği kazanmıştır. Bununla beraber merkezi olmayan, sadece köylerden müteşekkil yahut bir yörük topluluğunun bulunduğu bölge de eğer müstakil kadı tayini yapılmışsa kaza diye nitelendirilmiştir. Özellikle bu sonuncu tipteki kazalarda belli bir merkez bulunmadığından kadılar gezici durumda görev yaparlardı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda artık kazalar kadılar için gösterdikleri imkânlara göre tasnif edilmiştir. Bu tasnifin XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyıl başlarında yapıldığı muhakkaktır. Kazaların bu derecelendirilmesi tayini yapılacak kadının kıdemiyle ve alacağı maaşla da bağlantılı hale gelmiştir. Evliya Çelebi, büyüklük ve dolayısıyla gelir imkânlarına göre yeni tanzim edilmiş bir kaza düzenini belirtmektedir. Buradaki söz konusu kazalar, tarihî ve dinî hâtıralardan çok hukukî ve şer'î gelir imkânları nisbetinde sınıflandırılmıştır. Kazalar bu derecelendirmeye göre Rumeli, Anadolu ve Mısır olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştı (bk. KADI). Mısır'ın fethinden öncesine ait 919 (1513) tarihli bir kaza listesine göre Anadolu'da toplam 332 kaza bulunuyordu. Bu rakam 934'te (1528) 211 dolayında idi. XVII. yüzyıla ait listelerde 1070'te (1660) Rumeli'de kaza sayısı 477 olarak verilmiş, 1078'de ise (1667-68) 391 kaza tesbit edilmişti.

Bir hukukî bölge olarak kaza az çok belirli coğrafî bütünlük göstermektedir. Bununla birlikte ayrı coğrafî bütünlükler için kadı, nâiblerini gönderebilmektedir. Bu dönemde kazanın herhangi bir yeni özel durumu söz konusu değildir. 1867 idarî ıslahatına kadarki salnâmelerde kazanın eski özellikleri hakkında bilgi bulunmaktadır.

Kazanın idarî, hukukî ve hatta askerî bakımdan bir bütün teşkil edecek şekilde yeni bir teşkilâtın içinde yer alması 1835 sonrasında oluşturulmaya başlanmıştır. Hukukî idareci olarak kadının sosyal fonksiyonu geriledikten sonra coğrafyanın etkin olduğu yeni bir malî ve idarî bütünlük ortaya çıkmıştır. Böylece bir dönem için müdürün idare ettiği yeni teşkilât, zamanla yetkili bir kaymakam idaresinde oluşturularak önce sancağın, daha sonra da il / vilâyetin en büyük alt birimi haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 91-99; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, II, 63; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 30-50; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı, İstanbul 1987, s. 20; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 32-33; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 110-111; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Kadılıkları ve Kadıları", 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 77-94; a.mlf., "Anadolu Vilayetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri", TİD, IX (1994), s. 215-259.

Tuncer Baykara

KAZÂBÂDÎ

(ö. 1163/1750)

Osmanlı âlimi.

Tokat'a bağlı Kazâbâd'da (Kazova) dünyaya geldi. Doksan yaşlarında öldüğüne göre 1070 (1660) yılından sonra doğduğu söylenebilir. Tam künyesi Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak'tır. İlk öğrenimini memleketinde yaptıktan sonra Tokat'a gitti. Burada Âmidli Yûsuf, Turhallı Osman ve Zorluzâde Hasan efendilerden ders aldı. Özellikle Tefsirî Mehmed Efendi'den geniş ölçüde istifade etti. 1115'te (1703) İstanbul'a geldi ve Süleymaniye Camii'nde ders vermeye başladı. 1121 (1709) yılında 60 akçeli müderris rütbesine yükseltildi, bu arada Kütübhâne-i Hümâyun hocalığı da kendisine verildi. 1146'da (1733) Selânik'e tayin edildi. 1153'te (1740) mevleviyet rütbesine terfi etti. 1158 (1745) yılında Mekke-i Mükerreme kadılığına tayin edilen Kazâbâdî 1163'te (1750) bu görevden azledildikten sonra İstanbul'a döndü ve 25 Rebîülâhir 1163 (3 Nisan 1750) tarihinde vefat etti. Tasavvuf ehline karşı muhalif bir tavır takındığı belirtilen Kazâbâdî, İstanbul'da bulunduğu sırada başta oğlu Mehmed Nâfi Efendi, Hâdimî nisbesiyle tanınan Ahmed b. Mustafa olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Hocasının ilmine ve şahsiyetine büyük saygı duyan Hâdimî, padişahın iradesiyle Ayasofya'da ulemâ için yapacağı Fâtiha tefsiri derslerinde Kazâbâdî'nin bulunmamasını şeyhülislâmdan rica etmişti (Ebül'ulâ Mardin, II-III, 773).

Eserleri. 1. Ḥâşiyetü'l-uṣûl ve ġāşiyetü'l-fuṣûl. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'a ait Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı esere yine kendisinin et-Tavżîḥ ismiyle yaptığı şerhte hüsün ve kubuhu temellendirmek için yer alan "el-Muḳaddimetü'l-erbaʿa" bölümüne yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 80; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 396). 2. Ḥâşiye ʿalâ tefsîri'l-Fâtiḥa. Beyzâvî'nin Fâtiha tefsiri üzerine kaleme alınmış bir hâşiye olup basılmıştır (İstanbul 1286). 3. Ḥâşiye ʿalâ tefsîri sûreti'n-Nebeʾ ve'n-Nâziʿât ve ʿAbese. Yine Beyzâvî'nin adı geçen üç sûreyle ilgili tefsirine yapılan bir hâşiye olup birçok nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp.,

Esad Efendi, nr. 244; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2791). 4. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-Nûniyye. Hızır Bey'in kelâma dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2153; Lâleli, nr. 2380). 5. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Mevlânâ Mirzâ Cân ʿalâ is̱bâti'l-vâcib. Devvânî'nin er-Risâletü'l-ḳadîme fî is̱bâti'l-vâcib adlı eserine Mirza Cân'ın yazdığı hâşiye üzerine hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2204; Kılıç Ali Paşa, nr. 508). 6. Şerḥu Âdâbi'l-Birgivî. Birgivî'nin münazara âdâbına dair küçük hacimli eserinin şerhi olup çok sayıdaki nüshalarından büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 516; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4441; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1193). 7. Şerḥu Risâleti'l-istiʿâre. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin eserinin şerhi olup Mülaḫḫaṣu netâʾici'l-enẓâr ve muḥaṣṣalu ebkâri'l-efkâr adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 875; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4567). 8. Şerḥu ḥadîs̱i'l-iḥsân. Cibrîl hadisinde geçen ihsan kavramıyla ilgili küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 393). 9. Şerḥu kelimeti'ş-şehâde. Kelime-i şehâdette yer alan "şehâdet" kelimesine dair küçük bir risâle olup Fâtiha şerhinin sonuna eklenerek basılmıştır (İstanbul 1286). 10. Risâle fî ʿilmi'l-bâṭın. Hadislerde zikredilen "bâtın" kavramı ile bâtınî ilimlerin değerlendirilmesi hakkında bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 604). Bunlardan başka müellife er-Risâle fî ḥaḳḳı'ṣ-Ṣûfiyye (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 175) ve Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel li't-Teftâzânî

(Fihrisü maḫṭûṭâṭi Mektebeti Köprülü, III, 224) adlı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 224b-225b; Osmanlı Müellifleri, I, 404; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 175; a.mlf., Îżâḥu'l-meknûn, I, 333; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 81; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1966, II-III, 773-774; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 76; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, III, 224.

Mustafa Öz

KAZABLANKA

(bk. DÂRÜLBEYZÂ).

KAZAKİSTAN

Orta Asya’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Rusya Federasyonu, doğudan Çin Halk Cumhuriyeti, güneyden Özbekistan ve Kırgızistan cumhuriyetleri, batıdan Hazar denizi ve güneybatıdan Türkmenistan Cumhuriyeti ile çevrilmiştir. Yüzölçümü 2.724.900 km², nüfusu 16.700.000 (2001 tah.) ve başşehri 1998 yılından itibaren Astana’dır (1999 tah. 313.000). Diğer önemli şehirleri eski başşehir Almatı (Alma Ata) (1999 tah. 1.129.000), Çimkent (1999 tah. 360.100), Terez (330.100), Karaganda (437.000) ve Ust Kamenogorsk’tur (311.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Doğu ve güneydoğudaki dağlık alanlar bir tarafa bırakılacak olursa Kazakistan’ın büyük kısmı ovalar ve dalgalı platolardan meydana gelir. Ülkenin güneydoğu kesimine Tien Şan (Tianjin) dağlarının, doğu kesimine de Altay ve Tanrı dağlarının uçları sokulmuştur. Kazakistan’da bâriz bir kara iklimi hüküm sürer; kış ve yaz mevsimleri arasındaki ısı farkı büyüktür. Yağışlar fazla değildir ve kuzeyden güneye doğru azalır. Ortalama yıllık yağış miktarı 300 ile 200 mm. arasında değişir; toprakların onda dokuzu 300 milimetrenin altında yağış alır. Akarsular bakımından zengin bir ülke olan Kazakistan’ın büyük nehirlerinden İrtiş, İşim ve Tobol Kuzey Buz denizine, Ural ile Emba Hazar denizine ve Siriderya Aral, İli Balkaş göllerine dökülür; küçük akarsuların büyük bir kısmı ise çöllerde kaybolur. Kazakistan’da genellikle bozkırlar hâkimdir ve görünüm kuzeyden güneye doğru gittikçe yarı çöl manzarası alır. Akarsu boyları çok defa çalılıklarla kaplıdır; bunlar yer yer büyükçe adalar halinde ağaçlıklara, yüksek tepelerin yamaçlarında ise sık ormanlara dönüşür. Ülkenin güney tarafları Orta

Asya'nın çöl sahasını teşkil eder. Siriderya gibi büyük nehirlerin vadilerinde bazan sık ağaçlık ve çalılıklara rastlanır. Genelde ormanlar azdır ve daha çok yüksek yerlerde çam ağaçlarından oluşur.

1997 yılı sayımlarına göre nüfusun % 40'ını Ruslar, % 38'ini Kazaklar, % 6,1'ini Ukraynalılar, % 2,1'ini Tatarlar ve geriye kalanını da Beyaz Ruslar, Koreliler, Almanlar ve Özbekler teşkil etmekte idi. Kazaklar'ın kendi vatanlarında azınlıkta kalmalarının en büyük sebebi bölgenin Çarlık Rusyası'nca sömürgeleştirilmesinden sonra buraya yönelen göçlerdi. Ancak Rusların ve diğer unsurların kendi memleketlerine dönmeleri üzerine Kazak nüfus oranı % 56,6 olmuştur. Kazaklar'ın büyük çoğunluğu kırsal alanda yaşamaktadır; buna karşılık Ruslar genellikle şehirlerde toplanmıştır. Dinî dağılım bakımından nüfusun % 47'sini müslüman, % 44'ünü Rus Ortodoksu, % 2'sini Protestan ve % 7'sini diğer din mensupları oluşturmaktadır. Okuma yazma oranı % 98'lere ulaşmıştır.

Bir tarım ve hayvancılık ülkesi olarak bilinen Kazakistan'ın kuzeyindeki bozkırlarla güneyindeki yaylalar hayvancılık için en elverişli yerlerdir. Özellikle sulu tarım giderek gelişmekte (pamuk ve pirinç üretimi), halkın ihtiyacını karşılayacak derecede meyvecilik de yapılmaktadır. Ulaşımda Ruslar'dan kalan demiryollarının yanı sıra kara ve su yollarından faydalanılır; son yıllarda faaliyete geçen hava yolları da önem taşımaktadır. Kazakistan ekonomisinde tarım ve hayvancılık kadar olmamakla birlikte sanayi sektörü de söz sahibidir. Karaganda'da makine ve tekstil, Balkaş çevresinde bakır döküm ve demir çelik, çeşitli kesimlerde de gıda maddeleri endüstrileri gelişmiş durumdadır. Ülke toprakları yer altı servetleri bakımından zengindir. Karaganda bölgesinde kömür, Ural-Emba havzasında petrol çıkarılmaktadır. Ülkenin çeşitli yerlerinde bakır, kurşun, çinko, demir, manganez, kalay, nikel, volfram, molibden, antimuan, arsenik, boksit gibi madenler bulunmakta ve bunların önemli bir kısmı işletilmektedir; ayrıca göllerden tuz üretimi de önemlidir.

II. TARİH

Bugünkü Kazakistan sınırları içinde kalan topraklar tarih boyunca çeşitli kabile ve kavimlerin geçit yerini teşkil eder. Bu coğrafî sahanın Kazak

denilen bir Türk kavminin adıyla anılmaya başlanması Selçuklu hâkimiyeti sonrasındaki gelişmelerle yakından ilgilidir. XI. yüzyıldan itibaren Türkler'in önemli bir kısmının Selçuklular önderliğinde batıya doğru yayılmasından sonra Orta Asya'da kalanlar istiklâllerini uzun süre devam ettirememişlerse de bunu takip eden ve yaklaşık bir buçuk asır süren Moğol hâkimiyeti devrinde kültürlerini ve varlıklarını koruyabilmişlerdi. Ardından Timur'un kurduğu devletin etrafında birleşmişler, ancak onun ölümü üzerine meydana gelen siyasî istikrarsızlık sebebiyle dağılmışlardı. Bunlardan bir kısmı Timur'un oğullarının yanında toplanırken bir kısmı da Fergana vadisiyle kuzeyinde başı boş bir hayat sürmeye başladı. Bu ikinci Türk grubu Ebülhayr (1428-1468) tarafından teşkilâtlandırılarak bir araya getirildi ve yeni bir Türk devleti kuruldu. Ancak bağımsız bir devletin kurulmasını kabul etmeyen Moğollar'ın bu yeni devlete karşı başlattıkları saldırılar önlenemeyince halkını koruyamayan hükümdarı hükümdar kabul etmediğini bildiren bir kısım halk ayrılıp kuzeye doğru çekildi. Kazak adıyla anılmaya başlayan bu grup, Kazakistan ismi verilen İdil-Altaylar arasındaki bölgede hür olarak uzun zaman varlığını devam ettirdi. Daha önce burada yaşamış Türk, Sibir ve Moğol asıllı kavimlerin kalıntılarıyla zaman içinde karıştı. Böylece bugünkü Kazak halkı ortaya çıktı. Kazakistan'da yapılan kazılarda bu fikri destekleyici nitelikte daha önce yaşamış olan İskitler, Hunlar ve diğer Türk kavimlerine ait kültür kalıntıları elde edilmiştir.

Kazaklar'ın geniş bozkırlarda başlattığı yeni hayat çok geçmeden merkezî bir yönetim ihtiyacını ortaya çıkardı. Nitekim önceleri "ulu cüz, orta cüz" ve "küçük cüz" adları altında "cüz" veya "orda" denilen üç merkezli idare sistemini deneyen Kazaklar daha sonra tek otorite etrafında toplanmak zaruretini hissettiler. Bu arada bazı küçük Moğol kabilelerinin kendilerine katılmasıyla sayıları 1 milyonu aştı. Burunduk Han (1480-1511) önderliğinde ilk merkezî idare kurma teşebbüsleri başarılı olmadıysa da Kasım (Kâzım ?) Han zamanında (1503-1523) birliği sağladılar. Kasım Han'ın yerine geçen oğlu Tâhir Han döneminde (1523-1533) merkezî idare bozularak halk cüz veya ordaların etrafında toplandı. Böylece ülke ve halk yeniden üç gruba ayrıldı. Bir müddet sonra Kasım Han'ın küçük oğlu Hak Nazar (1538-1581), Kazaklar'ı tekrar bir araya toplamayı ve merkezî otorite altına almayı başardı. Hak Nazar güneye, Türkistan bölgesine yönelerek Taşkent'i işgal edip Özbekler'e karşı üstünlük sağladı. Ondan sonra başa

geçen Tevekkel Han zamanında da (1583-1598) bu siyaset devam ettirildi. Tevekkel Han Taşkent, Yesi ve Semerkant'ı ele geçirerek Kazakistan'ın sınırlarını Mâverâünnehir topraklarına kadar genişletti. Fakat 1598'deki son seferinde Buhara'da birliği yeniden sağlayan II. Abdullah Han (1557-1599) tarafından mağlûp edildi.

Tevekkel Han güneyde Buhara ile savaşırken yeğeni Oras Muhammed Han, Ruslar'a karşı Batı Sibirya'da yaptığı mücadeleyi kaybetti ve esir düştü. Ruslar, Oras Muhammed'in serbest bırakmasına karşılık Tevekkel Han'ı Sibirya müslümanlarının istiklâlini savunan Küçüm Han'a karşı savaşa zorladılar. Bu savaşta hem Tevekkel Han hem de Küçüm Han büyük zayiat verdi. Tevekkel Han'ın ardından Kazaklar'ın hükümdarı olan İşim Han ile (1598-1628) Tauke Han (1680-1718) zamanında Kazaklar büyük tehditlerle karşı karşıya kaldılar. Bir yandan Moğol asıllı Oyratlar, Kalmuklar ve Jungarlar ile, öte yandan Ruslar'la çetin mücadelelere girdiler. "Jeti jargı" (yedi yargıyedi prensip) denilen Türk töresini yazılı hale getiren Tauke Han birleşik Kazak halkının son hükümdarı oldu.

Moğol kabileleri arasında devam eden mücadelenin sona ermesi üzerine Altan Han idaresindeki Oyratlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısında 40.000 ailelik bir kuvvetle Doğu Kazakistan'a hücum ettiler. Bu hücum Hak Nazar Han tarafından püskürtüldüyse de Oyratlar, yeni liderleri Khu Urluk zamanında kalabalık bir Kalmuk kabilesiyle birleşerek yeniden saldırdılar ve Kazak bozkırlarını yağmaladılar. Mangışlak bölgesinde oturan Türkmen boylarını da yerlerinden eden Kalmuk istilâsı Batı Kazakistan'a kadar uzandı ve Kalmuklar, Ural nehriyle Volga nehirleri arasında bir devlet kurdular. Kalmuk saldırılarından zayıf düşen Kazaklar arasında liderleri Bolat Han'ın da ölümüyle kopmalar başladı ve üç orda ayrı hanlıklar durumuna geldi.

Bu sırada Oyratlar'ın Moğolistan'da kalan kısmı ile birleşen Jungarlar, Khungtayji Batur önderliğinde bütün Doğu Türkistan'ı ve Taşkent'i işgal ederek Çin içlerine kadar uzanan bir devlet kurdular. Fakat Çin'e hâkim olan Mançu idaresinin direnişi üzerine bu defa batıya yani Kazakistan'a doğru ilerlediler. Kazaklar bu yeni tehlikeye karşı başlangıçta başarıyla mücadele ettilerse de Jungarlar önce büyük cüzü ve ardından orta cüzü hâkimiyetleri altına aldılar. Küçük cüzün başında bulunan Ebülhayr Han

Ruslar’dan yardım istedi. Bunun üzerine yıllardır bölgedeki zengin kaynaklara sahip olmak ve ticaret sahalarına ulaşmak isteyen Ruslar, Başkırt mirzalarından Kutlu Muhammed Tevkelev’i (Aleksey İvanoviç) fevkalâde elçi olarak Kazaklar nezdine gönderdiler. Tevkelev küçük cüzde Ebülhayr, sultan ve beylerden Rusya’ya sadakat yemini alacak, bu sadakate uyulmasını sağlamak üzere hükümdarın yakınlarından birinin Rus başşehrine rehine olarak gönderilmesini temin edecekti. Nitekim Ebülhayr’ın Tevkelev ile yaptığı görüşme sonunda 10 Ekim 1731’de toplanan Han Şûrası’nda Rus himayesi yerine Rusya ile barış içinde yaşanması kararı alındı. Ancak Tevkelev’in Rus tâbiiyetinin kabul edilmemesi halinde Rusya’ya bağlı Kalmuk, Başkırt, Kossak ve Sibiryalılar’ın hücum edeceğine dair tehdidi Bökenbay Batur, Eset Batur ve Hudaynazar adındaki bazı liderlerin sadakat sözü vermelerine yol açtı. Ayrıca herhangi bir saldırıya karşı Or ile Ural nehirlerinin en çok yaklaştığı noktada bir askerî kale inşasına izin verildi.

Tevkelev’in elde ettiği bu sonuç Rusya tarafından memnuniyetle karşılandı ve Or ile Ural nehirleri arasında Orenburg Kalesi’nin yapımına başlandı. Bir yıl içinde tamamlanan kale (1735) amaç dışı kullanıldı ve özellikle Rusya’nın Başkırtlar ülkesini işgalinde önemli rol oynadı. Bu sebeple Başkırt ileri gelenleri Kazak cüzlerine elçi göndererek Ruslar’a topraklarında üs vermemelerini istediler. Ebülhayr Han, Orenburg Kalesi’nin Başkırtlar’a karşı kullanılmasını önlemek için birlikte hareket etmek üzere orta cüz hanına

çağrıda bulundu. Ancak çağrı reddedilince kendisi tek başına Ruslar’a karşı savaşmaktan çekinerek onlarla Başkırtlar’ın aralarını bulmaya çalıştı, fakat bunda da başarılı olamadı.

Ebülhayr’ın rakipleri tarafından 1748’de öldürülmesinin ardından yerine bir zamanlar Ruslar’a rehin bıraktığı büyük oğlu Nur Ali getirildi (1748-1775). Ruslar, 1760’ta çıkarılan bir fermanla küçük cüz Kazaklar’ının en verimli otlak yeri olan Ural nehri kıyılarını yasak bölge ilân ettiler. Bu durum onların Ruslar’a karşı düşmanlığını açık hale getirdi. Nitekim halkının çıkarlarını korumaya çalışan Don Kossakları’nın lideri Emelyan İvanoviç Pugaçev’in 1773’te başlattığı isyan başta Kazaklar olmak üzere Başkırtlar ve Kalmuklar’ca da desteklendi. Ancak isyan bastırıldı ve küçük cüz yavaş

yavaş Rus hâkimiyetine girdi.

Bu sırada Irgız ve Turgay nehirlerinden Siriderya'ya, Altay ile Targabatay dağlarından Balkaş gölüne kadar uzanan toprakları içine alan orta cüz Kalmuklar ve Ruslar tarafından tehdit edilmekteydi. Bir denge olması düşüncesiyle Çinliler'e yaklaşan orta cüz hanı Abılay'ın bu siyaseti bir müddet bütün ordaları rahatlattı ve herkeste birlik ümidini canlandırdı. Ancak Çinliler'in bir süre sonra Abılay Han'ın kendilerine tâbi olmasını istemeleri aranın açılmasına sebep oldu. Abılay Han, kendilerini orta cüzü işgal etmekle tehdit eden Çinliler'e karşı 1739'da Ruslar'dan yardım istedi. Fakat Ruslar'ın küçük cüzde olduğu gibi orta cüz Kazaklar'ını da Rus idaresine sokmaya kalkışması ve Kazak topraklarında bazı askerî kalelerin inşasını talep etmesi Abılay Han'ı yeniden müttefik değiştirmeye sevketti. Bu sırada daha olumlu bir tavır içine giren Çin'le Kazak-Çin ittifakı kuruldu. Orta Asya'daki hâkimiyetlerine önemli bir darbe sayılan bu ittifak üzerine Ruslar, Kazaklar'a karşı yumuşak bir siyaset izleyerek Abılay Han'ın dostluğunu kazanmaya çalıştılar. Bundan faydalanan Abılay Han Sayram, Çimkent ve Suzak gibi kültür merkezlerini yönetimi altına aldı. Siriderya'dan İli ve Çu vadilerine kadar uzanan geniş sahada huzur ve asayiş sağlandı.

Bu huzur dönemi Abılay Han'ın 1781'de vefatıyla sona erdi. Yerine geçen oğlu Abdullah Han zamanında Ruslar orta cüze baskıya başladılar. Abdullah Han, babası gibi Çin tarafına meylederek Rus baskısını önlemeye çalıştıysa da bunda başarılı olamadı ve 20 Nisan 1782'de bir seyahat esnasında Ruslar tarafından esir alındı. Bunun üzerine orta cüz hanı olan Veli Han Ruslar'a karşı açıkça mücadele başlattı. Buhara Emirliği ve Çin ile dostane ilişkiler kurarak güney ve güneydoğu sınırlarını emniyete aldı. Ruslar ise bir yandan askerî tedbirlere başvururken öte yandan Kıpçak, Argın, Nayman, Kerey, Vak ve Kongırat gibi Kazak boyları arasında karışıklık çıkarmak için harekete geçtiler. Nihayet Argın boyu sultanı Bökey, 1812'de hanlığını ilân ederek orta cüz Kazaklar'ını iki hanlı bir duruma düşürdü. İki hanın birbiriyle mücadelesi Kazaklar'a büyük zarar verdi. 1817'de Bökey Han'ın, 1819'da Veli Han'ın ölümü Kazaklar'ı bu sıkıntıdan kurtardıysa da başa dirayetli bir hanın gelmeyişi, Ruslar'ın Balkaş gölüne kadar Kazak topraklarını işgaline sebep oldu. Ruslar, Kazaklar'ın birleşmesine engel olmak için her Kazak boyunun sultanını o

boyun hanı olarak tanıdılar. Bu durum Kazak boylarını birbiriyle mücadeleye sevketti. Sonunda Ruslar bütün orta cüz Kazak topraklarını ellerine geçirdiler.

Almatı, Evliyaata, Çimkent, Talas, Yedisu bölgelerini kapsayan ve on bir Kazak boyunu içine alan büyük cüz, Moğolistan sınırına yakın olması dolayısıyla Moğol kabilelerinden Kalmuklar'ın hücumuna uğramış ve 1723'te Kalmuklar'a boyun eğmişti. 1750 başlarına kadar Kalmuk hâkimiyetinde kalan Kazaklar bu defa Çinliler'in saldırısıyla karşılaştılar ve topraklarının doğu kesimini Çinliler'e bıraktılar. Ülkenin diğer kısmındaki Kazaklar ise düşmanlarına karşı Türkistan hanlıklarıyla iş birliği yollarını aradılar. Nitekim Türkistan (Yes / Yesi) şehrine kadar olan güney toprakları Taşkent Hanlığı'na katıldı. Öte yandan Hokand ordusu büyük cüze davet edildi. Bu gelişmeler karşısında Ruslar harekete geçerek Soyuk Han önderliğinde ayakta kalmaya çalışan ülkenin kuzey kesimini hâkimiyetleri altına aldılar. Böylece XIX. yüzyılın ilk yarısında orta cüzle büyük cüzün kuzey kısmı Rus hâkimiyetine girdi.

Rus Hâkimiyeti Dönemi. Bütün Kazak cüzlerini himayeleri altına alan Ruslar bir müddet sonra Kazaklar'a bir tebaa muamelesi yapmaya başladılar. Daha 2 Eylül 1756'da bir tebliğ yayımlayarak Kazaklar'ın Ural'ın sağ yakasına geçmelerini, ayrıca Rus askerî mevkilerine 12-15 kilometreden fazla yaklaşmalarını yasaklamışlardı. 13 Ağustos 1799'da ceza hukuku değiştirildi. Bununla suçlular Kazak mahkemeleri yerine Rus mahkemelerinde yargılanacaktı. 1800 yılından itibaren seçilen her Kazak hanının Rus hükümeti tarafından tasdiki şartı getirildi.

Ruslar küçük cüzün kesin olarak parçalanmasına karar verince 25 Mayıs 1810'da Rusya İçişleri bakanı, küçük cüz hanının iç ihtilâflardan ötürü yeniden seçilmesine dair emir çıkardı. Aynı yıl han seçimi için 10.000 kişinin bulunduğu Kazak Temsilciler Meclisi Orenburg'da toplantıya çağrıldı. Seçimde Ruslar'ın tesiriyle, Sultan Bökey Nur Ali'yi destekleyen Hazar denizi havzası Kazaklar'ı ile (Astrahan civarı) Şîr Gazi'yi destekleyen Siriderya havzası Kazaklar'ı olmak üzere iki grup ortaya çıktı. Ruslar'ın siyaseti sonucu bu iki grup birbirinden tamamen ayrıldı ve her biri meclisi kendi hanı ile terketti. Rus yönetimi, Kazaklar arasında çıkacak muhtemel bir çatışmaya engel olmak bahanesiyle küçük cüz topraklarına bir

tümen gönderdi. Böylece Ruslar Kazaklar’ın han seçimini 1845 yılına kadar idare ettiler. Bu tarihten sonra yeni han seçimine izin verilmedi. Rus subaylarının yönetiminde Rus taraftarı bazı Kazak ileri gelenlerinden meydana gelen bir şûra teşkil edildi ve 1917 Bolşevik İhtilâli’ne kadar yönetim bu şekilde sürdü.

Orta cüz Kazak bölgesinde ise Ruslar çok daha rahat hareket ettiler. Nitekim Batı Sibirya genel valiliğine bağlanan orta cüz bölgesinde 1819’da Veli Han’ın ölümünden sonra yeniden han seçimi yasaklandı. 22 Haziran 1822’de Rus hükümeti, 319 maddeden meydana gelen Sibirya Kazakları’nın statüsünü tebliğ etti. Bu tebliğle orta cüzde han ve sultanlar tarafından yürütülen kabile esasına dayalı idare kaldırılarak eyaletin başına, kendisine Rus binbaşısı rütbesi verilecek ve Ruslar’ın emriyle hareket edecek bir yönetici sultan (ağa sultan) seçme usulü getirildi. Böylece küçük cüzden sonra orta cüzde de Rus idaresi kurulmuş oldu.

Ancak Ruslar’ın en verimli topraklara el koyup buralara Kossaklar’la bir kısım Rus göçmenini yerleştirmeleri, ağır vergiler toplanması ve anlaşmalara aykırı olarak yeni kaleler inşası Kazaklar arasında tepkilere yol açmıştı. Bu tepkiler zaman zaman isyana dönüştü. Nitekim Ruslar, çıkan huzursuzluğu önlemek için o zamanki küçük cüz hanı Nur Ali’ye ve ailesine verimli topraklardan istifade hakkı vermiş, fakat tatmin olmayan halk Ural nehrinin sağ tarafına geçerek burada sürülerini otlatmaya başlamış, buna karşılık Ruslar o topraklara yerleştirilen Kossaklar’ı müdafaasız halkın üzerine sevketmişti.

Bunun üzerine halk isyan etti ve Ruslar’a ait ne varsa yağmalamaya başladı. Rus birlikleriyle takviye edilen Kossaklar isyanı bastırdılar ve büyük katliamda bulundular. Mücadele Kazaklar arasında millî bir hüviyet kazandı. Nitekim Sırım Batur, Ruslar’la mücadelesinde etrafında pek çok kimseyi topladı ve 1783 sonbaharında Rus ve Kossak birliklerine karşı ilk başarısını kazandı. Sırım Batur, ikinci başarısını Sagız-Uil ve Temi ırmakları çevresini Ruslar’dan geri alarak elde etti. Rus hükümeti bu millî ayaklanmayı çevredeki birlikleriyle bastıramadı. Takviye birlikleri geciken Ruslar, Orenburg Valisi Baron Igelstrom’u Kazaklar’a elçi göndererek 1785’te bir halk kurultayı toplamasını sağladılar. Kurultayda Kazaklar’ın iç işlerine karışılmamasını şart koşan halk temsilcileri ayrıca Sırım Batur

başkanlığında bir taht şûrası oluşturulmasını ve idarî işlerin bu şûra tarafından yürütülmesini istediler. Bunu kabul eden Ruslar aradan beş altı yıl geçtikten sonra yeniden baskıya başladılar ve Nur Ali Han'ı azlederek yerine küçük kardeşi Er Ali'yi han ilân ettiler. Sırım Batur, bu tür hareketlerden vazgeçilmediği takdirde millî mücadelenin yeniden başlayacağını bildirdi. Ancak 1796-1797 kışında çıkan salgın hastalık yüzünden Kazaklar'ın hayvanlarının çoğunun ölmesi üzerine baharda yapılması düşünülen sefer yapılamadı.

Sırım Batur'dan sonra Ruslar, Kazaklar'ı yeniden tam kontrol altına almak için çalışmalara başlamışlardı; fakat Sırım Batur'un halefi Sultan Arıngazi, ardından Colaman Tilence mücadeleyi devam ettirdi. Tilence, iki ayrı Rus kuvvetini yenmesine ve pek çok Rus askerini esir almasına rağmen Ruslar'ın bütün Kossak birliklerini bölgede toplamaları üzerine yeni Kazak toprağı işgal edilmemek şartıyla antlaşma yapmak mecburiyetinde kaldı.

Bundan sonra küçük cüzde millî ayaklanma, bir Rus taraftarı olan Cihangir Han'ın halka ait otlakları bazı şahıslara satması ve Ural hattında yeni Rus kaleleri yapımına izin vermesi üzerine çıktı. Küçük cüzün Berş boyu önderi İsatay Tayman, halkın şikâyetlerini dile getiren bir mektubu Orenburg askerî valisi General Petrovski'ye gönderdi, vali şikâyetleri reddedince de mücadele başladı. 15 Kasım 1837'de yapılan ilk savaş Kazaklar'ın lehine sonuçlandıysa da 12 Temmuz 1838'deki ikinci savaşı Ruslar kazandı. Bunun üzerine halk Ruslar'a boyun eğmek mecburiyetinde kaldı.

Küçük cüzde Rus baskıları devam ederken orta cüzde Kazaklar'ın verimli topraklarını alan Ruslar halka ağır vergiler koydular, ödenemeyen vergilere karşılık da hayvanları aldılar. Bunun yanında orta cüzün stratejik yerlerine yeni askerî kaleler yapılmak istenmesi neticesinde halk ayaklandı. Abılay Han'ın torunu Sultan Kenasarı Kasımoğlu liderliğinde başlayan mücadelede ilk anda 20.000 kişiye yakın bir silâhlı kuvvet toplandı (1837). Kenasarı Ruslar'dan, orta cüzde dedesi Abılay Han zamanında olduğu gibi hanlık sisteminin yeniden tesisine izin verilmesini istedi. Ayrıca Ruslar tarafından işgal edilen Kazak topraklarının boşaltılmasını ve stratejik bölgelerde inşa edilen kalelerin yıktırılarak gasbedilen hakların geri verilmesini talep etti. Öte yandan Rus idaresinin yürütülmesinde polis gücü olarak kullanılan Kossaklar'ın da mutlaka durdurulması gerektiğini bildirdi. Ruslar bu

istekleri reddettiler. Kazak lideri, üzerine sevkedilen askerî birlikleri geri püskürttü, arkasından Rus ticaret kervanlarının Kazak topraklarından vergisiz geçişini yasakladı.

Bu arada Kenasarı yeni müesseseler kurdu ve teşkilâtlanmayı tamamladı. Hanlık sistemini tesis ederek kabile reislerinden meydana gelen bir “aksakallar meclisi” oluşturdu. Tauke Han zamanında gerçekleştirilen yarı şeriat, yarı töreden (yedi prensip) meydana gelen kanunlar yeniden düzenlenip yürürlüğe konuldu. Kenasarı başlattığı silâhlı mücadelede ordusunun silâh ihtiyacını, Ruslar’ın eline esir düşüp bozkırlara sürgüne gönderilen Polonyalı subayların yardımıyla karşılamaya çalıştı. Nitekim imal edilen tüfeklerle aynı silâhlara sahip Kossak birliklerine karşı üstünlük sağlandı. Ancak Rus kumandanları, bir müddet sonra askerî birliklerini topçu birlikleriyle takviye ederek silâh üstünlüğünü yeniden elde ettiler. Bununla beraber Kenasarı 1838’de Rus işgalinde bulunan Irgız ve Turgay bölgelerini geri almayı başardı. Yüzyıllardır otlak olarak kullanılan bu verimli toprakların Ruslar’dan geri alınması halk arasında sevinçle karşılandı. Bunun üzerine Ruslar, topçu birlikleriyle takviye ettikleri Kossak süvarilerini Kenasarı’ya karşı gönderdiler. Rus hücumunu geri püskürten Kenasarı, Ruslar tarafından Kökçetav ve Akmola civarında inşa edilen kalelere hücum ettiyse de başarılı olamadı; ancak Sibirya’dan Taşkent’e giden ticaret yollarını kontrolü altına aldı. Kenasarı’nın bu başarısı Ruslar’ın bölgeye yeni askerî birlikler sevketmesine yol açtı. Orenburg ve Sibirya istikametinde ilerleyen Rus birlikleri ilk defa Kenasarı kuvvetlerini güneye Siriderya istikametine çekilmeye zorladı.

Kenasarı, Ruslar’a karşı sürdürdüğü mücadeleyi bütün çabalarına rağmen üç cüze yayamadı. Bilhassa küçük ve büyük cüzde yaşayan Kazak Türkleri ona gerekli desteği vermedi ve mücadele sadece orta cüzle sınırlı kaldı. Kenasarı önderliğinde başlayan mücadele ve elde edilen başarılar Rus yetkililerini telâşlandırmıştı. Rus yetkilileri, Kenasarı’nın çarla görüştürülmesini ve şikâyet konularını müzakere etmek için Petersburg’a davet edilmesini istediler. Ancak Kenasarı, bu görüşmenin yapılabilmesi için Ruslar’ın işgal ettikleri Kazak topraklarından çıkmaları gerektiğini bildirdi; Ruslar da savaş birliklerini yeniden takviye ederek Kenasarı üzerine birkaç koldan saldırıya geçtiler. Bu arada Kenasarı Rus birlikleriyle savaşırken Hokand Hanlığı’na karşı Buhara Emirliği ile de bir ittifak

oluşturdu.

Buhara Hanlığı ile Kenasarı'nın ittifak yapması, üçe ayrılmış olan Türkistan hanlıkları arasında yeni bir mücadelenin başlamasına sebep oldu. Bu durumdan faydalanmak isteyen Ruslar, 5 Haziran 1843'te General Lebedev ile General Bisyanov kumandasındaki birliklerle yeniden Kenasarı üzerine yürüdüler, fakat başarısızlığa uğradılar. 14 Ağustos 1844'te yapılan savaşı da kazanan Kenasarı'nın şöhreti daha da arttı. Buhara ve Hîve hanları tarafından Kazaklar'ın hanı olarak tanındı. Ruslar ise Kenasarı ile anlaşma yolları aramaya başladılar; 1845 Mayısında gelen Rus heyeti Kenasarı'dan Rusya'nın hâkimiyetinin tanınmasını talep ettiyse de Kenasarı bunu reddetti. Ruslar, Orenburg ve Sibirya'daki ordularıyla iki koldan Kenasarı üzerine hücum ettiler. 1845 sonbaharına kadar devam eden Rus saldırılarına dayanamayan Kenasarı kuvvetleri Karatav bölgesini boşaltarak önce Kök-Köl bölgesine, bir yıl sonra da Alatav istikametine çekilmek zorunda kaldılar. Burada Kenasarı birliklerine bu defa da Ruslar'ın kışkırtmasıyla Kırgızlar saldırdı. Böyle bir baskını beklemeyen Kenasarı, Kırgız topraklarını terkederek Çu ırmağının yukarı mecrasındaki Mey-Tuble vahasına çekildi. Ancak ikinci bir baskın sonucu Kenasarı ve adamları Kırgızlar tarafından esir alındı ve öldürüldü.

Kenasarı'nın ölümüyle millî mücadele ruhu zayıfladı. Kardeşi Sultan Sâdık, kendisine bağlı 20.000 aile ile Türkistan ve

Karatav bölgelerine yerleşerek Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetine girdi. Hokand ordusunda "pansad" unvanıyla hizmet veren Sultan Sâdık bu hanlığın kuzey sınırlarını Ruslar'a karşı savundu. Ancak 1860'tan sonra Ruslar'ın Hokand Hanlığı'na karşı başlattığı saldırı ve Hokand kuvvetlerinin yenilmesi üzerine Kâşgar'a gidip Yâkub Bey'in yardımcısı oldu. 1873'te Hîve'ye geçerek Ruslar'a karşı bu hanlığın müdafaasında bulundu.

Rus Çarı I. Nikola, 22 Haziran 1854'te bir ferman çıkararak bütün Kazak topraklarının Rusya hâkimiyeti altına geçtiğini ve Kazaklar'ın Rus kanunlarına tâbi olduklarını ilân etti. Buna karşılık bazı boy beyleri Rus hâkimiyetini reddederek mücadeleyi sürdürdüler.

Ruslar'ın baskıya dayanan yönetimleri ve Rus göçmenlerin iskânı bir müddet sonra Kazaklar'da yeniden millî şuurun uyanmasına sebep oldu. 1916'da başlayan ayaklanma kısa sürede bütün ülkeye yayıldı. 1917'de çıkan Bolşevik İhtilâli ve bunun getirdiği yeni prensipler ayaklanmayı yeni bir safhaya soktu. Ülkede seçim kararı alındı ve yapılan seçimi her tarafta milliyetçiler kazandı. 1917 başlarında Ak-Tübe, Ural ve Orenburg'da toplanan Umumi Kazak Kurultayı memleketin modern bir ülke olarak teşkilâtlanması için kararlar aldı. Bu kararlar doğrultusunda Alaş Partisi kuruldu. Daha sonra oluşturulan hükümetin adı Alaş Orda oldu. Rusya'da iç savaş devam ederken Kazakistan muhtariyetini ilân etti (Aralık 1917). İç savaşın sona ermesinden sonra 1919'da Kızılordu birlikleri Kazakistan'ı işgal ederek özerk Kazakistan'ın yerine 20 Ağustos 1920'de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurdu. Bu cumhuriyete 1924'te yeni Sovyet cumhuriyetlerinin teşkili esnasında bazı topraklar ilâve edildi, böylece Kazakistan'ın bugünkü sınırları belirlenmiş oldu.

Ruslar, Kazakistan'ı tamamen idareleri altına aldıktan sonra burada büyük bir asimilasyon siyaseti uyguladılar. Halkın ibadet hürriyeti kaldırıldı, camiler kapatıldı. Müslüman halk ateistlik konferanslarına katılmaya mecbur bırakıldığı gibi ateistlik okullara ders olarak konuldu. 1948-1975 yılları arasında 126 adet din aleyhtarı kitap Kazak Türkçesi'ne çevrildi. Rus yönetimi bununla da yetinmeyerek Türk lehçeleri arasındaki farklılıkları arttırıp her birini ayrı bir dil şekline sokmaya çalıştı. Kiril alfabesi kabul ettirildi; II. Dünya Savaşı'ndan sonra eğitim ve bilim dili olarak Rusça kullanılmaya başlandı. Öte yandan millî kültürü aksettirecek edebî eserler de yasaklandı. Bunun yerine Türk Lehçelerinde proletarya ve kolhoz edebiyatının gelişmesi için edip ve şairler desteklendi.

BİBLİYOGRAFYA

A. Levşin, Opisanie Kırgız-Kazaçik ili Kırgız-Kaysakskih orde i stepey, S. Petersburg 1832, s. 70; E. T. Smirnov, Sultan Kenasarı i Sadık, Taşkent 1889, s. 1, 9; S. Asfendiarov, İstoriia Kazakhstana, Alma Ata 1935, I, 116, 127-133, 138-139, 140; M. Viatkin, Oçerki po istorii Kazakhskoi SSR,

Moskova 1941, I, 202, 210, 225-226, 255-256; E. Bekmakhanov, Kazakhstan v 20-40 gody XIX veka, Alma Ata 1947, s. 227, 292, 307; a.mlf., Prisoedinenie Kazakstana k Rossii, Moskova 1957, s. 124; A. I. Dobrosmislov, Materiali po istorii Rossii, Orenburg 1960, I, 18, 174; Istoriia Kirgizia, Frunze 1963, I, 303; A. S. Donnelly, The Russian Conquest of Bashkiria: 1552-1740, London 1968, s. 44; G. J. Demko, The Russian Colonization of Kazakhstan: 1896-1916, The Hague 1969; I. T. Kreindler, Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia. A Study of İlminski's System (doktora tezi, 1969), Colombia University, s. 80-86, 195-196, 199; Mehmet Saray, Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması, İstanbul 1975, s. 212; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 25, 26, 51-62; a.mlf., Sovyetler Birliğindeki Türklüğün ve İslâmın Bâzı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 133-134, 142; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 39, 306, 307, 316; M. B. Olcott, The Kazakhs, Stanford 1987, s. 43-44, 47; a.mlf., "The Collectivization Drive in Kazakhstan", Russian Review, XL/2 (1981), s. 122-142; A. Bodger, "The Kazakhs and the Pugachev Uprising in Russia: 1773-1775", Papers on Inner Asia, Indiana 1988, s. 1-4, 23; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Çağdaş Türkîler, İstanbul 1993, (ek cilt), s. 306-322; N. Sereda, "Bunt Kırgızskogo Sultana Kenisarı Kasımova: 1843-1847", Vestnik Evropa, IV, S. Petersburg 1871, s. 684-685, 688; A. F. Ryazanov, "Soroklet bor'by za natsionalnuyu nezavisimost Kazakhskogo naroda: 1797-1838", Trudy Obşçestva İzuçaniye Kazakhstana, VII/2, Kızılorda 1926, s. 5-83; J. Benzing, "Das turkestanische volk im kampf um seine selbstandigkeit", WI, XIX (1937), s. 98; Reşid Rahmeti Arat, "Kazakistan", İA, VI, 494-505.

Mehmet Saray

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dil ve Edebiyat. Türkçe'nin Kıpçak dil grubuna giren ve Kazakistan Cumhuriyeti'nin resmî dili olan Kazak dili Kazakistan, Doğu Türkistan,

Moğolistan, Kırgızistan ve Özbekistan ile değişik ülkelerde dağınık olarak yaşayan Kazaklar tarafından konuşulmaktadır. Arapça ile Farsça'nın fazla tesir etmediği Kazak dili ünlü-ünsüz uyumu bakımından diğer lehçelere göre daha gelişmiştir. Genel Türkçe'deki "ş" yerine "s", "ç" yerine "ş" kullanılması, bazı yazılı durumlarda m/b/p ile n/d/t ünsüzlerinin ortaya çıkması önemli özelliklerindendir.

Üç defa alfabe değiştiren Kazaklar 1929'a kadar Arap, 1929-1940 yılları arasında Latin, 1940'tan sonra Kiril harflerini kullandılar. 1991'de bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte bazı Kazak aydınları Arap alfabesine dönülmesini, bazıları ise diğer Türk halkları ile ortak bir alfabenin benimsenmesini istediler. Halen çoğunlukla Kiril alfabesi kullanılmakta, Latin harflerine dayanan bir alfabe üzerinde de çalışılmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarında başlayan yazılı Kazak edebî dili halkın en çok kullandığı şiveye dayanır. Çokan Velihanov, Abay Kunanbay ve Ibıray Altınsarın gibi Kazak aydınları bu dili kullanmışlardır.

Kazak edebiyatının ilk eserleri olarak Türk dünyasının ortak dil ürünleri olan Orhun yazıtları kabul edilmektedir. Bunları Oğuznâme ve Dede Korkut Kitabı takip eder. Kadırgali Celâyir'in Türkler'in eski tarihini, XIV-XVI. yüzyıllardaki Kazakistan'ı, Kazak hanlarının soy kütüğünü anlatan Câmiu't-tevârîh'i (1602) bölgenin ilk yazılı edebiyatının kaynaklarından sayılmaktadır.

Sözlü edebiyat Kazak Hanlığı'nın kurulmasından sonra gelişmiştir. Halk ozanlarının çalıp söyledikleri cırlar en eski nazım türünü oluşturur. Güzel söz söyleme, irticâlen şiir okuma, olayları canlı bir dille meclislerde aktarma, cenaze merasimlerinde şaman duaları, düğünlerde şarkı okuma ve şiir yarışmaları Kazaklar'ın itibar ettiği sosyal faaliyetler arasında yer alır. XX. yüzyıl başlarına kadar göçebe hayatını devam ettiren Kazaklar'ın zengin bir halk edebiyatı teşekkül etmiştir. Hemen tamamı anonim olan añız-ertegi (rivayet, efsane, masal), makalmetel (atasözü), şeşendik söz (kıssa, hikmetli söz), turmıssalt (gelenek, görenek), tarihî cırlar, arnav (kaside, methiye), tolgav (koçaklama), öleñ (türkü) ve aytıs (atışma) bu edebiyatın çeşitli türlerini oluşturur. Halk şarkılarına "cır", bunları söyleyenlere "cırav" veya "cırşı" denir. Akınlar da (halk ozanları) cıravlar gibi dombıra veya kopuz çalarak hikâye, destan anlatır, yarışmalara katılır.

Başlıca örnekleri Koblandı, Alpamış, Edige, Kanbar Batır olan batırlar cırı nesilden nesile ulaşan, kopuz veya dombırayla birlikte söylenen kahramanlık destanlarıdır. Hemen bütün Doğu

halklarının edebiyatlarında yer alan kırk vezir, Kelile ve Dimne, tûtînâme gibi halk hikâyeleri Kazaklar arasında da yaygındır.

Kazak halk edebiyatının ilk cıravları bütün Deşt-i Kıpçak'ta adı duyulan Asan Kaygı, Kodan Tayşı ve Kaztugan'dır. Bunların ortak konuları dostluk, yiğitlik, namus, adalet ve vatan sevgisidir. XIV. yüzyılda yaşayan Cirenşe Şeşen ve Sıpıra Cırav'ın söylediği kıssa ve cırlar günümüze kadar ulaşmıştır. Bu tarz şiirin gelişmesinde Dosmambet ve Şalkıyız önemli rol oynamıştır. XVI. yüzyılda Tensufi Bek ile kadın ozanlardan Çal Kiyiz Hala ve Kerulan Hala, XVII. yüzyılda da Kazdabıstı Kazıbek'in adları bilinmektedir.

XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Cungarlar'ın Kazaklar'a yaptığı baskınlar dolayısıyla bunlara karşı mücadele verenlerin kahramanlıkları Aktamberdi, Ümbetey, Tötikara gibi ozanların eserlerinde görülür. Bu devirde yazdığı siyasî hiciv şiirleriyle Kazak edebiyatının en büyük temsilcisi, özellikle Rus tehlikesine dikkat çekerek halkın uyanmasını isteyen Buhar Cırav olmuştur. Köteş ve Şal Akın da zenginlik-fakirlik, din, ahlâk ve adalet üzerine didaktik şiirler söylemişlerdir.

XVIII. yüzyılın sonunda Kazakistan'ın büyük bir bölümü Ruslar'ın eline geçince Kazak bozkırında yeni bir dönem başlamış, halkı Rus baskısına ve işgallere karşı mücadeleye çağıran şiirler söylenmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında İslâmî eğitim görmüş, Rusça bilen, 1830-1845 yılları arasında çarlık rejimine ve Cihangir Han'a karşı mücadelelere girişmiş olan Muhammed (Muhambet) Ötemisûlı şiirlerinde bu isyanların hikâyesini anlatmıştır. Yine medrese eğitimi gören Kuramsaûlı Akın Sarı da Rus istilâsına karşı gelmiş, bu arada Muhammediyye'yi Kazak Türkçesi'ne çevirmiştir. Aynı yolda şiir yazanlar arasında Dulat Babataev, Şortanbay Kanaev ve Murat Monkeev de Kazak kültürünün yayılmasında rol oynamıştır. Bu yüzyılın önde gelen yazarları etnograf ve halk bilimcisi Çokan Velihanov, eğitimci yazar Ibıray Altınsarın ve yenilikçi şair Abay Kunanbay'dır.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında bir taraftan "kadîmci" ve "cedîdci" diye ikiye ayrılan medreselerde eğitim gören, diğer taraftan yeni okullarda Rusça ve modern bilimler okuyan yazar ve şairlerin hemen hepsinin ortak hedefi halkı uyandırmak ve cehaletten kurtarmak olmuştur. Basın hayatının gelişmesiyle de sözlü edebiyat ve Doğu edebiyatı ürünleri, şecereler, dinî kitaplar, Rusça'dan tercümeler ve Kazak yazarlarının eserleri yayımlanmıştır.

1905 Rus İhtilâli'nin getirdiği serbestlik Kazak aydınlarını da etkiledi. Petersburg'da Abdürreşid İbrahim tarafından Serke adıyla ilk Kazakça gazete sadece birkaç sayı çıkarılabildi (1906). Bunu 1907'de yayımlanan Kazak Gazeti ve Dala, 1911-1913 yılları arasında çıkan Kazakstan gazeteleri takip etti. Ahmed Baytursun'un yayımladığı Kazak ise Muğcan Cumabayev, Alihan Bökey Hanov, Mîr Yâkub Dulatov gibi ünlü Kazak ediplerinin yazı yazdıkları, günlük 8000 gibi yüksek tirajlara ulaşan en ciddi gazete oldu (1914-1917). Muhammedcan Siralin'in çıkardığı Kazakça ilk dergi olan Aykap (1911-1916, seksen sekiz sayı) Kazak edebî dilinin gelişmesinde rol oynadı. İşim Dalası (1913) ve Alaş da (1916-1917) dönemin iki önemli dergisidir.

Böylece XX. yüzyıl başlarında eğitim ve basının gelişmesiyle Kazak edebiyatında yeni türler ortaya çıktı. XIX. yüzyılda eserlerini vermeye başlayan Bircan Kocagulov, Aset Naymanbayev, Sara Tastanbekova, Akın Sere, Cayav Mûsâ Baycanov gibi şairler baskıya ve adaletsizliğe karşı şiirler yazdılar. Kazaklar'ın en ünlü şairlerinden olan Cambıl Cabayev ise Hokand hanlarının ordusunda Ruslar'a karşı savaşırken Kazak millî kahramanlarını öven şiirler kaleme almış, fakat 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Bolşevikler'in tarafına geçerek daha önce söylediklerini yeni dönemin siyasetine göre değiştirmiştir. Aykap dergisi etrafında toplanan ve Abay'ın hiciv ve tenkit tarzındaki şiirlerini örnek alan Sultanmahmud Toraygirov, Sabit Dönentaev, Spendiyar Köbeyev, Muhammedcan Siralin, Beket Utetilevov, Tâhir Cömertbayev ve Berniyas Kuleyev de 1917 ihtilâlinden sonra sosyal gerçekçi bir politika izlediler. Aynı dönemde eser veren Nurcan Navşabayev ve Yûsuf Köbeyev gibi aydınlar folklor malzemelerini ve yazılı edebiyat örneklerini topladılar, eserlerinde dinî görüşlere ağırlık verdiler.

Kazak edebiyatının ilk romanı Mîr Cakıp Dulatûlı'nın Bahtsız Jamal adlı küçük hacimli eseridir (1910). Aynı yazar daha sonra pek çok kısa roman ve uzun hikâye yazdı. Bu yıllarda Tâhir Cömertbayev'in Kız Körelik (kız görelim, 1912), Akiram Galimov'un Beyşara Kız (bîçare kız, 1912), Spendiyar Köbeyev'in Kalıñ Mal (başlık, 1913), Muhammedsâlim Kaşimov'un Muñlu Mariyem (dertli Meryem, 1914), Sultanmahmud Toraygirov'un Kamar Sulu (1914), Beyimbet Maylin'in Şuganıñ Belgisi (Şuga'nın yâdigârı, 1914), Bolgan İs (olmuş iş, 1914), Seksen Som (1918), Saken Seyfullin'in Cubatû (avutma, 1917) romanları ile B. Ercanov'un Okuga Mahabbat (1912) yayımlandı. Eğitimsizlik ve cehalet yüzünden Kazak halkını tehlikelere karşı uyaran Bahtsız Jamal'ın tesiriyle bütün bu romanların ortak teması eğitim olmuştur. Eserlerin sonunda kadın kahramanların trajik ölüm veya intiharları da ortak motiflerden biridir.

1917 Bolşevik İhtilâli sonrasında Îsâ Bayzakov, Kalmakan Abdükadirov, Abdilda Tacibayev gibi şairler yeni bir imaj, üslûp ve değişik konularla Sovyet Kazak edebiyatını güçlendirmeye çalıştılar. Gabidin Mustafin ve Gabit Müsirepov gibi romancılar da yazarların ideolojik eğitiminde ve burjuva ile mücadelesinde önemli rol oynadılar. 1926'da Emekçi Kazak Yazarları Birliği kuruldu. 1928'de Caña Adebiet (yeni edebiyat) adlı gazete yayımlanmaya başlandı. 1934'te Kazakistan Yazarlar Birliği oluşturuldu. Bu tarihlerde yazar ve şairler rejimin prensipleri doğrultusunda eser vermeye başladılar. Saken Seyfullin, Lenin'i anlatan ve halkın bağımsızlık mücadelesini yansıtan şiir ve romanlar yazdı. Beyimbet Maylin de milliyetçiliğine rağmen Kazak köylerinin kolektifleştirilmesi için yapılan mücadeleyi anlatan Azamat Azamatiç adlı eserini yayımladı (1934).

Saken Seyfullin, Beyimbet Maylin, Muhtar Avezov, Ciyengali Tilepbergenov, İlyas Bekenov, Gabit Müsiperov, Sabit Mukanov, Smagul Saduvakasov, C. Aymavıtov ve İlyas Cansugirov gibi genç yazarlar 1920'li yıllarda Kazak edebiyatına damgalarını vurdular. Sosyalist gerçekçi Sovyet Kazak edebiyatının kurucuları sayılan bu yazar ve şairlerin çoğu Sovyet hükümetinin çizgisinde yazmadıkları için 1930'lu yıllarda hayatlarını kaybettiler.

Saken Seyfullin Tar Col, Taygak Keşû (kaygan geçit, 1923-1927) adlı

romanlarıyla o zamanın emekçi yazarı kabul edildi. Fakat Kazak halkının köydeki hayat tarzını idealize etmesi, köylüleri ve olayları tasvir edişi Sovyet eleştirmenlerinin işini güçleştirdi. Beyimbet Maylin de Estay Avılı (Estay köyü, 1922), Gülşara Cengey (Gülşara yenge, 1923) ve Ravşan-Komünist (1929) gibi 1917 Bolşevik İhtilâli'ni öven hikâyeler yazdığı halde tenkide uğradı. Talak (1926) ve Şarigat Buyrugı

(1928) gibi din karşıtı hikâyeleri bu tenkitlerin biraz hafiflemesine sebep oldu.

II. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında edebiyat üzerindeki baskılar nisbeten hafifleyince yazarlar konularını daha serbestçe seçme imkânı buldular. Nitekim Kazak edebiyatının babası sayılan şair ve yazar Muhtar Avezov, önce Abay Kunanbay'ın hayatını anlatan iki ciltlik Abay adlı kitabını çıkardı, daha sonra 1952 ve 1956'da Abay Yolu adıyla iki cilt daha yayımladı. Bu kitaplarda Avezov, Sovyet döneminden çok önce Kazak aydınlarının uyanışını hazırlayan Abay'ın ideallerine ve XIX. yüzyılda Kazak hayatının değerlerine dikkati çekti. İhtilâl öncesini idealize etmekle Komünist Parti çizgisinin tamamen dışına çıkan bu roman 1950'lerden sonra yazılacak olan Kazak tarihî romanlarına da ilham verdi.

1953'te Stalin'in ölümüyle yazarlar biraz daha rahatladı. Tarihî şahsiyetlerin biyografilerini konu alan romanlar kaleme alınmaya başlandı. Çokan Velihanov hakkında dört ciltlik bir roman yazmaya girişen Sabit Mukanov 1967 ve 1970'te ilk iki cildi Akkan Culdız adıyla bastırdı. Dikhan Abilev de Akın Armanı (şairin gayesi, 1965) ve Arman Colında (gaye yolunda, 1965) adlı iki ciltlik kitabını kaleme aldı. Abilev reformcu şair Sultanmahmud Toraygirov'un hayatını anlattı. İlyas Esenberlin gibi yazarlar ise XIX. yüzyıldan gerilere giderek tarihî şahsiyetleri ön plana çıkardılar. İlyas Esenberlin üç ciltlik eserinde XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki Kazak tarihini ele aldı.

Dükenbay Doscanov, Orta Asya'nın İslâm öncesi ve İslâmî dönemlerini anlatan romanlar yazdı. Zeval (1970) adlı romanında Cengiz Han dönemindeki Moğol istilâsı sırasında Orta Asya Türkleri'nin çektiği sıkıntıları hikâye etti. Doscanov'un diğer romanları Otırar (1973), Farabi (1975) ve Tabaldırınga Tabın (1980), İslâm'ın Orta Asya'daki ilk yıllarını

ve o dönemin Fârâbî gibi tarihî şahsiyetlerini konu aldı. Diğer Kazak yazarlarından Abiş Kekilbayev Ürker (Ülker, 1980) ve Cumabek Edilbayev Türkistan (1982) romanında Sovyet dönemi öncesindeki Orta Asya'yı anlattılar.

XX. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkmaya başlayan yeni edebî türler arasında tiyatro eserleri de görüldü. Kazak Sovyet edebiyatının oluşmaya başladığı bu yıllarda Beyimbet Maylin, İlyas Cansugirov, Sabit Mukanov gibi yazarlar roman ve şiirle birlikte piyes de yazdılar. Aralık 1929'da Kazakistan Ölkelik Parti Komitesi'nin düzenlediği toplantıda tiyatro meselesi tartışıldı. Sosyalist gerçekçiliği gösteren, yeni devri öven piyeslerin yazılması tavsiye edildi. 1 Kasım 1931'de Kazakistan Ölkelik Parti Komitesi, Kazak drama tiyatrosunun durumu ve meseleleri konulu toplantıda sanatçıların yetiştirilmesini ve büyük yerleşim birimlerinde tiyatrolar kurulmasını kararlaştırdı. 8 Eylül 1933'te Halk Eğitimi Komiserliği'nin kararıyla vilâyet merkezlerinde tiyatrolar açıldı. Muhtar Avezov'un Tas Tülekter, Alma Bağı, Şekara, İlyas Cansugirov'un Türksib ve Min de Şap adlı eserleri ortaya çıktı. 1930'lu yıllarda tiyatronun gelişmesine en çok emeği geçen Beyimbet Maylin Bizdiñ Cigitter, Calbır ve Amankeldi'de bağımsızlık mücadelesi veren gençleri anlattı. Tiyatro yazarı Avezov aynı zamanda tiyatro eleştirmenliği de yaptı ve ilmî yazılarla tiyatronun gelişmesine hizmet etti. Kazak tiyatrosunun gelişiminde Sheakespeare, Molière, Goldoni, Puşkin, Gogol, Ostrovski, Pogodin, Kirşon, Furmanov, Trenev'den yapılan tercümelerin de etkisi oldu.

II. Dünya Savaşı yıllarında Kazak drama yazarları savaşı anlattılar ve halkın milliyetçi duygularını harekete geçirmeye çalıştılar. A. Abişev'in Nayragay, Ş. Hüsayınov'un Curtın Süygen Cürek (yurdunu seven yürek) adlı piyesleri Sovyet insanının düşmana karşı koyuşunu, vatanı korumaya girişenlerin kahramanlıklarını ve halkın eline silâh alıp kendi iradesiyle cepheye gidişini tasvir etti. Bu konuda Muhtar Avezov ile A. Abişev'in Namus Gıvardiyası önemli bir rol oynadı. Savaştan sonra A. Abişev'in Dostık pen Mahabbat (1947), Bir Semya (bir aile, 1950), Gabidin Mustafin'in Milliyoner (1949), Abdilda Tacibayev'in Gülden, Dala (1949), Ş. Hüsayınov'un Köktem Celi (1950) piyeslerinde savaş ana motif olarak kullanıldı. Gabit Müsirepov'un Amankeldi (1949), M. Akıncanov'un Ibıray Altınsarin (1953), Sabit Mukanov'un Şokan Velihanov (1954) adlı piyesleri tarihî konuları ve

şahsiyetleri işledi. Puşkin'in, Lermontov'un, N. Nekrasov'un, T. Şevçenko'nun ve A. Çehov'un eserleri tercüme edildi.

1956-1975 yılları arasında Kazak tiyatrosunun gelişmesinde Muhtar Avezov, Gabit Müsirepov, Sabit Mukanov, Saken Seyfullin, Beyimbet Maylin ve Abdilda Tacibayev gibi yazarların emeği geçti. Kız Cibek, Er Targın gibi Kazak klasikleri Moskova'da sahnelendi ve büyük üne kavuştu. Kazak tiyatrosunun oluşmasında Rus ve dünya klasiklerinden yapılan çeviriler ve bunların sahnelenmesi önemli rol oynadı. Muhtar Avezov'un tercümelerinin yanında Ş. Hüsayınov'un Kıyın Tagdırlar (kötü kader) piyesiyle Tahavi Ahtanov'un Kütpegen Kezdesü (ansızın karşılaşma) adlı piyesi devre damgasını vuran eserlerdir. Ahtanov daha sonra Ant adlı tarihî dramasını yazdı.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Remiyef, Vakitli Tatar Matbuatı, Kazan 1926, s. 222-226; Qazaq Sovettik Sotsiyalistik Respublikası. Entsiklopediyalık Anıqtama, Almatı 1980, s. 521-589; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 490-510; Timur Kocaoğlu, Nationality identity in Soviet Central Asian Literature: Kazakh and Uzbek prose fiction of the Post-Stalin period (doktora tezi, 1983), New York, Columbia University; Bes Gasır Cırlaydı, Almatı 1989, I, tür.yer.; Muhammedcaroviç Selibek İsaev, Qazaq Edebi Tiliniñ Tarıhı, Almatı 1989; Rabiga Sızdıqova, Qazaq Edebi Tiliniñ Tarıhı, Almatı 1993; Orhan Söylemez, Preserving Kazak cultural identity after 1980 (doktora tezi, 1995), New York, Columbia University; a.mlf. - Göksel Öztürk, "Abay (İbrahim) Kunanbayev (1845-1904)", Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 3, İstanbul 1995, s. 101-124; Hangali Süyinşaliev, Qazaq Edebiyetiniñ Tarıhı, Almatı 1997; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s. 32-35, 201-205; J. Pool, "Developing the Soviet Turkic Toungues: The Language of the Politics of Language", Slavic Review, XXXV/3, Illinois Eylül 1976, s. 425-442; Korganbek Amancolov, "Ana Tili Degende", Culdız, Almatı 8 Ağustos 1989, s. 162; Marat Mirzagulov,

“Qazaqşañ Kalay?”, Ana Tili, sy. 2, Almatı 29 Mart 1990, s. 3; Ahmet Türköz, “Kazak Türkçesinin Resmî Dil Olması Hakkında Kabul Edilen Kanun Metni”, Türkistan, sy. 9, İstanbul 1990, s. 53; Göksel Öztürk, “Jumbak Aytıstarı”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 1994, s. 125-135; “Kazakski Yazik”, Literaturnaya Entsiklopediya, Almatı 1931, V, 21-22; Reşid Rahmeti Arat, “Kazakistan”, İA, VI, 502-505; “Kazak Türkçesi”, TA, XXI, 441-442; Yavuz Akpınar - Yusuf Çotuksöken, “Kazaklar”, TDEA, V, 241-251.

Orhan Söylemez

2. Mimari.

Kazakistan’da geniş çaplı arkeolojik araştırmalar yapılmamıştır. XX. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Güney Kazakistan bölgesindeki birçok kurganda sondaj kazılarının yapıldığı görülmektedir. Açılan kurganlar, milâttan önce V. yüzyıl ile milâttan sonra XV. yüzyıllar arasına tarihlendirilmiştir. Yenikent’in 5 ile 15 km. çevresinde Altıntepe, Tokaytepe, Çaplaktepe, Pıçakçıtepe; Sütkent civarında Bayırkum, Aktepe, Öksüz,

Kavganata, Artıkata, Buzuktepe; Sâdıkatatepe çevresinde birbirinden 8-10 km. mesafedeki Mîrtepe, Şornaktepe, Çuytepe, Karaspontepe ve Cuvantepe’nin bulunduğu yerlerde yapılan incelemelerde iskân mahallerine rastlanmıştır. Yetersiz veri yerleşimlerin niteliği hakkında bilgi sahibi olmayı engellemekteyse de büyük ölçekli kazılarda önemli bulguların ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Kazakistan coğrafyasını yurt edinen toplulukların uzun süre göçebe yaşam biçimini tercih ettikleri bilinmektedir. Bunun yanında erken dönemlerden itibaren isimleri bilinen şehirler de vardır. Milâttan önce 330-327 yıllarında Makedonyalı İskender, Siriderya nehrini geçtikten sonra yeni şehirler inşa etmişti. Selefki hükümdarlarından Antiochos (m.ö. 282-261) Siriderya’nın kuzeyinde Antiochie şehrini kurmuştu. Destanlara göre Oğuz Han’ın tesis

ettiği, Karahanlılar zamanında da önemini koruyan Yenikent (Yengi Kent, Yangı Kent) bir dönem başşehir olmuştur. Issık Göl ve Mangışlak yörelerinde yerleşimin olduğu kaydedilmektedir. Taraz'da ve Çu vadisinin Kırgızistan sınırları içinde kalan kısmında konut kalıntıları bulunmuştur. Bunların yanı sıra Siriderya boylarında Cend, Huvara, Barçınlığkent, Ribatat, Aşnas, Karaçuk, Suğnak (Sığnak), Sabran (Sepren, Savran), Karnak, Özkent, Yesi, Sütkent, Suyab'la birlikte çeşitli kasaba, kale ve köylerin varlığı bilinmektedir. Ancak 1245 yılında Siriderya boylarında kaybolmuş şehirler, yakılmış köyler ve terkedilmiş kasabalar gören Plano Caprini'nin de kaydettiği gibi Moğol istilâsından sonra birçok yerleşim birimi binalarıyla birlikte yok olmuştur. Bu sebeple çoğunun mevkileri bulunamamakta, arkeolojik bulgularla ortaya çıkarılan kalıntılar adlandırılamamaktadır. İsim ve konumları bilinenlere örnek olarak kazıları sürdürülen, bir zamanlar 70.000 asker çıkarabilecek büyüklükte Otrar, VII. yüzyılın önemli ticaret merkezi Taraz, 20.000 kişi çıkarabilecek büyük bir yerleşim olan Suyab, bir kısım binaların halen görülebildiği Sayram (İsfîcâb, Aksu) sayılabilir.

Siriderya'nın bugünkü yatağından 2 km. kadar batıda Sütkent 1 ve Sütkent 2 olarak adlandırılan iki harabeden daha eski olan 1. Sütkent 800 × 900 m. ölçüsünde bir alanı kaplar. İçeride müstahkem bir alanda 8 m. yükseklikte bir set üzerinde inşa edilmiş olan 150 × 150 m. ölçülerindeki mescidle şadırvanına ait kalıntılar bulunmuştur. Bu kalıntılar 969 yılına tarihlendirilmektedir.

En eski buluntu, Almatı'ya 50 km. uzaklıkta Issık Göl civarındaki Esik kurganında, 3 × 2 m. plan ve 1,2 m. yükseklik ölçülerindeki mezar odasıdır. Toprağın 7 m. altında olmasına rağmen mimari bir nitelik taşır. Başka bir yerde hazırlanıp bulunduğu yerde monte edilirken karışmaması için cidarını oluşturan ahşap parçaların çentiklerle işaretlenmiş olması dikkat çekicidir. Karbon testiyle milâttan önce V-IV. yüzyıllarda yapıldığı anlaşılan mezar odasında at kemikleri yanında, üzerinde Kök-Türk harfleriyle Proto-Türkçe yazı bulunan gümüş bir çanakla "Altın Elbiseli Adam" olarak ün kazanan altın zırhlı bir ceset çıkarılmıştır.

VII-VIII. yüzyıllara tarihlenen Tas Arık Külliyesi ile Kara Tau'nun (Karaçuk) kuzeyindeki Babaata şehri kalesinde VI-VIII. yüzyıllardan kalan

bir yapı bulunmuştur. Türk çadırı şeklinde merkezî ocağı ve bacası olan bir orta hücrenin etrafına dizilmiş tâli kubbeli ve kemerli altı hücreden oluşan yapının bir beye ait mesken olduğu tahmin edilmektedir. Gürel bölgesinde Kulsarı'da yer alan çok kubbeli bir mescid ise Karahanlı devrine tarihlendirilmektedir.

Orta Kazakistan'da Kızılorda eyaletinde tuğladan yapılmış, dairesel planlı, silindir şeklindeki yüksek gövdesinin üst kısmı konik ya da piramidal biçimle daralan bir dizi ateş kulesine rastlanmaktadır. Kulelerin yapım tarihi hakkında henüz bilgi yoktur.

Hazar denizi kıyısındaki Mangışlak yarımadasında Üstyurt bölgesinde Kent-i Baba'da, kayalara oyulmuş haçvari planlı Şahbak Ata Mescidi çevre halkı tarafından erken İslâmî devreye (IX-X. yüzyıl) tarihlendirilmekle birlikte çevresindeki kaya mezarları ile beraber daha eski bir döneme işaret etmektedir. Mescid yapısı kaya içine oyulmuştur. Ancak gerek kubbeli orta mekânı gerekse kemerli-sütunlu mekân geçişleri gibi mimari unsurları bünyesinde barındırması açısından da önemlidir.

Büyük ticaret yollarının kesişme noktasında yer alan Taraz (Talas, Evliyaata, Jambul) VII. yüzyılda önemli bir ticaret merkeziydi. Batı Türkleri'nin, Karluk ve Karahanlılar'ın başşehirlerindendi. Şehrin çevresi 8-9 km. olup yapıları birbirine yakındı. Bölgede Karluk dönemine ait olduğu tahmin edilen kitâbeler ve çeşitli mezar taşları bulunmuştur. Araplar 893'te şehri aldıklarında büyük kiliseyi camiye çevirmişlerdi. Şehirde daha X. yüzyılda birçok İslâmî külliye yer alıyordu.

Taraz kazısında kale içinde duvarlarında çiniler bulunan, X-XI. yüzyıla ait bir hamamın kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Bu büyük yerleşimden geriye ayrıca iki türbe kalmıştır. Bir dönem şehre Evliyaata isminin verilmesine sebep olan Barak Han oğlu Evliya Ata Kara Han'ın türbesi tuğladan yapılmış dikdörtgen planlı bir yapıdır. Orta mekânı çok yüksek kasnaklı, sivri kesimli kubbe ile örtülmüştür. İki yanındaki sütunçeleriyle taçkapı anlayışında inşa edilen ön cephesi binadan daha yüksektir. Ancak son onarımda türbenin ön cephesindeki süsleme programı tamamıyla değiştirilmiştir. XI. yüzyıl yapısı olan türbenin cephesi XIV. yüzyıl Timurlu cephe düzenine dönüştürülmüştür. Diğer yapı, bugün bulunmayan

kitâbesine göre 1262 senesinde Uluç Bilge İkbal Han Dâvud Beg b. İlyas için inşa edilmiştir. Tek kubbeli, küçük ve sade yapının ön cephesi yine binanın kendisinden

daha yüksektir. İki türbenin çevresinde eskiden birçok mezar taşı yer almaktaydı, ancak günümüzde bunlar yok olmuştur.

Taraz şehri yakınında XII. yüzyıl başlarına tarihlenen Ayşe Bîbî Türbesi kare planlı, köşelerinde büyük sütunçeler bulunan, tuğladan yapılmış bir binadır. Kitâbesi yoktur; fakat Karahanlı Sultanı Nasr b. İbrâhim tarafından eşi (Alparslan'ın kızı) Ayşe Bîbî için yaptırıldığı kabul edilir. Binanın kubbesi ve üst kısmı yıkılmıştır. Bütün cepheleri hiç boşluk kalmayacak şekilde, altmış dört değişik kabartma desenle işlemeli pişmiş topraktan levhalarla bezenmiştir. Almatı Müzesi'ndeki rekonstrüksiyon maketinde piramidal külâhlı olarak sergilenmektedir. Hemen yakınındaki Balacı Hatun Türbesi tuğladan yapılmış, 7 × 7 m. ölçülerinde bir bina olup bu da XII. yüzyıl başlarına tarihlenir. Üzeri içten kubbe, dıştan yıldız tabanlı çok yüksek prizmatik külâhla örtülüdür. Ön cephesi beden duvarlarından daha yüksek tutularak geleneğe uyulmuştur. Eski fotoğraflarında giriş cephesinde kabartmalı yazı kuşağı görülmekteyse de bugün mevcut değildir.

İpek yolu üzerinde önemli bir ticaret ve kültür şehri, bir dönem hükümet merkezi de olan Sayram'ın çevresi X. yüzyılda 3-3,5 km. kadardı. Taraz ile birlikte İslâmî külliyelerin en çok bulunduğu şehir olmuş, ancak bölgedeki diğer şehirler gibi Moğol istilâsında harabe haline gelmiştir. Eski şehrin üzerine kurulduğu anlaşılan bugünkü Sayram kasabasında dağınık şekilde birkaç türbe kalmıştır. Yapılar XIX. yüzyılda yeniden elden geçirilmiş ve değişikliğe uğramıştır.

Abdülaziz Baba (Abdülaziz Han) Türbesi (XIV. yüzyıl) yanlarda birer mezar hücresi ve ortada mescidden meydana gelen küçük bir külliyedir. Bu birimlerin üçü de kubbe ile örtülmüştür. Mescid mekânını örten orta kubbe çift cidarlı olup yanlardakilerden yüksektir. Cephenin ortasında yer alan taçkapı da beden duvarlarından yüksektir ve sivri kemerli derin bir niş içine alınmıştır.

X. yüzyıla tarihlenen Mîrali Baba Türbesi'nin ön cephesi bütünüyle taçkapı

anlayışında yükseltilmiştir. Cephe, basık kemerli bir eyvan içine alınan kapısı dışında farklı kotlardaki çıkmaları destekleyen tuğla payandalar ve ortada yuvarlak iki köşesinde sivri kemerli alınlıklarıyla geleneksel düzenlemenin dışında kalır.

XI. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevî'nin babası (İftihar oğlu Mahmud oğlu İbrâhim) için yapılan İbrâhim Ata Türbesi tuğladan, 7 × 7 m. ölçülerinde, üzeri kubbe ile örtülü bir yapıdır. Yüksek ön cephesinin üst kısımları yıkılmıştır. Karaşaş (siyah saç) Ana Türbesi adıyla tanınan yapı Hoca Ahmed Yesevî'nin annesi Ayşe Hanım için inşa edilmiştir. XI-XII. yüzyıllara tarihlenen yapı kare planlı, tek kubbelidir. Ön cephe ile tek bir yan cephesi yükseltilerek sivri kemerli eyvanlar şekline getirilmiştir. Yüksek cephelerin birinde kapı, diğerinde dua penceresi yer alır.

Sayram'da tarihlenemeyen üç yapı daha vardır. Yıkılıp üzeri toprakla örtülmüş Hazreti Hızır Mescidi'nin kalıntılarının yanında tuğladan silindirik gövdeli minaresi günümüze ulaşmıştır. Kazı Bayzovmi Türbesi kare planlı gövde üzerinde içten kubbe ile örtülüdür; dıştan ise âdeta kule gibi nisbetsiz bir kubbe ile farklı bir görünüm verilmiştir. Her cephenin ortası kemerli büyük bir niş ve köşeleri ikişer sütunla süslenmiştir. Yan tarafında mimari ve tezyinî özelliklerini bütünüyle kaybetmiş olan Hoca Sâlih Türbesi bulunur.

Türkistan şehrine 50 km. mesafede Otrar harabeleri yakınındaki Arslan Baba Türbesi XII. yüzyılda yapılmış, XIX. yüzyılda yenilenmiştir. Girişi sağlayan büyük eyvanın sağında mescid, solunda türbe odası yer alır. Bu binada da bütün ön cephesi yükseltilmiş olan, uzun, yatık dikdörtgen cephenin köşelerinde birer minare, ortasında yüksek ve derin giriş eyvanı bulunur. Türbe kısmı sivri kesimli ve iki kubbe ile örtülüdür. Dışarıdan düz çatılı izlenimi veren mescidin içinde mihrabın önünde küçük bir kubbe vardır.

Bütün Kazakistan'ın en görkemli yapısı Türkistan şehrindeki Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'dir. Bugünkü âbidevî külliye Timur tarafından yaptırılmıştır. 45 × 65 m. oturumlu, dikdörtgenler prizması gövdesi ve çok büyük taçkapısıyla muazzam bir yapıdır. Üzerinde çeşitli büyüklükte kubbeler yer alır. Giriş cephesi dışındaki bütün cepheleri hiç boşluk kalmayacak şekilde

renklisırlı tuğlalarla tezyin edilmiş, kubbeler turkuvaz renkli çinilerle donatılmıştır. Orta kubbesi 18 m. iç çapıyla Orta Asya'nın en büyük kubbesi unvanını taşır. Mevcut binanın yerinde daha önce de bir türbe olduğu bilinmektedir. XI. yüzyıla ait duvar örneği, arka cephedeki türbe odası girişinin dışında sağ yan yüzde, bugünkü duvardan 20 cm. kadar içeride bulunmaktadır ve yakın zamanda yapılan tamir sırasındaki raspa ile ortaya çıkarılmıştır.

Ahmed Yesevî Türbesi'nin önünde Timur'un torunu ve Uluğ Bey'in kızı Râbia Sultan Begüm Türbesi yer alır. XV. yüzyıla

tarihlenen sekizgen planlı yapı, yüksek kasnak üzerinde sivri kubbeli olup Timurlu mimarisi özelliklerini taşımaktadır. Sur duvarlarıyla çevrili aynı alanda bulunan bir hamam ve rekonstrüksiyon çalışmaları devam eden birçok temel izi vardır.

Kazakistan'ın XVIII. yüzyıldaki bağımsızlık ve eğitim hareketiyle kurulan bir dizi medrese binasına örnek olarak Suzak bölgesindeki Babaata ve Çayan'daki kompleks gösterilebilir. Bir dönemde müze olan 1907 tarihli, dilimli yüksek kubbeli, zengin süslemeli Almatı Rus Ortodoks Kilisesi nâdir bulunan kilise yapılarına güzel bir örnektir.

Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinde farklı tarihli birçok türbe yapısına rastlanmaktadır. Güney bölgelerinde türbe yapımı geleneği devam etmektedir. Yeni camilerde geleneksel formların sürdürüldüğü görülür. Kırsal kesimde halen yurt çadırı kullanılmakta, büyük şehirlerde de halk tarafından geçici yapı kurulması gerektiğinde yine yurt çadırlarına başvurulmaktadır.

Günümüz Kazakistan'ındaki büyük şehirler, bir zamanların Doğu bloku ülkelerinin tamamında olduğu gibi modern şehir planlamacılığı açısından üstün nitelik taşır. Geniş bulvarları, meydanları, parkları, büyük konut bloklarıyla tek tipte, bahçeli, tek katlı konut grupları; görkemli devlet binaları; alışveriş, eğitim, dinlenme ve yaşama bölgeleri, spor tesisleri; gelişmiş alt yapısıyla planlı gelişmesi öngörülen düzenli şehir özelliklerinin hepsine sahiptir. Ancak dış görünüm bakımından etkileyici olan binalar, gerek mimari gerekse mühendislik ve inşaat tekniği açısından genellikle

zayıftır. Gösterişli kabuklar içinde kullanışsız mekânlar topluluğu şeklinde tanımlanabilecek olan binalar, bu durumlarıyla düzenli şehir yapısını oluşturan basit birer unsur olmaktan öteye geçmez; cephe mimarlığı diye adlandırılabilecek nitelikleriyle bulundukları şehirlere estetik vitrin görevi yaparlar. Son zamanda başşehir, modern bir dünya şehri özelliklerine sahip olarak yeni inşa edilen Astana'ya taşınmıştır. Astana, eski İstanbul'un isimlerinden biri olan Âsitâne ile aynı kelime olup "başşehir" anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Margulan - T. K. Basenov, Arhitektura Kazakstana, Almatı 1959; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 40, 76, 142, 196, 198, 369; Emel Esin, "Muyanlık Uygur Buyan Yapısından (Vıhāra) Hakanlı Muyanlığına (Rıbāt) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 75-102; Nejat Diyarbekirli, "Kazakistan'da Bulunan Esik Kurganı", Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 291-304; İbrahim Kafesoğlu, "Asya Türk Devletleri, Oğuzlar", TDEK, s. 735-738; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, Ankara 1977, s. 22, 26, 160, 171; Faruk Sümer, Eski Türklerde Şehircilik, İstanbul 1984, s. 99, 100, 101; a.mlf., Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 559, 560, 561, 564; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 26, 27; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 193-317; Svod Panyatnikov İstorii i Kulturı Kazahstana, Gjno-Kazahstanskaya Oblastı, Almatı 1994; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya'da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 41-60; W. Barthold, "Evliya-Ata", İA, IV, 399-400; a.mlf., "Taraz", a.e., XI, 769.

M. Gözde Ramazanoğlu

Kazakistan Cumhuriyeti.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra diğer Türk cumhuriyetleri gibi 16 Aralık 1991 tarihinde Kazakistan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı hakkındaki kanunun kabulüyle Kazakistan Cumhuriyeti bağımsız ve laik bir hukuk devleti olarak ilân edilmiştir. Bağımsız ve egemen devlet olarak Kazakistan Cumhuriyeti 2 Mart 1992'de Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na üye olmuştur.

Sovyetler döneminde Kazakistan'da resmî dil Rusça idi. Sovyet hükümetleri, Kazak dilinin eğitim dili olmadığını ileri sürerek onu sadece köylerde konuşulan bir dil olarak benimsetmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Sovyetler zamanında Kazak Türkçesi ile eğitim veren okullar açıldıysa da bu okullardan mezun olanlar çoğunlukla kolhozlarda ve köylerde çalıştırılmıştır. 28 Ocak 1993'te kabul edilen anayasanın 7. maddesinin birinci fıkrasında devletin resmî dilinin Kazakça olduğu belirtilmekle birlikte ikinci fıkrasında devletin yönetim birimlerinde Kazakça ile Rusça'nın eşit olarak kullanılacağı vurgulanmıştır. Bunun sebebi, Kazak dilinin unutulmuş olması yanında Kazakistan'da Rus nüfus oranının yüksek oluşudur. 1999 yılından itibaren bütün resmî yazışmalar Kazak dilinde yürütülmeye başlanmıştır.

1993 anayasasına göre Kazakistan'da yarı başkanlık sistemi uygulanmakta iken 1995'te yapılan değişiklikle tam başkanlık sistemine geçilmiştir. Yetkileri genişletilen cumhurbaşkanının faaliyetlerini kontrol eden anayasa mahkemesi kaldırılmış, cumhurbaşkanlığı süresi dört yıldan yedi yıla çıkarılmıştır. Kazakistan Parlamentosu senato ve meclis olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Senatörlük süresi altı yıl, milletvekilliği süresi beş yıldır. Senato ve meclis başkanını cumhurbaşkanı tayin eder. 1997 yılında idarî taksimat yeniden düzenlenerek eyalet sayısı on dokuzdan on dörde indirilmiştir. Eyaletler, başbakanın teklifiyle cumhurbaşkanının tayin ettiği valiler tarafından yönetilmektedir. Yönetimde tek sorumlu vali olmakla beraber halk tarafından seçilen encümen üyelerinin valinin görevden alınması için cumhurbaşkanına teklif yapma yetkileri bulunmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti'nde köyler ilçelere, ilçeler illere ve iller de eyaletlere (oblus) bağlı olarak yönetilir. Ayrıca doğrudan merkeze bağlı bulunan özel statüye sahip iller de vardır.

Hükümet cumhurbaşkanına karşı sorumludur. Parlamentonun her iki kanadının üzerinde anlaştığı kişi başbakan olarak cumhurbaşkanı tarafından

tayin edilir. Yasama görevini parlamentonun senato kanadı yürütür. 1 Ocak 1997 tarihinde yapılan bir araştırmaya göre Kazakistan'da kayıtlı 300 siyasî örgüt ve dokuz siyasî parti bulunmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti'nin başşehri 10 Aralık 1997'de Almatı'dan Akmola'ya taşınmış ve 6 Mayıs 1998'de Akmola ismi "başşehir" anlamına gelen Astana (Âsitâne) olarak değiştirilmiştir.

Sovyetler Birliği döneminde Kazakistan Cumhuriyeti sadece Rusya'nın ham madde kaynağı olarak kullanıldığından Kazakistan'da yer altı zenginliklerini çıkarma endüstrisinin aksine üretim endüstrisi hiç gelişmemiştir. 1993 ve 1994 yıllarında uygulanan özelleştirme siyaseti neticesinde devlet mülkiyetinde bulunan önemli ekonomik tesisler özel kişilere verilip monopollerin oluşturulmasına zemin hazırlanmıştır. Kasım 1993'te Kazakistan Cumhuriyeti'nin millî parası olan tenge tedavüle çıkarılmıştır. Son yıllarda petrol, altın ve gaz ihracatına daha çok önem verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. B. Olcott, The Kazakhs, Stanford 1987; R. G. Suny, The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union, Stanford 1993; M. Rywkin, Moscow's Lost Empire, New York 1994; Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara 1996, s. 181-185; History of Kazakstan, Almaty 1998; B. Brown, "New Political Parties in Kazakhstan", Report on the USSR, II/35 (1990), s. 10-11; Komsomolskaya Pravda, 13 Nisan 1991; Kazakhstanskaya Pravda, 17 Ocak 1990; 16, 23 Mart 1991; 13, 18 Nisan 1991; Mustafa Aydın, "Turkey and Central Asia: Challenges of Change", CAS, XV/2 (1996), s. 157-177.

Cevdet Küçük

KAZAKLAR

Orta Asya'da Hazar denizinden Çin sınırına kadar uzanan topraklarda yaşayan bir Türk topluluğu.

Müstakil bir topluluk olarak Kazaklar'ın ne zaman teşekkül ettiği ilim dünyasında hâlâ tartışılmaktadır. Genellikle Özbek Ebülhayr Han'a tâbi olmayan bir grup halkın Çu ve Talas nehirleri arasında hâkimiyet kurmasıyla ortaya çıktıkları kabul edilir. Esasen etimolojisi hakkında da mutabakat bulunmayan, fakat "kendi başına buyruk hareket eden yiğit, cesur, bekâr" anlamlarına da gelen Kazak adıyla anılmaya başlanan bu grup, zaman içinde Hazar'ın kuzeyinden Altaylar'a kadar uzanan geniş alana hâkim oldu. Dolayısıyla Kazaklar'ın bu isimle anılması etnik bir temele değil daha çok sosyal bir gerekçeye dayanmaktadır. Kazak tabirinin kullanımının XIV. yüzyıla kadar gittiği tesbit edilmiştir. En erken Rus seyyahları Kazaklar'ı önceleri Kırgız-Kazak (Kaisak) olarak adlandırırken XIX. yüzyıldan itibaren sadece Kırgız kelimesini kullanmışlardır.

İlk birleşik Kazak Hanlığı'nın XVI. yüzyıl başlarında Kasım Han tarafından kurulmasından sonra Kazak nüfusunun hızla arttığı, dolayısıyla artan nüfusun toprak ve otlak ihtiyacından dolayı ilerleyen yıllarda sınırların genişlediği ve XVII. yüzyılın sonlarında neredeyse bugünkü Kazakistan sınırlarına ulaşıldığı bilinmektedir. Kazaklar, bu geniş toprakların idarî baskısını hafifletmeye yönelik üç "cüze" ayrıldılar (küçük, orta ve büyük cüz; Kazaklar cüz kelimesini kullanırken Kazak olmayanlar bunun yerine "orda" kelimesini kullanmaktadır). Prensipte hanlığın birliği devam etmekle beraber uygulamada bu durum baştaki hanın kabiliyet ve dirayetine göre değişiyordu. Nitekim Kasım ve Hak Nazar gibi güçlü hanlardan sonra cüzler müstakil olarak hareket etmeye başladılar. Zamanla bu grupların günlük hayatlarında kendi ileri gelenleri ve kabile önderleri han ve adamlarından daha etkili konuma geçti. İşlerin yürütülmesi töre esasına göre oluyordu. XVIII. yüzyıl öncesi Kazak toplumu böylece sakin göçebe hayatı yaşayan, hayvancılıkla uğraşan, geleneksel kurumları ve ahlâkî değerleri etkin bir toplum özelliği taşımaktaydı.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Ruslar tedrîcî olarak Kazak topraklarında hâkimiyeti ele geçirmeye başladılar. Önce Sibirya ve Doğu ile olan ticaret yollarında güvenliği sağlama amacıyla başlayan bu süreç, daha sonra İngiltere'nin Hindistan'dan kuzeye doğru yayılmasını da önlemeye yönelik bir siyasî nitelik kazandı. Kazak topraklarındaki Rus hâkimiyeti beraberinde yeni idarî, içtimaî ve hukukî değişiklikleri de getirdi. 1822, 1824, 1867, 1868 ve 1891 düzenlemeleri 1917'ye kadar olan Rus yönetiminin temellerini oluşturuyordu.

Kazak halkı arasında Rus idaresinin en radikal değişim alanlarından biri toprak ve mülkiyet düzenlemeleriydi. Bütün topraklar devlet malı ilân edilerek otlakların kullanım ve paylaşımı hükümet yöneticilerinin eline bırakılırken Kazaklar da göçebe hayatını ve hayvancılığı bırakıp yerleşik hayata ve ziraata zorlandılar. Bu durum geleneksel Kazak toplumunun ekonomik ve sosyal yapısını bozdu. Rus yönetimi ayrıca Kazaklar'ın elinden alınan toprakların bir kısmında Rus iskânını gerçekleştirdi.

XIX. yüzyılda Kazaklar arasında başta İslâm olmak üzere farklı dinamiklerin etkisiyle başka değişiklikler de yaşandı. Kazak toplumunda İslâmiyet genel olarak XVIII ve XIX. yüzyıllara kadar fazla etkili değildi. Başta yöneticiler olmak üzere ulemâ ve eşraf kendilerini müslüman olarak tanımlamakla birlikte halkın çoğunluğu Şamanizm gibi geleneksel inançlarına bağlı idiler. XVII. yüzyıldan itibaren İslâm merkezleriyle olan ilişkilerin artması, müslüman sûfîlerin gayretlerinin yaygınlaşması gibi gelişmeler Kazak bozkırlarında İslâmiyet'in yaygınlaşmasını hızlandırdı. Ancak bu dönemde kurumsal bir eğitim veya vakıf faaliyeti henüz başlamamıştı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından

itibaren İslâm Kazaklar arasında önemli bir sosyal ve moral dinamik haline geldi. Orenburg gibi merkezlerde dinî okullar açıldı ve dinî eğitim yaygınlaşmaya başladı. Ruslar'ın İslâmiyet'i kendi hâkimiyetlerine bir engel olarak algılayıp karşı koyma çabalarına rağmen pek çok Kazak topluluğu gittikçe sosyal ve hukukî düzenlemelerini İslâmî prensiplere dayandırmaya başladı. Bu dönemde görülen ve modern Kazak milletine giden süreçte etkili olan bir başka gelişme yeni bir aydın grubunun ortaya çıkmasıdır. Rus hâkimiyetinin yok ettiği geleneksel Kazak aristokrasisinin yerini alan bu grup kendi içerisinde seküler aydınlar ve muhafazakârlar

olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bunlardan ilki Rusya'ya sadık idareciler yetiştirmeyi amaçlayan Orenburg, Omsk ve Semipalatinsk'teki devlet okullarından yetişmiş kadrolardı. Diğer grup ise Kazak halkının geleneksel kültürünü korumak için geleneksel İslâmî öğretilere bağlılığı savunan, aynı zamanda Orta Asya ve Tatarlar arasında yaygınlık kazanan Cedîdciliği benimseyen aydınlardı. Her iki kesimin de ortak olduğu husus Rus politikalarına karşı olmaktı.

1905 yılındaki Rus devrimi Kazak siyasî hayatına yeni açılımlar ekledi. Din adamlarının desteğini alan aydınlar, Rus hükümetinden siyasî ve kültürel faaliyet alanlarında daha hür hareket etme imtiyazı aldılar. Böylece siyasî partiler kuruldu, gazete ve dergi neşriyatındaki bazı kısıtlamalar kaldırıldı. Bu dönemde Kazaklar İslâm'ın Hıristiyanlık'la (Ortodoks) aynı hukukî çerçevede tanınmasını, kendilerinden alınan toprakların iadesini ve Kazak topraklarında sadece Kazaklar'ın tam vatandaşlık hakkına sahip olmasını talep etmeye başladılar. Bu arada diğer Türk topraklarında canlanan pantürkizm gibi fikirler Kazaklar arasında da yayılmaya başladı.

1916'da I. Dünya Savaşı sırasında Ruslar'a karşı büyük bir ayaklanma oldu. Görünürdeki sebebi Ruslar'ın on sekiz-kırk üç yaş arasındaki erkekleri askere almak istemesiydi. Ancak arka planda Ruslar'ın toprak politikasına karşı duyulan uzun süreli rahatsızlık, vergilerin ağırlığı ve savaş döneminde el konulan Kazak kaynaklarına duyulan tepki mevcuttu. Rus ordusu büyük kayıplarla otoritesini tekrar sağladı, fakat Kazak-Rus ilişkileri bir daha bu gerginlikten kurtulamadı. Nitekim 1917 Bolşevik İhtilâli'nde Kazaklar çarlık düzeninin yıkılmasını büyük sevinçle karşıladılar. Hemen özerklik talepleri yükseldi. Nisan 1917'de Orenburg'da ilk umumi Kazak kurultayı toplanarak resmen siyasî otonomi, idare ve okullarda Kazak Türkçesi'nin resmî dil olması talepleri gündeme getirildi. Bundan birkaç ay sonra toplanan II ve III. Umumi Kazak kurultaylarında ordu kurma, anayasa hazırlama ve seçim yapılması kararı alındı.

Bolşevikler'in iş başına gelmesinden sonra 20 Ağustos 1920'de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. Bunu 1936 yılında Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve aynı yıl Sovyetler Birliği'ninkini model alan bir anayasanın kabulü izledi. İlk resmî komünist parti teşkilâtı, Bolşevikler tarafından Rus Komünist Partisi Kırgız Bölge

Komitesi adı altında 1920'de teşkil edildi ve 1937 yılında Kazak Komünist Partisi adını aldı. Ancak partinin Moskova'ya bağımlılığı sürdü.

Moskova'nın kararıyla 1920'lerde başlatılan ekonomik politikalar ve merkezî beş yıllık planlar neticesinde 1938'lerde taşra halkının % 98'i kolektif çiftliklere getirilmişti. Bu politikalar felâkete varan sonuçlar doğurmuştur. Olumsuz çalışma şartları, açlık ve hastalık sebebiyle yaklaşık 1.5 milyon Kazak hayatını yitirmiştir.

Komünist Sovyet liderleri kabile geleneğini yıkmayı, müslüman din adamlarının etkisini yok etmeyi ve Ruslar'la iş birliği yapabilecek sadık bir seçkin kuşak yetiştirmeyi amaçlayan sosyal siyasetlerinin bir gereği olarak eğitim ve okuma yazma kampanyaları başlattılar. İlk okuldan 1934'te kurulan Kazak Devlet Üniversitesi'ne kadar yayılan kapsamlı bir eğitim sistemi kuruldu. Sosyal siyasetin bir başka önemli amacı da müslüman din adamlarının aktif muhalefetiyle toplumun ateizm ve sekülerizme karşı gösterdiği pasif direnişi kırmaktı. Bu amaca ulaşmak için yetkililer cami ve medreseleri kapatarak karşı çıkanları tutukladılar. Bütün baskılara rağmen halkın büyük çoğunluğu Müslümanlığını sürdürdü ve özellikle kırsal kesimlerde din adamları gizli olarak dinî faaliyetlerine devam etti.

Kazakistan'ın siyasî, ekonomik ve sosyal gelişimi, II. Dünya Savaşı ile Sovyetler Birliği'nin yıkıldığı 1991 yılı arasındaki dönemde Sovyet modelini izlemiştir. Kazakistan Komünist Partisi iktidar tekelini ve seçkinler teşkilâtı olma özelliğini korumuştur. 1980'lerde nüfusun yaklaşık % 5'i parti üyesiydi ve parti üyelerinin % 35'i Kazak'tı. Parti ve devlet teşkilâtının üst yönetimiyle ağır sanayi ve ziraat gibi ekonominin ana faaliyet alanları Ruslar'ın kontrolündeydi. Dinmukhamed Qonaev'in Kazakistan Komünist Partisi sekreterliği döneminde (1964-1987) durum tedrîcen değişti ve Kazaklar'ın devlet yönetimine katılımı büyük ölçüde arttı.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Kazakistan 1991 yılında bağımsızlığını ilân etti ve Sovyet sistemine tehdit olarak görüldüğü için bastırılan Kazak kimliği kamusal alanın her alanında kendini göstermeye başladı (ayrıca bk. KAZAKİSTAN).

BİBLİYOGRAFYA

Materialı po istorii Kazahskoy SSR (1785-1828), Moskva 1940, IV; Materialı po istorii politiçeskogo stroya Kazahstana (1730-1910), Alma-Ata 1960, I; Materialı po istorii kazahskikh hanstv XV-XVIII (İzvleçeniia iz persidskih i turkskih soçineniy), Alma-Ata 1969; G. J. Demko, The Russian Colonization of Kazakhstan, 1896-1916, Bloomington 1969; K. Beisembiev, Oçerki istorii obsşçestvenno-politiçeskoy i filosofskoy mısli Kazahstana (dorevolyutsionıy period), Alma-Ata 1976; İstoriya Kazahskoy SSR, Alma-Ata 1977-81, I-V; N. V. Alekseenko, Naselenie dorevolyutsionnogo Kazahstana (çislennost', razmeşçenie, sostav, 1870-1914 gg.), Alma-Ata 1981; D. I. Dulatova, Istoriografiya dorevolyutsionnogo Kazakhstana (1861-1917 gg.), Alma-Ata 1984; D. A. Amanzjholova, Kazahskii avtonomizm i Rossiiya. Istoria dvizjheniia Alaş, Moskva 1994; M. B. Olcott, The Kazakhs, Stanford 1995; N. D. Nurtazina, Islam v istorii srednevekovogo Kazakhstana, Almatı 2000; K. Daniiarov, Istoria kazakhskogo gosudarstva, XV-XX vv.: v drukh chastiakh, Almatı 2001.

Keıth Hıtchıns

Kazak Dili.

Kazakça bir Türk dili olup Kazakistan'da yaklaşık 7 milyon, Çin'de 1 milyon, Moğolistan'da 100.000 ve Afganistan'da 40.000 kadar kişi tarafından konuşulmaktadır. Teşekkül devrinde Orta Asya ve Batı Türk kavimlerinin Türkçe'sinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Kazak halkının konuştuğu bir dil olarak müstakil formunu XV ve XVI. yüzyıllarda kazanmıştır.

Kazakça, Karakalpakça ve Nogayca ile beraber Türk dilleri ailesinin Kıpçak grubunun Kıpçak-Nogay alt grubunu oluşturur. Bu alt grup pek çok ayrı fonetik karaktere sahiptir. Meselâ dokuz ünlü ve yirmi altı ünsüz harfin bulunduğu Kazakça'da ana kelimedeki "ç" sesi yerine "ş" kullanılmaktadır

(aç yerine aş). Orijinal kelimedeki “ş” sesi yerine de “s” ikame edilmektedir (kış yerine kıs gibi). Bu grup içerisinde Kazak lehçesinin en çok dikkati

çeken özelliklerinden biri de “l” harfinin gittikçe kullanımdan düşerek yerine “d” veya “t”nin geçmesidir (atlar yerine attar gibi). Aynı şekilde “y” sesi yerine “c” veya “j” kullanılmaktadır (yol yerine jol, yaka yerine caga). Başka dillerden gelmiş kelimelerdeki “f” sesi “p” olmuştur (fikir yerine pikir). Kazakça’da belirtme durumu -di (dilimizi / tilimizdi) ve yönelme durumu -ga, -gel, -ka, -ke (mektebe / mektepke) şeklinde kullanılır. Aynı şekilde bulunma, çıkma gibi durumlarda da farklı kullanımlar söz konusudur. Kazak lehçesini Karakalpak ve Nogay lehçelerinden ayıran bir başka özellik ise -ecek / -acak eklerinin bulunmayışıdır. Kazakça’da lehçe farkının pek önemli olmadığı kabul edilmekle birlikte dil bilimciler belli başlı üç lehçenin varlığını öne sürerler. Kuzey lehçesi bunlar arasında en çok dikkati çekenidir. Zira modern Kazak edebiyatı genel olarak bu lehçe etrafında gelişmiştir. Güney lehçesi küçük fonetik ve gramer farklılıkları ihtiva eder. Batı lehçesi ise esas itibariyle Güney lehçesine yakındır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Kazak edebî dili, öncelikle Abay İbrâhim Kunanbay ve Ibıray Altınsarin gibi yetenekli yazarların gayretleriyle gelişmiştir. Böylece XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren edebiyat alanında Çağatay Türkçesi’nin yerini Kazak Türkçesi almıştır. Bu dönemde yayımlanan Dala Valayati (1888-1902) ve Kazak (1913-1918) gibi periyodikler de Kazak Türkçesi’nin yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Kazak Türkçesi ilk olarak Arap alfabesiyle yazılmış, 1929-1940 arasında Latin alfabesi kullanılmıştır. Daha sonra Kiril alfabesine geçilmiştir.

Günümüz Kazak dilinin kavramları bu dilin yaşadığı aşamaların etkilerini de yansıtır. Şüphesiz temel kaynak Türkçe’dir, fakat özellikle dinî ve kültürel alanla ilgili Arapça ve Farsça’dan alınan kelimeler de önemli sayıdadır. Bu tür kelimeler Kazak Türkçesi’ne doğrudan değil Tatarca, Özbekçe ve Tacikçe vasıtasıyla ulaşmıştır ve daha çok Kazak dinî literatürünün geliştiği XIII ile XIX. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Orta Asya’da Moğol istilâsının yaşandığı XII ve XIII. yüzyıllarda da Moğolca’dan özellikle askerî ve sosyal hayatla ilgili kelimeler Kazak diline geçmiştir. Rusça’dan etkilenme ise esas olarak 1917’den önce başlamışsa

da Sovyet sistemine dahil olduktan sonra bu dilin resmî dil olmasıyla had safhaya ulaşmıştır. Rus dilinin etkisi özellikle ilim, teknoloji, yönetim, kültür, siyaset ve günlük hayatla ilgili pek çok alanda yoğun olarak görülür. 1991'den sonra Rusça'nın etkisinden yavaş yavaş uzaklaşma çabaları göze çarpar. Böylece Kazak millî kimliğinin yeniden oluşturulması arayışında Kazakça tekrar resmî dil oldu, Rusça ise Kazakistan'da konuşulan etnik dillerden biri haline geldi.

Kazak Edebiyatı. XX. yüzyıl öncesinde Kazak edebiyatı yoğun olarak şiir etrafında gelişmiştir. Şiir türleri arasında da en yaygın olanı destandır. Muhtemelen XIV-XVI. yüzyıllar arasında belli bir form kazanan Kazak destanı bu süreçte pek çok kaynaktan beslenmiştir. Destanlar, aynı zamanda Orta Asya ve Volga bölgesi göçebe Türkler'inin yaşadıkları tarihî olayların şiirsel anlatımı hüviyetindedir. Meselâ Kambarbatır destanı Kalmuklar'a karşı yürütülen mücadeleyi anlatırken Alpamıbatır Altın Orda'nın XV. yüzyıldaki gerilemesiyle ilgilidir. Esasen bu tür destan versiyonları Orta Asya Türklüğü'nün edebî birikiminin unsurlarını oluşturur. Şifahî gelenekle aktarılarak korunan bu edebiyat XIX. yüzyıl ortalarından itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır.

Kazak kahramanlık destanlarının en meşhur örneklerinden biri Kobilandıbatır'dır. Bu destanın tarihî temeli, XIII. yüzyılda Hazar denizi kıyılarında yaşayan kızılbaşlara karşı Kıpçaklar'ın yürüttüğü mücadeledir. İlk anlarda muhtelif ve müstakil kısa hikâyeler biçiminde olan destan, birbirini takip eden pek çok şair tarafından birbirine eklenerek uyumlu ve çok uzun bir eser haline getirilmiştir (yaklaşık 6500 mısra). Gerek bu destan gerekse diğer destanların merkezinde "batır" denilen bir kahraman bulunmakta ve olayların gelişimi bu kahramanın şahsiyeti, beklentileri, değerleri etrafında gerçekleşmektedir. Kahramanın asıl görevi boyunu veya milletini düşmanlarına karşı korumaktır. Daima cesur, asil ve soyunun bütün iyi özelliklerini barındıran bir kimliğe sahiptir. Dolayısıyla idealize edilmiş bir tasvirdir. Onun gücü ve cesareti bir savaşta 40.000 kadar düşman askerini mağlûp edecek kadar abartılır.

Aynı derecede popüler olan bir başka tür lirik destanlardır. Bu türün ana konusu genelde iki sevgili arasındaki aşk hikâyesidir. Göçebe hayatın şartları ve töre gibi hususlar lirik destanların vazgeçilmez diğer

unsurlarındandır. En meşhur örneklerden biri olan Kozı Körpeş-Bayan Sulu'nun konusu, çocuklarının kimlerle evleneceğine ebeveynlerin karar vermesi âdeti üzerine bina edilmiştir. Eser bir bakıma Leylâ ve Mecnûn'a benzetilebilir. Burada da aynı konu ve ebeveynlerin kararına itiraz eden gençlerin trajik hayatı işlenmektedir. Kozı Körpeş-Bayan Sulu destanının bu kadar popüler olmasında onun etrafında gelişen folklor ve türkülerin de önemli rolü vardır.

Sonuç olarak destanlar modern Kazak edebiyatının gelişmesinde çok önemli bir konumdadır. Yüzyıllara dayanan gelenek ve göreneklerin yanında Kazak halkının millî tarihinin bir kaydı durumundaki bu eserler, Kazak şair ve yazarları için günümüze kadar hem estetik hem duygu bakımından ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Kazak millî edebiyatı da bu süreçte tedrîcen oluşmuştur. Bu şekilde günümüz şair ve yazarlarının geçmişle bağlantıları kesilmeksizin yaşamaktadır.

Modern Kazak edebiyatının ortaya çıkışında, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlanan yeni yerli aydınların konumu ve etkisi ehemmiyetli yer tutar. Bu aydınların taşıdıkları ve eserlerine yansıttıkları fikirler daha çok Rus edebiyatı ve Avrupa kültürü kaynaklıdır. Bu dönem Kazak aydınlarında genel olarak iki ideolojik ve kültürel akım görülmektedir. Bunlardan biri, temsilcileri Rus ve Avrupa tecrübesini Kazak topraklarına taşımak arzusunda oldukları için zaman zaman Batılı olarak adlandırılan akım, diğeri de geleneksel Kazak kültürü ve dinî hayatından beslenen akımdır.

Batılı akımın ilk temsilcileri Ibıray Altınsarin (ö. 1889) ve Kazak millî edebiyatının temellerini oluşturmada katkısı bulunan Abay İbrâhim Kunanbay'dır (ö. 1904). Altınsarin'in asıl katkısı şiir ağırlıklı Kazak edebiyatında nesir ağırlıklı eserler vermiş olmasındadır. Konusu dinî alanın dışında, halkın anlayabileceği sadelikte kısa hikâyeler yazan Altınsarin bu türün öncüsüdür. Zamanının en önemli Kazak entelektüeli sayılan Kunanbay ise Batı kültür ve edebiyatını kendi halkına aktarmak istemiş ve şiirlerini bu amacının vasıtası olarak değerlendirmiştir. Şiirde geleneksel Orta Asya şiirinin soyut, istiareye dayanan üslûbundan ziyade sade bir dil kullanmış, aynı zamanda kadının statüsü ve eğitim gibi yeni temaları işlemiştir.

XX. yüzyılla birlikte Kazak edebiyatı gittikçe Batılı bir şekil kazandı. Sultan Mahmud Toraygirov da geleneksel Orta Asya şiir formunu terkederek sosyal içerikli şiire önem verdi. Toraygirov ayrıca Kamar Sulu (güzel kamer, 1914) adlı eseriyle Kazak edebiyatına romanı getiren iki kişiden biridir. Şiir ve nesrin birlikte kullanıldığı bu eserden başka Kim Jazıktı (kim suçlu, 1914-1915) başlıklı eseri ise tamamıyla mısralardan müteşekkildi. Gerçek anlamda ilk Kazak romancısı Sipandiyar Köbeev'in eseri Kalıngmal (başlık parası, 1913) kadına karşı geleneksel tavrı konu edinir. Fakat XX. yüzyıl başlarının belki de en önemli Kazak yazarı Ahmed Baytursınulı'dır. Kazak halkının mutlaka değişime ihtiyacı olduğunu vurgulayan Baytursınulı, bu değişimin Batıcılar'ın aksine kendi kültürel köklerine dayanarak olmasını istiyordu. Ancak şiiri bu düşüncelerinin bir aracı olarak kullanmasıyla bizzat kendisi geleneksel şiir çizgisinden ayrılıyordu. Eğitimin yaygınlaşması için de gayret gösteren Baytursınulı, 1914'te yazdığı Til Kural adlı eseriyle Arap harflerini Kazakça'ya daha uygun hale getirmeye çalıştı.

XX. yüzyılda Kazak ülkesinin Sovyetler Birliği'ne dahil olması Kazak edebiyatının gelişmesini de etkiledi. Çok geçmeden edebiyat Komünist Parti'nin hâkimiyetine girdi ve bundan sonra sadece partinin ve ideolojinin çıkarları doğrultusunda eserler vermeye zorlandı. Bu dönemde belki de bu amaç için şiirden daha fonksiyonel olan nesir ön plana çıktı; kısa hikâyeler, skeçler ve kurgusal yazılar yaygınlık kazandı. XX. yüzyılın ortalarına doğru Sâbit Mukanov ilk önemli Kazak romanı olan Adaskandar'ı (kaybolanlar, 1931) yazdı. Yeni ideoloji çerçevesinde yeni sosyal ve ekonomik düzenin geleneksel kurumlara karşı üstünlüğünü işleyen bu eseri aynı çizgide sınıf çatışmaları üzerine kurulu başka romanlar takip etti. En çok işlenen temalar daha iyi bir hayat için parti çalışmalarının önemi, Sovyet halklarının kardeşliği, komünist politikaların başarısı gibi konulardı. Bir bakıma bu çizginin dışında kalan tek eser, Muhtar Avezov'un Abay İbrâhim Kunanbay hakkındaki biyografik romanıdır. Kitap, Kazak entelektüel hayatının Rus kültürünün etkisi altına girmeye başladığı dönemdeki Kazak toplumunu ve kültürünü çok iyi bir şekilde ortaya koyan bir çalışmadır. Eserin 1947'de yayımlanan II. cildi Abay Yolu, I. ciltten farklı olarak daha çok resmî ideoloji çerçevesinde ve Ruslar'a karşı daha olumlu bir üslûptadır.

Bu dönemde şiirin teması da nesirden farklı değildir. Aynı şekilde şiirde de Sovyet ideolojisinin savunulması esastır. Hatta bu dönemde geleneksel destan tarzı da aynı amaç için kullanılmıştır. Tanınmış bir şair olan Jambıl Jabaev, Suranşıbatır gibi Rus yayılmacılığına karşı direnen Kazak kahramanlığını işleyen geleneksel destanlar üzerinde yeniden çalışarak Suranşıbatır'ın esasen Ruslar'a karşı değil Özbekler'e karşı verilen mücadeleyi anlattığını iddia etti. Jabaev'in ayrıca Alpamış, Kambar, Köroğlu, Manan gibi destanları vardır. Şüphesiz bu tür ideolojik temalar bütün şairlerin ele aldığı tek konu değildir. Meselâ Tayır Jarokov, Kazak sözlü geleneği ve XIX. yüzyıl Rus şiirinden ilham alarak çok güzel aşk şiirleri yazdı.

1917'den önce Kazak edebiyatında örneği bulunmayan drama türü eserler de Sovyet döneminin ürünleridir. Esasen bu dönemin komünist idarecileri tiyatroyu, ideolojilerini yaygınlaştırmada etkin olacağını bilerek teşvik etmişlerdir. Avezov'un 1920'lerde yazdığı Tüngi Sarın (gece melodisi) ve 1916 Kazak ayaklanmasını konu alan eseri ilk gerçekçi tiyatro eserleridir. 1930'larla 1960'lar arasında bu ideolojik temalı eserler yoğun biçimde görülür. Beyimbet Maylin'in Meydan (cephe, 1933) adlı eseri bu türün öncülerindendir.

1960'lardan sonra edebiyat konularında çeşitlilik görülmeye başlanmış, özellikle romanlarda Kazak millî kimliği arayışları kendini hissettirmiştir. Bu durum 1990'lardan sonra daha da yaygınlık kazandı, geleneksel kültüre ve değerlere yeniden başvurularak yeni arayışlar gündeme getirildi. Bu arada modern çağı anlama ve bu çağda Kazak kimliğinin yerini belirleme gayretleri de yoğunlaştı.

BİBLİYOGRAFYA

Q. Körpesh - B. Sulu, W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, St. Petersburg 1870, III, 261-297; A. S. Orlov, Kazahskiy geroiçeskiy epos, Moscow 1945; A. Kunanbaev, Sobranie

soçineniy v odnom tome, Moscow 1954; T. G. Winner, The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia, Durham 1958; Qambarbatır (haz. M. O. Avezov - N. S. Smirnova), Alma-Ata 1959; G. G. Musabaev, Sovremennıy kazahskiy yazık I: Leksika, Alma-Ata 1959; Alpamıs Batır (haz. M. O. Avezov - N. S. Smirnova), Alma-Ata 1961; N. A. Baskakov, Vvedenie v izuçenie tyurkskih yazıkov, Moscow 1962; Sovremennıy kazahskiy yazık, Fonetika i morfologiya, Alma-Ata 1962; Qyz Jibek (haz. M. O. Avezov - N. S. Smirnova), Alma-Ata 1963; "La littérature kazakh", Philologiae Turcicae Fundamenta, Wiesbaden 1964, II, 741-760; B. N. Shnitnikov, Kazakh-English Dictionary, The Hague 1966; Q. Jumaliev, XVIII-XIX ğasırlardağı gazaq adebieti, Almatı 1967; Gn. Qaliev - Sh. Saribaev, Qazaq dialektologiyası, Almatı 1967; M. Balaqaev v.dğr., Qazaq tilining grammatikasi, Almatı 1967, I-II; a.mlf. v.dğr., Qazaq adebi tilining tarikhi, Almatı 1968; E. Janpeyisov, Qazaq prozasining tili, Almatı 1968; T. Jarokov, Izbrannoe, Alma-Ata 1968; İstoriya kazahskoy literaturı, Alma-Ata 1968-79; N. K. Chadwick - V. Zhirmunsky, Oral Epics of Central Asia, Cambridge 1969; M. Avezov, Sobranie soçineniy, Moscow 1973-75, I-V; Qazaq tilining tüsindirme sözdigi, Almatı 1974-86, I-X; Altınsarin, Sobranie soçineniy v treh tomah, Alma-Ata 1975-78; Qoblandybatyr (ed. N. V. Kidaish-Pokrovskaia - O. A. Nurmagambetova), Moskva 1975; M. Düysenov, Qazaq dramaturgiyasınıng janr, stil' maselesi, Almatı 1977; R. Berdibaev, Qazaq eposı (Janrlıq jane stadiyalıq maseleler), Almatı 1982; J. Jabaev, Eki tomdıq şığarmaları, Almatı 1982; B. Şalabaev, Qazaq romandarınıng tuuı men qalıptasu tarikhı, Almatı 1983; R. Rizdiqova, XVIII-XIX ğğ. gazaq adebi tilining tarikhi, Almatı 1984; B. Maylin, Bes tomdıq şığarmalar jinaği, Almatı 1986-87, I-IV; Muhtar Avezov Jaghlımı, Adebisın maqalalar men zertteuler, Almatı 1987; S. Torayğırov, Sarıarqanıng jangbırı, Almatı 1987, I-II; A. Bolğanbaev, Qazaq tili leksikologiyası, Almatı 1988; Ferhat Tamir, Barkölden Kazak Türkçesi Metinleri: Gramer, Metin, Sözlük, Ankara 1989; H. B. Paksoy, Alpamysh, Central Asian Identity under Russian Rule, Hartford 1989; A. Baytursınov, Şığarmaları, Almatı 1989; Mustafa Öner, Bugünkü Kıpçak Türkçesi, Ankara 1998; Şakir İbrayev, Destanın Yapısı, Kazak Destanlarında İnsan, Zaman ve Mekan, Ankara 1998; A. S. Ismakova, Kazakhskaia khudozhestvennaia proza: poetika, zhanr, stil' (nachalo XX veka i sovremmenost'), Almatı 1998; N. Kelimbetov, Drevnii period istorii kazakhskoi literatury, Almatı 1998; K. Hitchins, "Epic, Kazakh", The

Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literatures (1982), VI, 238-245; Qazaq SSR Qısqaşa entsiklopediya, Almatı 1989, IV.

Keıth Hıtchıns

KAZAN

Rusya Federasyonu’na bağlı Tataristan Cumhuriyeti’nin başşehri.

Şehre adını veren nehrin (Kazanka) İdil (Volga) nehriyle birleştiği ve İdil’in bir dirsek şeklini aldığı noktada kurulmuştur. Bölgede yer alan Taş devrine ait iskân izleri ve şehrin yakın civarında görülen Tunç devri eserleriyle Demir devri başlangıcına ait mezarlar, buranın eski çağlardan beri yerleşim alanı olarak seçildiğini gösterir. Kazan şehrinin içinde bulunduğu bu coğrafî bölge, III. yüzyıldan itibaren çeşitli Türk devletlerinin hâkimiyet sahası içine girmeye başlamıştır.

İdil Bulgar Hanlığı’nın Abdullah Han zamanında çökmesiyle hanın iki oğlu Âlimbek ve Altınbek, Kazan nehri boyuna gelerek sonradan Eski Kazan olarak adlandırılacak şehri kurdular. Bu şehir günümüzdeki Kazan’ın 45 km. yukarısında yer alıyordu. Şehir daha sonraki tarihlerde İdil ırmağının ağzına taşındı ve bugünkü

Kazan şehri ortaya çıktı. Şehrin adının nehirden geldiği bilinmekle beraber nehre bu adın niçin verildiği bilinmemektedir. V. Radloff, M. Hudyakov, A. N. Sergeev, P. İ. Riçkov, Abdullah Battal Taymas, N. Bajenov, M. Penigen, M. S. Şpilevskiy ve E. G. Buşkanets, Kazan adını nehrin dibindeki derin çukurların varlığına dayandırırlar. K. Fuks, A. S. Dubrovin, Şehâbeddin Mercanî ve N. P. Zagoskin, Kazan şehrini Kazan Han ya da Kazan isimli bir şahsın kurduğunu ve şehre bu sebeple Kazan adının verildiğini ileri sürerler.

Altın Orda Hanı Uluğ Muhammed tarafından 1437 (bazı tarihçilere göre 1445) yılında kurulan Kazan Hanlığı’nın başşehri olan Kazan bu tarihten itibaren önemli bir ticaret merkezi oldu. Sibirya ve Orta Asya’ya ulaşan yollar üzerinde bulunması, bölgede yaz aylarında kurulan panayırlar şehrin ticarî ve siyasî ehemmiyetini arttırdı. Burası kısa sürede cami, saray, medrese gibi çeşitli İslâmî eserlerle donatıldı ve İdil-Ural bölgesinin en önemli şehirlerinden biri haline geldi. Kazan 1487-1530 yılları arasında Ruslar tarafından birkaç defa işgal edildi. Hanlıktaki iç çekişmeler ve yoğun Rus baskısı neticesinde şehir 1552 yılında Ruslar’ın eline geçti. Şehirde

bulunan Han Sarayı, Nur Ali ve Kul Şerif camileri, Han Mezarlığı gibi pek çok İslâmî eser ortadan kaldırıldı. Sadece bugün de ayakta kalan Süyüm Bike Minaresi'ne dokunulmadı. Kırmızı tuğladan yapılmış, 53 m. yüksekliğindeki bu minare Kazan Kalesi'nin de bulunduğu en yüksek noktada inşa edilmiştir. Kremlin olarak adlandırılan bu bölge 2001 yılında UNESCO tarafından "tarihî miras" olarak kabul edildi. 1998'de burada Kul Şerif adında dört minareli bir caminin inşasına başlandı.

1552 yılından sonra Kazan İslâmî şehir kimliğini kaybederek bir hıristiyan şehri hüviyetine büründü ve XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu özelliğini korudu. Kazan'ın Rus hâkimiyetine geçmesinin ardından idareciler müslüman grupları hıristiyan yapmak için 1555'te burada bir piskoposluk kurdular. Piskopos Guriy 1555-1576 yıllarında büyük bir hıristiyanlaştırma faaliyeti başlattı. Kazan piskoposluğu, devletin de yardımıyla kısa sürede İdil-Ural bölgesinin en önemli misyoner merkezlerinden biri haline geldi. Müslüman tebaa çeşitli vaadlerle hıristiyan olmaya zorlandı. Kazan ve yöresine Rus nüfusun yerleştirilmesi, dinlerini değiştirmeleri için yapılan baskılar Tatarlar'ı 1556'da isyana sürükledi. Ancak isyan kısa sürede bastırıldı ve din değiştirmeyenlerin şehir surları içinde yaşamaları yasaklandı. Müslümanlar şehrin dışına çıktılar ve bugün de Eski Tatar mahallesi olarak bilinen yeni bir mahalle kurdular. XIX. yüzyılın sonuna kadar Kazan'daki hıristiyan ve müslümanlar ayrı mahalle ve köylerde yaşıyorlardı.

Kazan 1552-1829 yılları arasında dokuz büyük yangın geçirdi. 24 Ağustos 1829 tarihindeki yangında dokuz kilise, 1309 ev yandı. 1714'te Zuye, Viyatka, Kongor, Simbir ve Penza şehirlerini içine alan Kazan eyaleti teşkil edildi. 1722 yılında Çar I. Petro Kazan'ı ziyaret etti, bu ziyaretten sonra şehrin ticarî ve sosyal önemi artmaya başladı. Çarın emriyle şehirde askerler için kundura ve nehir gemileri yapan fabrikalar kuruldu. Çeşitli okullar açıldı.

Çariçe II. Katerina 1767'de Kazan'ı ziyaret etti. Bu ziyaret sırasında müslümanlar kendisine başvurarak cami yapımı için izin istediler. II. Katerina'nın verdiği izinle Kazan'ın Ruslar tarafından işgalinden sonra ilk cami inşa edildi. Cami bugün Mercânî Camii olarak bilinmektedir. Şehirdeki ikinci cami 1768'de Apanayev ailesi tarafından yaptırıldı. 1771

yılında Ahundov ve Apanay medreseleri açıldı. 1774'te İdil-Ural bölgesinde çarlığa karşı büyük bir isyan girişimi başlatan Pugaçev Kazan'ı ele geçirdi. İsyan sırasında şehirde çıkan yangın üç gün devam etti. Tarihî yapıların çoğu bu yangında yok oldu, sadece şehrin kalesi sağlam kaldı. İsyan girişiminin bastırılmasından sonra yeniden Kazan'ın imarına başlandı. 1786'da barut fabrikası, 1791'de ilk Rus tiyatrosu, 1797'de Duhovni Akademisi ve 1804 yılında Kazan Üniversitesi açıldı. Günümüzde hâlâ hizmet veren üniversitenin ana binası 1805-1814 yılları arasında inşa edildi. Kazan'da ilk Arap harfli matbaa Şark Matbaası (Azyatiski Tipografiya) adıyla 1800'de, ikincisi de Kazan Üniversitesi'nde 1802'de kuruldu; bu iki matbaa 1829'da birleştirildi.

Sibirya'nın yerleşime açılması üzerine şehrin ticarî ehemmiyeti daha da arttı. XX. yüzyılda Kazan, Rusya İmparatorluğu'nun en önemli ticaret ve kültür merkezlerinden biri durumuna geldi. 2 Ocak 1848'de ilk banka, 24 Mayıs 1850'de ilk kız lisesi, 1860'ta ilk deri fabrikası 1865'te şehir kütüphanesi, 1876'da Tatar Öğretmen Okulu, 1881'de ilk müzik okulu açıldı. Şehrin en büyük kütüphanesi Kazan Devlet Üniversitesi'ndeydi. Şehirdeki diğer bir önemli kütüphane de Tataristan Millî Kütüphanesi'dir.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden önce şehirde Yıldız, Ahbar, el-Islâh, ed-Dîn ve'l-edeb, Biraderan Kerimoflar, Şark (1908'den itibaren Örnek), Beyânü'l-Hak, Millet gibi müslüman matbaaları ve çeşitli kitabevleri

bulunuyordu. 1871 yılında Kazan'da ilk Tatarca salnâme (kalendar) Kayyûm Nâsırî tarafından çıkarılmaya başlandı. 1905 I. Rus İhtilâli'nden sonra başlayan yumuşama döneminden 1917 yılına kadar Kazan'da otuza yakın Arap harfli gazete ve dergi çıkmaktaydı.

Bugün aynı zamanda bir endüstri merkezi de olan Kazan'da Kazan Üniversitesi, Pedagoji Üniversitesi, bir teknik üniversite, konservatuvar ve çeşitli yüksek okullar, İlimler Akademisi'ne bağlı çeşitli enstitüler bulunmaktadır. Aliasker Kemal, Kerim Tinçurin, Mûsâ Celil, Kaçalov drama tiyatrosu şehirdeki en büyük tiyatrolardır. Tukay, Lenin, Mûsâ Celil, Gorki ve Devlet Müzesi (700.000 parça koleksiyona sahiptir) şehirdeki önemli müzelerdir. Ayrıca 1990'dan sonra Kazan'ın hemen her mahallesinde inşa edilmeye başlanan değişik mimarideki küçük cami ve

kiliseler de şehre çok dinli bir kimlik vermiştir.

Devlet Müzesi, Tukay Müzesi, Millî Kütüphane binası, opera binası, Mercânî, Apanay, Burnay, Ecim (Azimov), Peçen Pazarı ve Sultan camileriyle Saint Pavel ve Saint Pyotr kiliseleri Kazan'daki önemli tarihî eserlerdir. Kazan'da 200'e yakın Tatarca, Rusça, Çuvaşça gazete ve dergi çıkmaktadır. Şehr-i Kazan, Vatanım Tatarstan, Respublika Tatarstan, Veçernaya Kazan, Kazan Utları, Süyünbike, Maarif, Miras ve İdil bunların en önemlileridir.

Kazan 1437-1552 yılları arasında Kazan Hanlığı'nın, 1708-1920 yılları arasında Kazan vilâyetinin (guberniya) merkezi, 27 Mayıs 1920'de Tataristan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 30 Ağustos 1990'da Tataristan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 7 Şubat 1992'den itibaren de Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan Cumhuriyeti'nin başşehri oldu.

2000 yılına ait verilere göre şehirde 1.101.007 kişi yaşamaktadır (şehirde 1897'de 130.000, 1923'te 158.000, 1939'da 406.000, 1959'da 667.000, 1970'te 869.000 kişi vardı). Nüfusun yaklaşık % 40,5'i Tatar, % 51,7'si Rus'tur. Ayrıca Başkırt, Çuvaş, Mari, Mordvin ve Udmurt gibi değişik etnik gruplar da yaşamaktadır. Şehirde uluslararası bir havalimanı, İdil nehri kenarında bir limanı ve Rusya Federasyonu'nun Avrupa kısmını Sibirya'ya bağlayan bir tren istasyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Karl Fuks, Kazan Tarihi (trc. Necip Halfin), Kazan 1908; İdil Nehrinde Yoldaş (haz. Şerafeddin Şehidullin), Kazan 1908, s. 49-65; Ş. Ahmer, Matbacılık Tarihi, Kazan 1909, s. 54-70; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri (İstanbul 1925), Ankara 1988; Gomer Sattarov, Ni Öçen Şulay Atalgan, Kazan 1971, s. 3-47; M. Fehner, Velikie Bulgarı Kazan Sviyajsk, Moskova 1978, s. 53-212; İstoriya Kazani, Kazan 1988-91, I-II; Ravil Fahretdinov, Mondadır Beznen Babaylar, Kazan 1992, s. 96-103; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Çağdaş Türkîler, İstanbul

1993, (ek cilt), s. 226-245; a.mlf., Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s. 4-8, 279-282; Drevniyaya Kazan, Glazami Sovremennikov i İstorikov, Kazan 1996; Reşid Rahmeti Arat, “Kazan”, İA, VI, 519-522; a.mlf., “Matbuat / Kazan Türkleri”, a.e., VII, 380-384; W. Barthold - [A. Bennigsen], “Ḳāzān”, EI² (İng.), IV, 849-850; “Kazan”, Tatarskiy Entsiklopediçeskiy Slovar, Kazan 1999, s. 253-254.

İsmail Türkoğlu

KAZAN HANLIĞI

1437-1556 yılları arasında Karadeniz'in kuzeyinde İdil-Ural bölgesinde hüküm süren bir Türk devleti.

Adını Kazan şehrinden alan Kazan Hanlığı, Türk-İslâm muhitinin kuzeydoğu kısmında, önemli ulaşım yollarından birini teşkil eden İdil (Volga) nehrinin orta mecrasında eski İdil Bulgar Devleti sahası üzerinde kurulmuştur. Kazan Hanlığı'nın sınırlarını kesin biçimde belirtmek güçse de esas kısmı yaklaşık olarak bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan, Çuvaşistan, Udmurt, Mari ve Başkırdistan özerk cumhuriyetleriyle Ulyanovsk (eski Simbir), Penza, Saratov, Kuybişev, Perm, Tambov ve Ryazan vilâyetlerini içine alıyordu. Güneyinde Astrahan Hanlığı, doğusunda ve güneydoğusunda Nogay Hanlığı, güneybatısında Kırım Hanlığı, batısında Moskova Knezliği, kuzeyinde Fin boylarıyla meskûn geniş alanlar ve kuzeydoğusunda Sibirya Hanlığı bulunuyordu.

Kazan Hanlığı'nın kuruluş tarihi konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre hanlık, 1437 yılında Altın Orda hanlarından Uluğ Muhammed Han'ın tahtının elinden alınması üzerine Saray'dan ayrılarak Kazan iline gelmesiyle kurulmuştur. İkinci görüşe göre ise 1445'te Uluğ Muhammed Han'ın oğlu Mahmud'un hanlığın başına geçişiyle ortaya çıkmıştır. Hanlığın kuruluş süreci 1437-1445 yılları arasında tamamlanmış ve 1445'ten itibaren bağımsız bir devlet statüsüne kavuşmuştur.

Altın Orda'nın başşehri Saray'dan ailesi ve 3000 kadar askeriyle ayrılmak zorunda kalan Uluğ Muhammed Han tahtını yeniden ele geçirmek için faaliyete girişti. Önce Rus sınırındaki Belev'e giderek

1432'de yarlık verip knez tayin ettiği II. Vasili'den yardım istedi. Ancak kendisinden gerekli yardımı alamadığı gibi düşmanca karşılandı. Onunla yaptığı mücadeleden galip çıkınca (1437-1438) eski Kazan şehrine geldi. Bölge halkı onu sevinçle karşıladı, böylece Kazan Hanlığı'nın temelleri atılmış oldu. Kazan merkezli olarak Moskova Knezliği'ne karşı mücadeleyi sürdüren Uluğ Muhammed Han Moskova'ya karşı seferler düzenlemeye

başladı. 1439'da yapılan sefer netice vermeyince 1444 yılı sonbaharında Moskova'ya ikinci defa sefer açıldı. 7 Temmuz 1445'te Kazan kuvvetleriyle Moskova ordusu arasında Suzdal şehri civarında vuku bulan meydan savaşında Ruslar yeniden mağlûp oldular. Büyük Knez Vasili ve kardeşi Mihail esir düştüler. Vasili, o zamana göre çok büyük yekün tutan 200.000 ruble fidye vermek ve Uluğ Muhammed'in oğlu Kāsım'a, Oka nehri üzerinde Mişerler'le meskûn Hankirman (Kasımov) şehri merkez olmak üzere Kāsım Hanlığı'nın kurulmasına müsaade etmek zorunda kaldı.

Uluğ Muhammed Han, Altın Orda Devleti'ni yeniden canlandırmak gayesiyle Kazan Hanlığı'nı güçlendirmeye çalıştı. Altın Orda Devleti'ne tâbi devletlerin, bilhassa Moskova Knezliği'nin etrafında toplanmış olan Slav beylerinin de bundan böyle kendisini hükümdar olarak tanımasını hedefliyordu. Onun vefatından sonra yerine Belev-Suzdal savaşlarında kahramanlık gösteren büyük oğlu Mahmud (1445-1462) geçti (Rus kaynaklarında Mahmutek). Mahmud'un devrinde barış hüküm sürdü. Onun ölümü üzerine yerine oğlu Halil (1462-1467) hükümdar oldu. Fakat Halil 1467'de kardeşi İbrâhim (1467-1478) tarafından tahttan indirildi. İbrâhim'in tahta geçmesiyle Kazan Hanlığı'nda taht kavgaları başladı. Onun tahta çıkmasını istemeyen diğer bir grup Mahmud'un kardeşi ve Kāsım Hanlığı'nın kurucusu, aynı zamanda İbrâhim'in üvey babası olan Kāsım'ın adaylığını ileri sürmeye başladı. Kazan'daki taraftarlarının ve Rus knezinin yardımıyla Kazan tahtına geçmeyi planlayan Kāsım, III. İvan'dan yardım istedi. Bu sırada dağınık Rus knezliklerini Moskova etrafında toplayan III. İvan, Kazan Hanlığı'na karşı düşmanca bir tutum izlemeye başlamıştı. Kāsım'ın yardım isteği onu memnun etti. Ekim 1467'de Kāsım'ın kuvvetleriyle III. İvan'ın gönderdiği kuvvetler Kazan'a hücum ettilerse de geri püskürtüldüler. Bu taht mücadelesi Kāsım'ın ölüm tarihi olan 1468'e kadar sürdü. Fakat aynı yıl Rus kuvvetleri, İbrâhim'in Kazan'da bulunmadığı bir sırada Kazan'a âni bir baskın düzenlediler. Bunun üzerine kuvvetlerini toplayan İbrâhim, Nijni Novgorod şehrine çekilen Ruslar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı ve çok sayıda esirle Kazan'a döndü. Bu savaştan kısa bir müddet sonra kuvvetlerini toplayan III. İvan yeniden Kazan üzerine yürüyünce İbrâhim esirleri serbest bırakarak barış istemek zorunda kaldı. Bu mücadeleler İbrâhim'in vefatına kadar devam etti. İbrâhim'in ölümünden sonra Kazan Hanlığı'nda Rus nüfuzu başladı.

Taht mücadelesi III. İvan tarafından dikkatle tertiplenmiş ve müdahale yalnız iki rakip arasında geçen basit bir taht kavgası şeklinde kalmamış, gerek Kazan gerekse Kāsım hanlıklarının tarihine büyük ölçüde tesir edecek neticeler doğurmuştur. Bu yüzden Kāsım ile Kazan hanlıkları birbirine düşman duruma gelmiştir. Kazan, Ruslar'ın merkezine yakın kuvvetli bir dayanak noktasını kaybetmiş olduğu gibi Kāsım Hanlığı da Moskova'nın elinde bir oyuncak haline gelmiştir. Bu aynı zamanda, 1445 yılında Kazan ile Moskova arasında ve Kazan lehine yapılmış olan barış devresinin fiilen sona ermesi demekti.

Kazan Hanlığı'nın iç tarihi bir türlü istikrar bulamayan bir manzara arzetmektedir. Hanlığın hüküm sürdüğü 115 yıl içinde on dokuz defa han değişmiş, on beş han tahta çıkmış, bunlardan bazıları birkaç defa tahtı işgal etmiştir. Hanlığın iç tarihinin ikinci özelliği de yerli aristokrasi sınıfının iki gruba ayrılarak devlet işine karışması ve bilhassa son devirlerde amansız bir mücadeleye tutuşmasıdır. Bu da devletin felâketini hızlandıran sebeplerden biri olarak kabul edilir.

1487'de Kazan Ruslar tarafından ilk defa işgal edildi, 9 Temmuz 1487 tarihinde başşehir Kazan düştü. Fakat Moskova, Kazan Hanlığı'nı tamamıyla ortadan kaldıracak güçte olmadığı ya da burayı Kāsım Hanlığı gibi kendisine tâbi Ruslar'a hizmet edecek bir devlet halinde muhafaza etmeyi istediği için III. İvan, Kazan tahtına Muhammed Emin'i çıkardı. Ayrıca Kazan Hanlığı ile karşılıklı münasebetleri tayin eden bir anlaşma yapıldı. Buna göre Kazanlılar Ruslar'a karşı savaşmayacak ve Moskova büyük knezinin muvafakati olmadan kendilerine han seçemeyeceklerdi. Bu tarihten itibaren Kazan'da Moskova'nın nüfuz devri başlamış oldu. 1480'de Saray hanları tâbiiyetinden çıkan III. İvan, Kazan ve Kāsım hanlarına Moskova tarafından verilmesi gereken yıllık vergiyi kesmekle kalmıyor, Kazan tahtına kendi adayını seçtirmeyi başarıyordu.

1502 yılında üçüncü defa Kazan tahtına geçirilen Muhammed Emin hiç beklenmedik bir şekilde 1505'te Moskova'ya karşı sefer açtı. 22 Mayıs ve 22 Haziran 1506'da Rus orduları mağlûp edildi. Fakat onun ölümünden sonra Moskova'nın adayı Şah Ali tahta geçti (1519). Kazan'da ise Şah Ali'nin aleyhtarları Kırım hanını yardıma çağırınca Sâhib Giray Han Kazan tahtına geçti (1521) ve Moskova'ya karşı sefer açtı. 1523'te Kırım tahtına

geçen Saâdet Giray, Moskova ile dost geçinme siyaseti takip ettiğinden Kırım-Kazan iş birliği sona erdi. Sâhib Giray da Moskova'ya yalnız başına karşı duramayacağını bildiği için Osmanlılar'dan yardım yolları aradı, fakat bundan pek bir sonuç çıkmadı. 1524'te Kazan tekrar Ruslar tarafından kuşatıldıysa da bu muhasaradan bir şey elde edemediler. 1530'da yeniden Kazan'ı kuşattılar ve bu defa Kazan Moskova ile anlaşmak zorunda kaldı. Böylece Kazan'daki Rus nüfuzu tekrar arttığı gibi her yıl çara belirli miktarda vergi vermeyi de kabul ettiler.

Hanlığın son yıllarında Kazan'da iktidarı elinde bulunduran zümre, barışın korunması için han seçiminde Moskova'nın arzusuna boyun eğmek, topraktan fedakârlık etmek, hatta çocuk yaşta han ilân edilen Ütemiş Giray ile (1548-1551) annesi Süyünbike'yi Moskova'ya teslim etmek gibi ağır şartlara katlanmak zorunda kaldı. 1552'de Astrahan Hanı Kāsım'ın oğlu Yâdigâr, Kazan tahtına davet edildi. Yâdigâr'ın Kazan'a gelmesiyle halkın kendisine olan güveni arttı. Kazan'ın dağ tarafı Ruslar'a karşı ayaklandı ve tekrar merkezle birleşti. Ruslar arasında panik başladı. Moskova'ya karşı sefer açan Kırım orduları Tula'ya kadar ilerledi. Bu hareketler Moskova'nın Kazan'a karşı bir sefer açmasına sebep oldu. IV. İvan 150.000 asker, 150 top ve İngiliz mühendisi Butler'in kumandasındaki istihkâm kıtası ile Kazan üzerine yürüdü. Rus ordusu 20 Ağustos 1552'de Kazan'a ulaşarak 23 Ağustos'ta şehri kuşattı. İki ay kadar süren kanlı çarpışmaların ardından 15 Ekim 1552'de Kazan düştü. Böylece Orta İdil sahasında milâttan sonra VI. yüzyıldan beri devam etmekte olan Türk hâkimiyeti sona erdi. Kazan 1552'de işgal edildiği halde ülkenin fiiliyatta ele geçirilmesi ve kitle halinde Moskova'ya

karşı millî hareketin bastırılması XVI. yüzyıl sonuna kadar sürmüştür.

Kazan Hanlığı ahalisinin asıl unsurunu eski Bulgar, Kıpçak ve Uz gibi çeşitli Türk boylarının karışımından meydana gelen Kazan Türkleri (Tatarlar) teşkil ediyordu. Fin kavimlerinden en kalabalık zümreyi ise Çirmişler (Mari) oluşturuyordu. Çirmişler'le Arlar'ın (Udmurt) iptidaî kültüre sahip oldukları, başlıca avcılıkla, Çuvaş ve Mokşılar'ın da arıcılıkla uğraştığı bilinmektedir. Bu gayri müslim kabileler Kazan Hanlığı'na vergilerini düzenli biçimde ödeyerek geniş bir serbestlik içinde yaşıyorlardı.

Kazan Türkleri'nin büyük çoğunluğu ise ziraatla uğraşıyordu. İslâm dininin ve şehir hayatının erken inkişaf etmesi ahalinin yaşayış tarzına ve kültürüne büyük tesir yapmıştı. Buna en iyi örnek 1507 yılında bir Türkçe tefsir kitabının yazılması, İdil Bulgar Devleti'nden kalan harabelerdeki kanalizasyon sistemi ve hamamlardır. Arkeolojik araştırmalar Kazan Hanlığı ahalisinin genel olarak hayvancılık, ziraat, kürk ticareti ve dericilikle uğraştığını göstermektedir. Ayrıca şehrin su yolları üzerinde bulunması yaygın olarak balıkçılık yapıldığını ispatlamaktadır. Kazan bundan dolayı bir ticaret merkezi haline gelmişti.

Kültür seviyesinin yüksek olduğu, XVI. yüzyıl ortalarında Safâ Giray'ın karısı Süyünbike'nin bir kütüphane kurmasından da anlaşılmaktadır. Bu devrin şairlerinden Muhammed Yâr'ın 1539'da Tuhfe-i Merdân ve 1542'de Nûr-i Sudûr adlı eserleri kaleme aldığı bilinmektedir. Aynı dönemde Alpamşa, Çura Batır, Edige destanları halk arasında çok yaygındı, Kazan Hanlığı devri edebî ve idarî dili hakkındaki en önemli belge, Sâhib Giray Tataristan Devlet Müzesi'nde saklanmakta olan Han Yarlığı'dır. Bu yarlık dışında yazılı malzeme azdır. Kazan'da Ruslar'ın istilâsından önce çok sayıda cami, medrese, kervansaray gibi mimari eserler mevcuttu. Kazan Türkleri'nde kuyumculuk gibi ince sanatlar bir hayli gelişmiş olup IV. İvan'ın ele geçirdiği Kazan tacının da yerli sanatkârlar tarafından yapıldığına şüphe yoktur. Fakat bu değerli ziynet, hat, yapı eserleri IV. İvan'ın Kazan'ı istilâsıyla yağma ve tahrip edildi, büyük çoğunluğunun izi bile kalmadı.

BİBLİYOGRAFYA

Mercânî, Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1897, I, 117-133; K. Fuks, Kazan Tarihi (trc. Necip Halfin), Kazan 1908; İstoriya Tatarii v Dokumentah i Materialah, Moskova 1937, s. 95-131; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1964, s. 65-83; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 152-202; a.mlf., Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 100-101, 116-117, 152-154; a.mlf., "Kazan Hanlığı", DTCFD, XII/3-4 (1954), s. 227-247; a.mlf., "Rus

Hakimiyeti Altında İdil-Ural Ülkesi", a.e., XXIII/3-4 (1968), s. 91-99; Tatarstan ASSR Tarihi, Kazan 1970, s. 69-100; J. Pelenski, Russia and Kazan A Conquest and Imperial Ideology: 1438-1560, Paris 1974; Ahmet Temir, "Kazan Hanlığı", TDEK, s. 933-937; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1988, s. 23-34; Nadir Devlet, "Kazan Hanlığı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, IX, 344-350; K. Takeo, "Kazan After 1552: The Rebellion of 1552-1557 (the "Kazan war") and the Muscovite State", The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam, Tokyo 1989, s. 1-49; M. Hudyakov, Oçerki po İstorii Kazanskogo Hanstva, Moskova 1991; Hadi Atlasi, Sibir Tarihi, Süyünbike, Kazan Hanlıgı, Kazan 1993, s. 185-428; Tatar Tarihi: Onıtılmas Sehifeler (haz. S. H. Alişev), Kazan 1994, s. 139-143; Rızaeddin Fahreddin, Kazan Hanları (haz. Ravil Emirhan), Kazan 1995; F. Kämpfer, "Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie", Forschung zur Osteuropäischen Geschichte, sy. 14, Berlin 1969, s. 7-161; Reşid Rahmeti Arat, "Kazan", İA, VI, 505-519; W. Barthold - [A. Bennigsen], "Kāzān", EI^{2} (İng.), IV, 849-850; Uli Schamiloğlu, "Kazan Khanate", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 408-409.

İsmail Türkoğlu

KAZAN KALDIRMAK

Osmanlılar'da yeniçerilerin isyanını simgeleyen bir tabir

(bk. YENİÇERİ).

KAZANLIK

Bulgaristan’da eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Orta Bulgaristan’da Sofya’yı Burgaz’a bağlayan karayolu ve demiryolu üzerinde bulunan Kazanlık ünlü Şıpka Geçidi’nin hemen güneyinde, Tunca ırmağının bir kolu olan Gül ovası da denilen Kazanlık vadisinde kurulmuştur. Günümüzde (2001) 54.021 nüfusu bulunan bir sanayi şehridir. Osmanlı metinlerinde Akçakazanlık, Bulgarca’da Kazanluk olarak geçer. Kelimenin Kızanlık şeklinde okunması doğru değildir. 1400 yılı civarında Osmanlılar tarafından kurulan Kazanlık, Osmanlı dönemi boyunca tamamıyla Türk ve müslüman şehri olarak kalmış, bu sürede pek çok mimari eser inşa edilmiştir. Tanzimat’a kadar Çirmen sancağına bağlı olan Kazanlık bu sancağın en kuzeyindeki yerleşim birimini oluşturuyordu. XIX. yüzyılda burayı gören Helmuth von Moltke, Hochstädter, Kanitz ve Jireček gibi seyyahlar Kazanlık’tan övgüyle söz etmiş ve Balkanlar’ın en güzel köşelerinden biri olarak tanımlamışlardır. Günümüzde bu özelliğini koruyamayan şehir sıradan bir sanayi merkezi olarak tekstil, ev aletleri ve yiyecek endüstrisi yoğunluklu ve çok az bir Türk azınlığın yaşadığı yerdir. Balkanlar’daki en eski mimari eserlerden biri olan, Rumeli fâtihi ve ilk beylerbeyi Lala Şâhin Paşa’nın türbesi burada bulunmaktadır.

Şehrin adı, yüksek dağlarla çevrili ovanın Osmanlılar tarafından bir kazana benzetilmesinden kaynaklanmaktadır. Kazanlık isminin (Vilâyet-i Akçakazanlık) yer aldığı ilk yazılı metin, 15 Muharrem 824 (20 Ocak 1421) tarihli Sarıca Paşa’nın oğlu Umur Bey vakfiyesinin dördüncü zeylidir. 1370’lerdeki Osmanlı fetihleri sırasında Kazanlık ovası stratejik olarak Şıpka Geçidi’nden Tuna Bulgaristanı’na giden yolda büyük önemi haizdi ve ayrıca çok sayıda süvari barındırmak için uygun bir yerdi. Bölgenin Eskiçağ’lardan itibaren yerleşim yeri olduğu, yakınlardaki antik Seuthopolis şehri kalıntıları ve milâttan önce III. yüzyıla ait bir Trakya kraliyet mezarı gibi izlerden de anlaşılmaktadır. Ortaçağ’da Bizans-Bulgar hâkimiyetinde Kazanlık ovası Kran ülkesi olarak biliniyordu ve bu ovada yirmi beş civarında kale inşa edilmişti. Bunlardan yöreye adını veren Kran Kalesi, Hasköy / Hasat (şimdi Krbn) köyüne bakan yüksek bir tepenin

zirvesindeydi.

Uzun yıllar Bulgar Krallığı ile Bizans arasındaki mücadeleler sırasında sık sık el değiştiren Kazanlık bu sebeple birkaç defa da tahrip edilmiştir. 1370'lerdeki Osmanlı fetihleri sırasında halen ayakta bulunan birkaç eski kalenin yıkıldığı ve nüfusun büyük kısmının başka bölgelere göç ettiği sanılmaktadır. Bununla birlikte bu döneme ait Osmanlı tahrirleri burada kayda değer bir hıristiyan nüfusun mevcudiyetini bildirmektedir. Meselâ 877 (1472-73) tarihli tahrir kaydında, aralarında bir papazın da bulunduğu kalabalık bir Bulgar nüfusun Osmanlı ordusunda akıncı olarak görev yaptığı zikredilir. Adı geçen kayıtlarda bahsedilen Akbaş ve Yassıviran hıristiyan köylerinin mevcudiyeti de göç hadisesinin sanıldığı kadar

yaygın olmadığını göstermektedir. Yine XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrirlerinden Enina (Keçidere) ve Magliš köylerinin hıristiyan nüfusu bulunduğu anlaşılmaktadır. Enina köyündeki Saint Paraskevi Kilisesi'nde XI. yüzyıla ait eski kiril yazmalarının muhafaza edilmiş olması da bu hususta bir başka gösterge olarak değerlendirilebilir. Başından beri bir hıristiyan köyü olarak kalan Magliš 1052 (1642) tarihli Ziyâde-i Cizye defterlerinde (BA, MAD, nr. 282) Mahmud Paşa Vakfı olarak zikredilmekte ve 454 hâne bulunduğu belirtilmektedir. Kazanlık bölgesi toponomisinden buraya iskân edilen Türk nüfusunun bir kısmının göçebe (Büyük Oba, Küçük Oba), bir kısmının Alevî Türkmen (Âşıklar, Sûfîler-i Bâlâ, Sûfîler-i Zîr, Saltuklar) olduğu anlaşılmaktadır. Yine Saruhanlı, Hamîdli gibi yer isimleri de yeni gelenlerin nereden geldiğini göstermektedir. XIX. yüzyılın pek çok seyyahı buradaki hıristiyanlarla müslümanların çok iyi ilişkiler içinde yaşadığını belirtmiştir.

Babinger'in kaydettiği, bölge müslümanları arasında yaygın olan bir inanışa göre Rumeli fâtihi Lala Şâhin Paşa Kazanlık'a bakan bir tepe üzerinde vefat etmiş, iç organları buraya defnedilerek tıpkı Kosova'da I. Murad, Sigetvar'da Kanûnî Sultan Süleyman'a yapıldığı gibi kendisi için de bir türbe inşa edilmiştir. Lala Şâhin'in bedeni ise Bursa yakınlarında Kirmasti'de (bugünkü Mustafakemalpaşa) inşa ettirdiği cami ve medresenin bitişiğindeki türbeye nakledilmiştir.

1393'te Tuna Bulgaristanı fethedilince Kazanlık bir serhad şehri olarak

askerî önemini kaybetti ve bundan sonra bir taşra merkezi haline geldi. Gazi Umur Bey 1400 yılı civarında burada bir cami, kervansaray ve hamam inşa ettirdi (vakfiye tarihi 824/1421). Bu yüzyılın sonunda Karlızâde Ali Bey'in oğlu İskender Bey Kazanlık'ta başka bir cami yaptırdı. Bu cami restore edilmiş olarak hâlâ ibadete açıktır.

Kazanlık'ın nüfus yapısıyla ilgili güvenilir kayıtlar 1528'den itibaren mevcuttur. Bu yıla ait 167 numaralı Tahrir Defteri'ne göre burada 150 hâne müslümanla kırk bir mücerred bulunmaktadır. Kaza bölgesine dahil yirmi köyde 879 müslüman, 360 hıristiyan hâne görünmektedir (bu kayıtlarda Magliš köyü hariç tutulmuştur). 1595 yılına ait tahrirde (TK, TD, nr. 133) Kazanlık'ta ciddi bir gelişmenin olduğu, beş mahallede 341 hâne ve 102 mücerred müslüman nüfusu bulunduğu kaydedilmiştir. Bu tarihe kadar Kazanlık merkezinde henüz hıristiyan ikamet etmiyordu. Kaza bölgesi de aynı şekilde gelişmiş, köy sayısı otuz ikiye çıkarken erkek nüfus (nefer) 1383'ten 2828'e (yaklaşık 4000'den 8000 kişiye) yükselmiştir ki bu rakamın yaklaşık % 80'ini müslümanlar oluşturmaktadır. Modern Bulgar tarihçiliği, Kran Kalesi düştükten sonra buranın nüfusunun bir kısmının Kazanlık'a göç ettiğini ve Kazanlık'taki en eski mahalle olan Karenska'yı oluşturduğu görüşündedir. Ancak 1528 ve 1595 tahrirleri bunun mahallî bir rivayet olduğunu, bu tarihlerde bu isimde bir mahallenin bulunmadığını göstermektedir.

Evliya Çelebi 1063'te (1663) Kazanlık'ı 1060 hâneli, 300 dükkânlı, sekiz camisi, üç tekkesi, iki medresesi ve hamamı bulunan bir kasaba olarak anlatmaktadır. Onun en önemli olarak bahsettiği camiler Sarıca Paşa ve İskender Paşa camileridir. Kazanlık'ta mevcut medreseler de aynı kişiler tarafından inşa ettirilmiştir. Hamamlardan biri de İskender Bey tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi hıristiyan nüfusun çok az olduğunu vurgulamaktadır. 1070 (1660) tarihli Rumeli medreseleri listesinde Akçakazanlık'ta sadece el-Hâc Sinan Bey Medresesi kayıtlıdır. Evliya Çelebi'nin bu kişiye ait olarak zikrettiği diğer hamam hâlâ ayaktadır (1998).

XVII. yüzyıldan itibaren bölgenin nüfus yapısında tedrîcî bir değişiklik görülmeye başlandı. Dağlık bölgelerde bulunan hıristiyan nüfus yavaş yavaş kasabaya ve köylere yerleşti. XVIII. yüzyılda Kazanlık bir el sanatları ve ticaret merkezi olarak gelişti. Bu yüzyılın sonlarıyla XIX.

yüzyılın başlarında özellikle Kırcali Dağlı isyanları sonunda pek çok karışıklık yaşandı, Kazanlık'ın bir bölümü tamamen tahrip edildi. 1829'daki Edirne Antlaşması'ndan sonra hızlı bir gelişme ile nüfus yapısında hıristiyan çoğunluk oluştu. Aynı zamanda artan ticaret kapasitesi neticesinde küçük bir yahudi topluluk geldi. 1261 (1845) tarihli Nüfus Defteri (BA, MAD, nr. 3585) Kazanlık'ın sekiz mahalleye ayrıldığını, 1596 hânede yaklaşık 10.000 nüfusu bulunduğunu (4479 erkek ve çocuk nüfusu), bunlardan 758 hânenin müslüman, 838'inin hıristiyan, yirmi yedisinin yahudi olduğunu, ancak hıristiyan ailelerin kalabalıklığı yüzünden bunların toplam nüfusunun % 66'sına tekabül ettiğini göstermektedir.

Böylece tamamen müslüman olan bir şehrin iki yüzyıldan az bir sürede üçte ikisini hıristiyanlar teşkil eder hale geldi. 1871'de Felix Kanitz, Kazanlık için minarelerinin zenginliğiyle gerçek bir müslüman, fakat nüfus bakımından müslümanların artık çoğunluk olmadığı yerleşim birimi ifadelerini kullanmaktadır. Kanitz Bulgarlar için 2500, Türkler için 1500 ve yahudiler için otuz hâne kaydetmiştir. 1291 (1874) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi'nde Kazanlık'ta on bir büyük cami, bir mescid, dört kilise, bir sinagog, iki hamam, 820 dükkânla bazı keçe ve sabun atölyelerinin bulunduğu yazılıdır. 1287 (1870) Salnâmesi'ne göre Kazanlık kazasında kırk yedi köy, 12.921 müslüman erkek, 12.871 gayri müslim erkek bulunmakta, dolayısıyla toplam nüfusun 50.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır.

Kazanlık Doksanüç Harbi'nden doğrudan etkilendi. Savaş sırasında ve sonrasında Türkiye'ye göçler oldu. 1890'da Jireček, burada bulunan 9500 nüfusun sadece 1618'inin Türk olduğunu kaydetmiştir. XX. yüzyılda Kazanlık yavaş yavaş büyüdü. 1934'te 14.834 olan toplam nüfusun 2160'ını Türkler oluşturmaktaydı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra makine ve tekstil sanayiinde önemli bir merkez haline geldi. Nüfus 1980'de 57.657'ye ulaştı. Ancak gittikçe sevimsiz ve düzensiz bir yerleşim merkezine dönüştü. Günümüzde Osmanlı döneminden kalma dört kilise ile Karlızâde İskender Bey Camii ayaktadır. Cami 1840'ta restore edilmiş olup

müslümanların ibadetine açıktır. Tanınmış Celvetî dervişi Ahmed Ümîdî (ö. 1106/1694-95) Kazanlık'tandır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 167; MAD, nr. 282, 3585; TK, TD, nr. 133; H. Barth, Reise durch das Innere der europäischen Türkei, Berlin 1864, s. 33-34; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1876, II, 202-203; C. Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, s. 394-395; B. Sjaroff, Die Rosenkultur und Rosenindustrie in Bulgarien, Leipzig 1907; P. Nikov, "Die Stadt und das Gebiet von Krn-Krounos in der byzantinisch-bulgarischen Beziehungen", Studii Byzantini e Neohellenistica, [Napoli] 1936; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 172-174; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, II, 236-244; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakien im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 73-75; K. Starčiev, "Kazanlak", Istoričeski Očerk, Sofia 1964; K. Mirčev - Hr. Kodov, Eninski Apostol-Starobalgarski Pametnik ot XI b., Sofia 1965; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 510-512; Atanas Popov, Kreposti i ukrepitelni saorizenija v Kranskata srednovekovna Oblast, Sofia 1982; D. Nikolov, Starozagorski Okrug v istoričeskite izsletvanija, Stara Zagora 1984; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest, Ann Arbor 1987, s. 224-230; P. Soustal, Tabula Imperii Byzantini 6, Thrakien, Wien 1991, s. 324-325, 366; C. F. Poyet, "La description de Quezanlik, Turquie d'Europe (Thrace), IIIe lettre", Bulletin de la société de géographie (IVe série), XVIII/105, Paris 1859, s. 179-200; F. Hochstetter, "Kazanlik und sein Rosenöl", Das Ausland, XL (1871), s. 132-134; İbrahim Tatarlı, "Turski kultovi zgradi i natpisi v Balgarija", Godišnik na Sofijski Universitet (Fakultet po Zapadna Filologiji), LX, Sofia 1966, s. 566-613; M. Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 263-290; T. Ovčarov, "Istoričeskoto minalo na selo Kran, Starozagorski Okrug, spored pismenite izvori i arheologičeskite proučvanija", Trudove na Veliko-Tarnovskija (Universitet Kiril i Metodij), XIV/3 (1977), s. 181-216; Sadi Bayram, "Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri", VD, XX (1988), s. 475-482; Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1964, II, 575-576; Enciklopedija Balgarija, Sofia 1982, III, 270-273.

Machıel Kıel

KAZASKER

(قاضي عسكر)

İslâm tarihinde askerler arasındaki davalara bakan ordu kadısı, Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun'un üyesi, yargı ve eğitim teşkilâtının sorumlusu.

Kādî ve asker kelimelerinden oluşan kādı'l-asker tabiri kaynaklarda kādî-i asker veya kādılasâkir, kādılcünd, kādîleşker olarak da geçer. Ancak kelime Osmanlılar'da kazasker şeklini almış ve yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı kaynaklarında kazaskerler bazan "sadreyn efendiler, sadr-ı Rumeli, sadr-ı Anadolu" tabirleriyle de anılır. Bu tabirler muhtemelen onların divan üyesi olmalarıyla ilgilidir.

İslâm ve Türk Devletleri. Hz. Peygamber, ordu mensupları arasında çıkan anlaşmazlıklar ve onların işlediği suçlarla bizzat kendisi ilgilenir (Buhârî, "Ḫumus", 18, "Meġāzî", 54), her askerî birliğe bir kumandan tayin eder, askerler tarafından işlenen suçlara ve aralarındaki ihtilâflara da bu kumandanlar bakardı. Kazaskerlik bir müessese olarak ilk defa Hz. Ömer tarafından kuruldu. Hz. Ömer, Ebü'd-Derdâ'yı Suriye'de bulunan bir askerî birliğe kazasker (kādılcünd) tayin etti (Taberî, III, 397). Ebü'd-Derdâ bu görevini Hz. Osman döneminde de sürdürdü. Kādisiye Savaşı esnasında Hz. Ömer ordu kadılığına Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî'yi getirdi (Muhammed Hamîdullah, s. 412). Amr b. Âs'ın Mısır valiliği sırasında Süleyman b. Anz kādılcünd olarak vazife yapmıştı.

Emevîler devrinde İbnü'l-Eş'as'ın Hasan b. Ebü'l-Hasan adlı bir kişiyi kādılcünd tayin ettiği, I. Velîd devrinde İbn Âmir'in kādılcünd olarak görev yaptığı bilinmektedir. Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında da Ca'sel b. Hâân adlı kişi Ifrîkıye'ye kādılcünd tayin edilmişti (Zehebî, V, 293; İbn Hacer, II, 68). Endülüs Emevîleri'nin kuruluşundan önceki valiler döneminde yargı görevi kādılcünd tarafından yerine getirilirdi. Aynı görev Abbâsîler'de de vardı. Nitekim Muhammed b. Abdurrahman el-Bağdâdî kādılasker olarak görev yapmıştı. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular,

Zengîler, Hârizmşahlar, Karamanoğulları, Akkoyunlular ve Karakoyunlular gibi Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinde kazaskerlik müessesesi mevcuttu. Selçuklular'da hükümdarın hassa ordusunun ayrı bir kazaskeri (kādî-i haşem ve leşkeriyân-ı hazret) vardı. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Mecdüddin adlı bir kişiye verdiği kazaskerlik menşurunda onu ordunun ve askerlerin kadısı olarak görevlendirdiği, davalara bakarken hükümleri Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak vermesini emrettiği görülmektedir (Müntecebüddin Bedî', s. 59, 79). Anadolu Selçukluları'nda Konya kadılarının kādılkudât ve kazaskerlik görevlerini birlikte üstlendiklerine dair örnekler olduğu gibi müstakil olarak görev yapan kazaskerlerin de bulunduğu bilinmektedir (İbn Bîbî, II, 164; Aksarâyî, 54, 69, 94; Niğdeli Kadı Ahmed, s. 264). Müctehid Kadı Hüsâmeddin ile Sivrihisarlı Kadı Celâleddin de kaynaklarda Anadolu Selçukluları döneminde kazasker olarak görev yaptıkları tesbit edilen şahıslar arasında yer alır. Hârizmşahlar'da "yolak", İlhanlılar'da "yargu" unvanıyla ordudaki davalara ve hukukî meselelere bakan kişilerin kazaskerle aynı görevi yaptığı söylenebilir. Zengîler ve Eyyûbîler'de kādılkudâtlardan sonra yargıda en yetkili kişiler kazaskerlerdi. Bunlar sultanla birlikte seferlere katılır, bu sırada ortaya çıkan davalara bakar, ayrıca dârüladldeki oturumlarda hazır bulunurlardı. Nûreddin Mahmud Zengî döneminde Burhâneddin Mes'ûd el-Belhî ile İbnü'l-Ferrâş diye tanınan Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed bu görevi üstlenmişlerdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî, İbnü'l-Ferrâş'ı kazaskerlik görevinde bıraktı. Ondan sonra da Bahâeddin İbn Şeddâd'ı bu göreve tayin etti.

Memlükler'de de askerî sınıfın şer'î ve hukukî işlerine kazaskerler bakardı. Dârüladle bağlı olarak görev yapan kazaskerler divanda kādılkudâtların alt tarafında otururlardı. Hükümdarlarla beraber sefere çıkan kazaskerler Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî olmak üzere üç mezhepten seçilirdi. Hanbelî mezhebine mensup kazasker yoktu. Vilâyetlerin durumuna göre bazan

üç, bazan iki, bazan da tek kazasker görevlendirilirdi. Bir askerle sivil kişi arasındaki anlaşmazlıklarda davalı taraf askerse davaları kazasker görürdü.

Hindistan'da kurulan Türk devletlerinde de ordudaki davalar için kazaskerler görevlendirilmişti. Dîvân-ı Kazâ'nın üyeleri arasında yer alan kādîleşker daha sonra terfi ederek kādî-i memâlik olurdu. Nitekim Sultan

Alâeddin Halacî zamanında kādîleşker olan Ziyâeddin Biyâne kādî-i memâlik tayin edilmişti (Kortel, s. 307).

Osmanlı Devleti. Osmanlılar kazaskerlik müessesesini muhtemelen Anadolu Selçukluları'ndan almışlardır. Kazaskerliğin resmî bir kurum halinde ortaya çıkışı I. Murad dönemi başlarında olup kuruluş tarihi bazı kaynaklarda 762 (1361), bazılarında 763 (1362) olarak verilir. Kuruluş amacı hakkında kaynaklarda dolaylı bilgilerin yeraldığı bu müessesenin başına getirilen ilk kişi Çandarlı Kara Halil'dir. Bursa kadılığından kazaskerliğe, oradan da vezirliğe geçmiştir. Kuruluş döneminde Çandarlı ailesinden kazaskerlikten vezirliğe geçen birkaç kişi daha bulunmaktadır. O devirde bu uygulama bir teamül haline gelmişti.

Mûsâ Çelebi Edirne'de hükümdarlığını ilân edince ümerâdan Kör Melikşah'ı vezir, Mihaloğlu Mehmed'i beylerbeyi tayin ederken Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'i de kazasker yapmıştır. Bu durum kazaskerliğin devletin üç temel makamından biri olduğunu, şer'î-hukukî otoriteyi temsil ettiğini, padişahın iradesine meşruiyet kazandırdığını gösterir. Fetret devrinde Amasya'yı merkez edinen Mehmed Çelebi'nin de kazaskerlik görevine Çandarlı İbrâhim'i getirmesi, Osmanlı ülkesinde bir süre için iki kazaskerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum Çelebi Sultan Mehmed'in birliği sağlamasıyla 816'da (1413) son bulmuştur.

Kazaskerliğin gelişmesi, bir kurum haline gelmesi Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleşti ve özellikle onun saltanatının son yılında Karamânî Mehmed Paşa'nın arzıyla Rumeli ve Anadolu kazaskerliği ortaya çıktı. Yavuz Sultan Selim devrinde bir ara merkezi Diyarbekir'de olmak üzere Arap ve Acem kazaskerliği teşkil edilerek kazasker sayısı üçe çıkarıldıysa da devletin merkeziyetçi yapısıyla bağdaşmayan bu sonuncusu bir süre sonra lağvedilerek Anadolu kazaskerliğine bağlandı. XVI. yüzyıl sonlarına kadar kazasker tayinleri vezîriâzamın arzıyla yapılmaktaydı. XVII. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmın yetkisinin giderek artmasıyla kazasker ve mevâlînin tayinleri vezîriâzamın muvafakatini almak şartıyla şeyhülislâma bırakıldı. Vezîriâzam "küçük telhis"le tayini padişaha arzeder ve onayını isterdi (Orhonlu, s. XXI). Nitekim Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin 1012'de (1603) Rumeli kazaskerliğinden azli ve yerine Damadzâde Mehmed Efendi'nin tayini için Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa bu kişiler hakkında

padişaha kısa bilgiler vererek onun onayını istemişti. Padişahın oluru alındıktan sonra tayin rüûsa kaydedilirdi. Damad Mehmed Efendi'nin tayini "Bâhatt-ı hümâyun kazaskerlik-i Rumeli, sâbıkan Rumeli kazaskeri olup Galata kadılığında bulunan Mehmed Efendi'ye verilmek buyuruldu" şeklinde işlenmişti (BA, MAD, nr. 18155, s. 135).

Kazaskerlerin tayinlerinde olduğu gibi azillerinde de padişahın yetkisi vardı. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren giderek yoğunlaşan bir şekilde üst seviyedeki diğer görevliler gibi kazaskerler de sıkça azledilmeye başlandı. Bunda, sayıları artan kazasker ve mevâlînin görev sürelerinin kısaltılması da rol oynamış olmalıdır. Hatta çok defa bu sürenin bile beklenilmediği dikkati çeker (Mecdî, I, 394). Bu durum dönemin kaynaklarında tenkide uğramış, Selânikî, III. Murad'ın ölümü üzerine saltanatın genel bir değerlendirmesini yaparken bilhassa kadıların ve kazaskerlerin keyfî olarak azledilmelerinden yakındığı gibi (Târih, s. 427-430) Koçi Bey, IV. Murad'a takdim ettiği risâlesinde eskiden ulemânın en âlim ve faziletlisinin şeyhülislâm, ondan aşağısının Rumeli kazaskeri ve bu tertip üzere derece derece aşağı mansıblara inildiğini, önceki dönemlerde bu usule uygun olarak tayin edilen şeyhülislâmların hayatları boyunca arzedilmediklerini, kazaskerlerin de on-on beş yıl görevde kaldıktan sonra mâzul olduklarında kendilerine 150'şer akçe emekli maaşı bağlandığını söyleyerek kendi zamanında buna uyulmamasından şikâyet etmişti (Risâle, s. 34). Kazaskerlerin hastalık, sadrazamla anlaşamama, ilmî yetersizlik, görevde ihmal, siyasî ayaklanma, saltanat değişikliği gibi sebeplerle görevden alındığı görülmektedir.

Başlangıçta kazaskerlerin gelirleri tahsis edilen haslardan sağlanmaktaydı. XVI. yüzyılda kazaskerlere has verilmesi sürdü. Kanûnî Sultan Süleyman devri başlarına ait Anadolu eyaleti tahrir defterinde (BA, TD, nr. 438, s. 5) Anadolu kazaskerinin hasları dört köy, bir ihtisab vergi geliri ve yirmi bir değirmen vergisi olup bunların toplamı 122.519 akçe idi. Erken tarihli bazı Batı kaynaklarında kazaskerlere timar ve has verildiği belirtilir. 1534'te Ramberti tarafından yazıldığı tahmin edilen risâlede ileri gelen devlet erkânı arasında kazaskerler anlatılırken her bir kazaskerin yaklaşık 6000 duka timar geliri olduğu kaydedilmektedir. Yûnus Bey de yine aynı tarihlere ait risâlesinde kazaskerlerin 6-7000 duka yıllık timar gelirleri olduğunu yazar (Lybyer, s. 247, 265). Kazaskerlerin ilk devirlerde timar ve

hasla beraber ayrıca maaş (mevâcib) aldıklarına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. İlk olarak Fâtih Kanunnâmesi'nde kazaskerlere günde 500 akçe verildiği belirtilir (Fâtihin Teşkilât Kanunnâmesi, s. 48). 974-975 (1567-1568) malî yılı devlet bütçesinde Rumeli kazaskerine ayda 17.165, yılda 205.980 akçe, Anadolu kazaskerlerine ayda 16.918, yılda 203.016 akçe ödendiği kaydedilir (Barkan, İFM, XIX/1-4 [1961], s. 309). Bu miktarlar günlük olarak 572 ve 563 akçeye denk düşer. Bundan bir asır sonra 1070 (1660) ve 1080 (1669) yılları bütçelerinde de rakamlar değişmemektedir (a.g.e., XVII/1-4 [1960], s. 316). XVII. yüzyıl başlarında Ayn Ali şeyhülislâma 750, Rumeli kazaskerine 572, Anadolu kazaskerine 563 akçe yevmiye ödendiğini yazar. Kazaskerlere ayrıca askerî zümrenin miras taksiminden belirli bir gelir ayrılmıştı. Âlî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında bu miktarın Rumeli kazaskeri için 8000 akçe, Anadolu kazaskeri için tahminen bunun iki katı olduğuna işaret eder (Künhü'l-ahbâr, vr. 91a). Kazaskerler bunun dışında kadı ve müderrisle bazı tevcihat beratlarından belli miktarlarda harç alırlardı. Harcın miktarı ve hangi tevcihattan alınacağı fermanlarda belirtilmişti. Padişahların tahta çıkışı sırasında dağıtılan cülûs bahşişi ve hediyelerden onlara da ayrılırdı. Meselâ 1003'te (1595) III. Mehmed'in, 1058'de (1648) IV. Mehmed'in cülûsunda her bir kazaskere 20.000 akçe ve bir sof verilmişti.

Mâzuliyet dönemlerinde kazaskerlere XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında günde 75-100 akçe, XVI. yüzyıl sonlarına doğru 150-200 akçe, XVII. yüzyıl başlarında 250 akçe ödendiği tesbit edilmektedir. Ancak bu miktarların üstünde "riayeten" yüksek maaşla mâzul olan birçok kazasker de bulunmaktadır. Burada son yetki hükümdara aitti. Lutfî Paşa ise kazaskerlere emekli olmaları halinde

150 akçe verilmesi gerektiğini yazar. Kazaskerlerin bu şekilde miktarları belirtilen emekli maaşlarını çok defa Ayasofya ve Süleymaniye Camii gibi büyük vakıfların gelir fazlalarından (zevâid-i evkāf) aldıkları görülmektedir. Kazaskerlerin kıdem ve hizmet durumlarına göre bu ücretler ayarlanıyordu. Süleymaniye Dârülhadisi öncelikle mâzul kazaskerlerin görev yaptığı ve ücret aldığı bir medrese idi. Âlî Mustafa Efendi'nin eserinde ve dönemin belgelerinde kazaskerlere arpalık verildiğini gösteren bilgiler vardır. Kazaskerlere XVII. yüzyıl ortalarında "ber-vech-i arpalık" kazaların tevcih edildiği görülmektedir (BA, MD, nr. 85, hk. 645, 646).

Kanunnâme ve münşeat mecmualarında kazaskerlerin elkābı farklı şekilde verilmektedir. Fâtih Kanunnâmesi'nde müftü efendi, hoca efendi ve kazaskerlerin elkābı "a'lemü'l-ulemâi'l-mütebahhirîn efdalü'l-fudalâi'l-müteverriîn yenbûu'l-fazl ve'l-yakīn vârisü ulûmi'l-enbiyâ ve'l-mürselîn keşşâfü'l-müşkilâti'd-dîniyye ve sahhâhu müteallikāti'l-yakīniyye keşşâfu rümûzi'd-dekāyik hallâlü müşkilâti'l-halâyik ..." şeklindedir.

Kazaskerlerin divanda nerede ve nasıl oturacakları kanunnâmelerle belirlenmiştir. Vezirler, kazaskerler ve defterdarlar Dîvân-i Hümâyun'a gelirken çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı tarafından karşılanırlardı (Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi, s. 33,42). Divan müzakereleri bitince divanhâneye biri vezîriâzama, biri diğer vezirlere ve biri de kazaskerlere olmak üzere üç sofra kurulurdu. Kadızâde Ahmed Şemseddin'in Rumeli kazaskerliği zamanında kazaskerlerin beylerbeyilere tekaddüm etmesi ve yemekten sonra ıslak havlu yerine müstakil leğen-ibrik getirilmesi usul olmuştur. Kazaskerlerin cuma günleri vezîriâzamın huzurunda katıldıkları divanın da kendine has bir teşrifatı vardı. Cuma günü sabah namazından sonra kazaskerler başlarında örf denilen kıvrımlı sarıkları olduğu halde divanhâneye gelirlerdi. Dava dinleme bittikten sonra vezîriâzam kalkar, çavuşlar alkışlar, bu sırada kazaskerler de ayağa kalkarak selâma dururlardı. Ayrıca padişahların cülûs ve biat merasiminde kazaskerler tören kıyafetleriyle teşrifatın ilk sırasında yer alırlardı. Padişahların sefere çıkışlarında kazaskerler onların yanında giderek sohbet ederlerdi. Fâtih Kanunnâmesi'nde, "Ve cenâb-ı şerîfim sefere müteveccih olsa yanaşmak vüzerâmın ve kazaskerlerimin ve defterdarlarımın yoludur" denilmektedir. Padişahlar sefere katılmazlarsa kazaskerler de kendi yerlerine vekâleten mevâlî kadılardan birini (ordu kadısı) gönderirlerdi. Bunların dışında ramazan ve kurban bayramları münasebetiyle, şehzadelerin sünnet düğünleri, sultan düğünleri, cenaze merasimleri ve padişahların cenaze namazları, şehzadelerin sancağa çıkışları gibi vesilelerle yapılan törenlerde gerek Dîvân-ı Hümâyun üyesi gerekse ulemânın önde gelen temsilcileri olarak kazaskerler daima önde yer alırlardı.

Görevleri. Kazaskerlerin görevlerini idarî ve kazâî olarak başlıca iki alanda toplamak mümkündür. Kuruluş yıllarında görevleri ordudaki askerî-hukukî ihtilâfları halletmek, seferlere katılarak davalara bakmaktı. Zamanla

mülâzemetin düzenli işletilmesi, ülke içindeki kadıların, müderrislerin tayinleri-azilleri ve diğer işlemleriyle uğraşmak başlıca vazifeleri oldu. İki kısma ayrıldığında ise Rumeli kazaskeri birinci kazasker sıfatını elde ederek Rumeli'deki, Anadolu kazaskeri Anadolu ve Arabistan'daki ilmiye mensuplarının işlerine bakmışlardır.

Kaynaklarda kazaskerlerin görevleriyle ilgili ilk bilgiler Yıldırım Bayezid dönemine kadar iner. Bu dönemde kadılardan sorumlu oldukları anlaşılmaktadır. II. Bayezid devrinden itibaren kazaskerlerin en önemli ve zor görevi, adalet ve eğitim teşkilâtının mensupları olan kadıların ve müderrislerin işlerini yürütmek olmuştur. Böylece giderek şeyhülislâmla aralarında bir vazife taksimi ortaya çıkmıştır. Şeyhülislâmın tayin işlerini yürüttüğü kesim ancak mevleviyetler ve yüksek müderrisliklerdir. Devletin adlî ve idarî teşkilâtının esas birimi olan kadılıklara, yine memleketin her köşesine serpilmiş olan medreselere tayinler-aziller ve diğer işlemler ise kazaskerlerin yetki alanı içine girmiştir.

Kazaskerler ilmiye sınıfı mensuplarının tayin, azil, nakil, terfi gibi işlemlerini "rûznâmçe" adı verilen defterlere kaydederlerdi (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 87). Bu defterlerin en azından XVI. yüzyıl başlarından itibaren tutulduğunu ve devamlı gelişerek düzenli bir şekil aldığını söylemek mümkündür. XVI. yüzyıl başlarına ait sadece mülâzemet kayıtlarını ihtiva eden bir defter bulunmaktadır (TSMA, nr. D. 5605/1-2). Kazasker rûznâmçelerinin önemli bir kısmı bugün İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde yer almaktadır.

Divan üyesi olarak da kazaskerler bazı önemli görevleri yerine getirirlerdi. Fâtih Kanunnâmesi'nde şer'î-hukukî konulardaki yetkisi, "Ve şer'-i şerîf üzere deâvî hükmünü kazaskerlerim buyruldusu ile yazalar ..." şeklinde ifade edilmişti. Dîvân-ı Hümâyun'da örfî hukuk ve yargı vezîriâzam ve onun uygun gördüğü kimseler tarafından yürütülür, şer'î hukuk ve yargı ise kazaskerlerin görev alanına girerdi. Kadılardan, sancak ve beylerbeyilerden Dîvân-ı Hümâyun'a gelen "sûret-i siciller" önce vezîriâzam, kazasker ve defterdar tarafından incelenir, bu yetkililerin îlâm ve sicil üzerine kendi kararları buyruldu şeklinde yazılırdı (Heyd, s. 256). Şer'î meselelerde kazaskerin bu kabil buyruldu örneklerine Kanûnî Sultan Süleyman devri sonları ile II. Selim devrinin ilk zamanlarına ait bazı mühimme ve ruûs

defterindeki hükümlerin baş taraflarında rastlanmaktadır. Katil, ayyaşlık ve cinayet, hırsızlık, zina, kılıç ve bıçakla öldürmeye teşebbüs gibi âdi suçlara kazasker bakıyor ve sonunda divanın da onayı ile çeşitli cezalar veriliyordu. Kazaskerlerin Dîvân-ı Hümâyun'da bakacakları davaların bir gündemi muhtemelen önceden yapılıyordu. Selânikî, III. Murad'ın cülûsunda devlet işlerine gösterdiği büyük ilgiyi anlatırken padişahın 25 Ramazan 982 (8 Ocak 1575) Cumartesi günü erkenden kazasker efendileri çağırdığını "kazâyâ"larını okuduğunu, divanhâneye gelip şer'î davaları dinlemeye başladığını söylemesi (Târih, s. 105), kazaskerlerin belli bir gündem içerisinde davalara baktığına işaret eder.

Kazaskerler ayrıca divanda bazı büyük davaları görerek yargılama da yapabilirlerdi. Nitekim Molla Kābız, Nadajlı Sarı Abdurrahman, Hamza Bâlî'nin adamlarından Ahmed b. Nasuh, toplumda fitne çıkardıkları gerekçesiyle farklı dönemlerde divanda yargılanarak kazasker hükmü ile idama mahkûm edilmişlerdi. Yine ilmiye sınıfı mensuplarının, ulemâ dışındaki askerî sınıfın Dîvân-ı Hümâyun'da muhakeme edilerek kazasker hükmü ile cezalandırıldığı bilinmektedir.

Dîvân-ı Hümâyun'un bu konudaki çalışma şeklini inceleyen bazı araştırmacılar, İslâm hukukunda yargılamanın tek hâkimle yapılması ilkesi üzerinde dururlar. Burada ise mahkeme divan heyeti tarafından yapılmaktadır. Ancak uygulamanın bu ilkeye aykırı olmadığı, çünkü yargılamanın bir kişi (vezîriâzam veya Rumeli kazaskeri) tarafından yapıldığı, diğerlerinin yardımcı olduğu görülmektedir. Kazaskerler, Dîvân-ı Hümâyun'da dava dinledikleri ve şer'î konularda hüküm verdikleri

gibi ayrıca haftanın belli günlerinde kendi mahkemelerinde de (evlerinde) divan akdeder, davalara bakarlardı. Dîvân-ı Hümâyun'da kendilerine havale olunan davalardan gerek gördüklerini kendi mahkemelerine havale ederlerdi (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 22-23).

Osmanlı Devleti'nde "askerî" terimiyle bilinen imtiyazlı zümreler, kendi aralarındaki veya reâyâ ile olan davalarının normal kadı mahkemesi yerine kazasker mahkemesinde görülmesini isteyebilirdi (Heyd, s. 221). Askerîlerin kadı yerine kazasker huzurunda yargılanması hususu fetvalarda açıkça belirtilmiştir (İbn Kemal, vr. 148a).

Kazaskerlerin evlerinde mahkeme kurarak dava dinlemeye ne zaman başladıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanan Rumeli sadâreti sicilleri kazaskerlerin baktıkları davaların nevileri, davalardaki taraflar hakkında bilgi vermektedir. Mâlulzâde Mehmed Efendi'nin Rumeli kazaskerliği dönemine ait 987 (1579) tarihli sicil defterindeki kayıtlarda vakıflar, muhallefât, sosyal ve ekonomik konular, timar, mukātaa, beytülmâlle ilgili meselelerin yer aldığı ve bunların taraflarının çoğunluğunu askerî zümrelerin oluşturduğu tesbit edilmiştir.

Kazaskerlerin maiyetinde çeşitli işleri gören ve onlara yardımcı olan personelin bulunduğu, bunların sayısının bazı dönemlerde artış gösterdiği bilinmektedir. Kazaskerlerin konaklarında şeriatçı denilen nâibler önemli olmayan davaları dinleyerek onlara yardımcı olurlardı. Rumeli kazaskerinin İstanbul ve Galata bedestenlerinde bulunan kassâm memurları kalabalık personele sahipti. Ayrıca zabıt kâtibi niteliğinde bir vekāyi‘ kâtibi de vardı. XVII. yüzyılda bu kazasker kâtipleri cihet ve medrese beratlarını kaleme alırlar, mektupçu denilen görevli ise mansıb mektuplarını yazar, mukayyid denilen kâtip bunu deftere geçirirdi. Kazaskerin maiyetindeki bu teşkilât XVIII. yüzyılda daha da genişledi. Kazaskerlerin her birinin tezkireci, rûznâmçeci, matlabcı, tatbikçi, mektupçu ve kethüdâ olmak üzere altı yardımcı memuru ortaya çıktı. Yine defterdar bürosunda mîrî kâtibi adı verilen bir başka memur, defterdarın maiyetindeki başbaki kulu ile birlikte malî davalara bakardı. Ayrıca davalıları ve davacıları divanlarına çağırmak üzere emirleri altında muhzırbaşıya bağlı yirmişer muhzır bulunuyordu. XIX. yüzyılda teşkilât daha da genişledi. Rumeli ve Anadolu kazaskerliği mahkemeleri 1914'te bir mahkeme haline getirildi. Bu yeni mahkeme imparatorluğun sonuna kadar görevini sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 85, hk. 645, 646; BA, MAD, nr. 18155, s. 135; BA, TD, nr. 438, s. 5; nr. 1051; BA, KK, Ruus, nr. 225, s. 275; TSMA, nr. D. 5605/1-2;

Buhârî, “Ḫumus”, 18, “Meġāzî”, 54; İbn Hişâm, es-Sîre, III-IV, 275-276; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 397; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 91-92; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 411; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 164; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 54, 69, 94; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü’ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 264; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 36, 92, 221; XI, 204-207; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 293; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 68; Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 52; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 20; Şükrullah Çelebi, Behcetü’t-tevârîh (trc. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri içinde), İstanbul 1949, I, 56; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, Kahire 1321, I, 185, 199; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3541, vr. 159a; İbn Kemâl, Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. 0. 44, vr. 148a; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 17, 18, 27, 29; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 338b-340a; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 105, 427-430; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1279, I, 69; Âlî Mustafa, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 87a, 91a; Lokman b. Seyyid Hüseyin, Mücmelü’t-tomar, British Museum, Or. 1135, vr. 156b-157a; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 99; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 34; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 66a-b; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniye (1314), s. 232-235; A. H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, Cambridge 1913, s. 247, 265; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-i Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 199; E. Tyan, Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam, Paris 1938, II, 289-306; Uzunçarşılı, Medhal, s. 122-123, 140, 155, 387; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 22-23, 151-160; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 87, 151-160; Müntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 59, 79; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhisler, İstanbul 1970, s. XXI; U. Heyd, Studies in Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 221, 256; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 179-182; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 267-268; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 128, 133, 295; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983, s. 354; a.mlf.,

“Selçuklular”, İA, X, 400; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 412; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 46-47; a.mlf., “Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri”, TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 149; İsmail Yiğit, Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, s. 200-201; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığında Teşkilât: 1204-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 307; Ömer Lutfi Barkan, “1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayesesi”, İFM, XVII/1-4 (1960), s. 316; a.mlf., “H. 974-975 (M. 1567-68) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi”, a.e., XIX/1-4 (1961), s. 309; Mehmet İpşirli, “Osmanlı Devletinde Kazaskerlik”, TTK Belleten, LXI/232 (1998), s. 597-699; Cl. Huart, “Kazasker”, İA, VI, 522; Gy. Káldy Nagy, “Ḳāḍī ʿAskar”, EI[2] (İng.), IV, 375; Abdullah Aydınlı, “Ebü’d-Derdâ”, DİA, X, 310-311.

Mehmet İpşirli

KAZASKER MEHMED EMİN EFENDİ

(bk. MEHMED EMİN EFENDİ, Kazasker).

KAZASKER MUSTAFA İZZET EFENDİ

(bk. MUSTAFA İZZET, Kazasker).

KAZDAĞLİYYE

(القازدغليّة)

XVIII. yüzyılda Mısır'ın idaresinde rol oynayan Memlük gruplarından biri.

Mısır'da Kazduğlî / Kazduğliyye şeklinde okunan kelimenin aslı Batı Anadolu'daki Kazdağı'na nisbeti ifade eden Kazdağlı (Kazdâğî) olup bunun Mısır muhitinde ne zamandan beri bu şekilde telaffuz edildiği bilinmemektedir (Hathaway, s. 60-61). Mısır'da söz sahibi iki büyük Memlük grubu olan Kāsımiyye ve Zülfikāriyye'den farklı şekilde Osmanlı askerî ocağına mensup Kazdağlı Mustafa tarafından kuruldu. Mustafa Bey, Mısır'da 1085 (1674) yılında Azebân ve 1093'te (1682) Gönüllüyan Ocağı'nın ağası olan Belfiyye Hasan Ağa'nın emri altındaki ocak muhafızlarından biriydi. Hasan Ağa'nın hizmetinde Müstahfızân Ocağı'nın kethüdâlığı derecesine kadar yükselen Kazdağlı Mustafa (Cebertî, I, 334-337), zamanla bu ocakta nüfuzunu arttırarak 1676-1699 yılları arasında, Mısır'daki askerî ocaklarda söz sahibi olan Müstahfızân Ocağı'nın başodabaşısı Küçük Mehmed ile çarpıştı, fakat yenilerek Hicaz'a sürüldü. Ancak bir süre sonra rakibini bir suikastle öldürterek Mısır'a döndü ve Müstahfızân Ocağı'nı nüfuzu altına aldı. Rakiplerini bertaraf

edip yeni köleler satın alarak onları önemli mevkilere getirmeye çalıştı. Kazdağlı Mustafa, 1115'te (1703) ölünceye kadar Belfiyye Hasan Ağa'nın yaptığı gibi Zülfikāriyye fırkasının taraftarı olarak görünüp önemli bir güç sahibi haline geldi.

Bir fırka olarak Kazdağliyye, Mustafa Kethüdâ'nın ölümünden sonra ortaya çıktı. Efrenc Ahmed'in 1123 (1711) yılında çıkardığı karışıklıklar esnasında Kazdağlı Mustafa'nın adamları onu Müstahfızân başodabaşısı yaptırmamak için öteki altı asker ocağını topladılar; Efrenc Ahmed'i Müstahfızân Ocağı'ndan atıncaya kadar Kāsımiyye taraftarı olan Azebân Ocağı'na iltica ederek o zamandan beri Mısır'ın çeşitli ocaklarında ve özellikle Müstahfızân Ocağı'nda nüfuzlarını arttırdılar.

Reisleri Çerkez Mehmed'in öldürülmesinin ardından Kāsımiyye fırkasının varlığının sona ermesi üzerine Mısır'da nüfuz ve hâkimiyet, 1733'te şeyhülbeledliğe tayin edilen Kutamış oğlu Muhammed'in liderliği altındaki Zülfikāriyye fırkasına ve bunun müttefiki olan Kazdağlılar fırkasına geçti. Ancak bir süre sonra bu iki fırka arasında da rekabet başladı, Müstahfızân Ocağı'nda büyük nüfuzu olan Kazdağlı Osman Kethüdâ, Kutamış oğlu Muhammed Bey'i bertaraf edince bu defa rekabet Zülfikāriyye fırkasının reisi Osman Bey ile Kazdağlı İbrâhim Çavuş arasında şiddetlendi. Saîd'de Hevvâre Arapları'nın şeyhi olan Şeyh Hümâm ile Azebân Ocağı'nın kethüdâsı Celfî Rıdvân bu rekabette Osman Bey'i desteklediler. Öte yandan Kazdağlı fırkasının reisi İbrâhim köleler satın almaya, rakibinin müttefiki olan Celfî Rıdvân'ı kendi tarafına çekmeye çalıştı ve aralarındaki mücadele Zülfikārî Osman Bey'in yenilgiye uğramasına kadar (1157/1744) devam etti. Bundan sonra askerî ittifak içinde olan Kazdağlı ve Celfiyye fırkaları Mısır'da önemli roller oynadılar (1161/1748).

Müstahfızân kethüdâlığında bulunan Kazdağlı İbrâhim, Mısır eyaletinin bütün önemli işlerine hâkim oldu ve ardından Celfî Rıdvân'ı yönetimden uzaklaştırdı. Mısır eyaletinin gelirlerine el koyup birçok köle satın aldığı gibi vefat eden beylerin mal ve mülklerini müsadere ederek kendi adamlarına verdi, hatta adamlarını ölen emîrlerin dul zevceleriyle evlendirdi ve yüksek makamlara getirdi. İbrâhim'in sağlığında sancak beyliği makamına ulaşıp onun ölümünden sonra Mısır'da büyük nüfuz elde eden Kazdağlı emîrlerinden üçü Circâvî Osman Bey, Gazzâvî Ali Bey ve Hüseyin Bey'dir.

İbrâhim'in ölümünün (1167/1754) ardından başında Abdurrahman Kâhya'nın bulunduğu Kazdağlı fırkası, köleleri azalan ve siyasî hayattan uzaklaştırılan Celfî Rıdvân Kethüdâ ile yeniden mücadeleye girdi. Celfiyye tâbilerinden birinin suikastı neticesinde hayatını kaybeden Rıdvân Bey'den sonra Kazdağlılar Mısır'da tek nüfuz ve hâkimiyet sahibi fırka oldu. Fakat çok geçmeden bu fırkanın liderleri arasında da makam ve mansıp elde etmek için rekabet ve mücadeleler başladı.

Kazdağlı İbrâhim'in oğlu Abdurrahman Kâhya'nın şeyhülbeled olmak için askerî sıfatı bulunmadığından Kazdağliyyeler, bu makama o sırada İbrâhim Bey'in en büyük oğlu olan Circâvî Osman Bey'i seçtiler (1169/1756). Bu

arada Kazdağlı tâbilerinden Sabuncu Hüseyin ve Bulutkapan Ali beyler sancak pâyesine ulaştırılmıştı. 1170 (1757) yılında Circâvî'nin yerine şeyhülbeledliğe getirilen Sabuncu Hüseyin Bey, Kāsımiyye fırkasının müttefiki olan Nısf Haram'ın nüfuzunu iade etmek için Kazdağlı beylerini Mısır beylerbeyisinin emriyle çeşitli yerlere dağıttı, fakat kendisi de bir suikast sonucu öldürüldü (Ekim 1757). Şeyhülbeledliğe seçilen Gazzâvî Ali Bey, beyleri sürgünden kurtarıp kendi tarafına çekmeye çalıştı ve hac serdarlığına çıkmadan önce Defterdar Halil Bey'i eski makamına getirdi. Gazzâvî Ali Bey onunla Kazdağlı Abdurrahman'ı bertaraf etme hususunda anlaşmaya vardı. Ancak bu komployu öğrenen Abdurrahman Bey, Bulutkapan Ali Bey'i Gazzâvî'nin yerine şeyhülbeledliğe tayine çalıştı, Kazdağlı beyleri de Ali Bey'i bu makama seçtiler.

Bulutkapan Ali Bey şeyhülbeled olunca kendisine ait köleler satın alıp onları başta sancak beyliği olmak üzere çeşitli mevkilere yükseltti, Kazdağlı mensuplarından rakip olarak gördüklerini sürgüne gönderip emlâklerini kendi adamlarına dağıttı. Sonunda Kazdağlı fırkasının liderliğini ele geçiren Ali Bey, Mısır'ı Osmanlı Devleti'nden ayırmaya çalıştı. Fakat Ali Bey'in Mısır'daki hâkimiyeti uzun sürmedi, Kazdağlı fırkası beyleri arasında tekrar ihtilâf çıktı ve onun ortadan kaldırılmasının ardından Kazdağlı liderliği Ebü'z-Zeheb Muhammed'e geçti. Ebü'z-Zeheb Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne bağlılığını kabul etti; hatta Şam'da Devleti Aliyye'ye baş kaldıran Zâhir el-Ömer'e karşı düzenlenen seferin başına geçti ve bu savaşta öldü (Cemâziyelevvel 1189 / Haziran 1775).

Ebü'z-Zeheb'in ölümü üzerine onun Muhammediyye denilen tâbilerinden İbrâhim ve Murad beylerle Aleviyye denilen Bulutkapan tâbilerinden İsmâil Bey arasında nüfuz rekabeti başladı. İbrâhim Bey rakiplerini bertaraf edip 1191'e (1777) kadar Mısır'ın en nüfuzlu şahsiyeti oldu, ancak aradaki rekabet 1199 (1785) yılına kadar devam etti. Kazdağlı fırkasının Mısır'daki karışıklıklara yol açmayı sürdürmesi üzerine Osmanlı hükümeti 1786-1787 yıllarında Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın kumandasında Mısır'a bir sefer düzenledi. Gazi Hasan Paşa eyalette bulunduğu sırada huzur ve asayişi temine çalıştı ve şeyhülbeledliği İsmâil Bey'e verdi. Fakat onun Mısır'dan ayrılmasından sonra eyalette durum tekrar karıştı. İsmâil Bey'in ölümü üzerine (1791) Mısır, Kazdağlılar'dan İbrâhim ve Murad beylerin eline düştü, bunların nüfuzları da 1798'e kadar sürdü. Aynı yıl

Fransızlar'ın Mısır'ı işgalinden sonra Kazdağlı memlüklerinin nüfuzu sarsıldı. Bu sırada Murad Bey ölmüş (1801), İbrâhim Bey de Suriye'ye kaçmıştı. Fransızlar'ın Mısır'dan çıkarılmasının ardından Murad Bey'in tâbilerinden Berdisî Osman ve Alfî Muhammed beyler Kazdağlı fırkasının Mısır'da nüfuzunu iadeye çalıştılarsa da bu ikisinin ardarda ölmesiyle 1805'te Kavalalı Mehmed Ali Paşa eyalete hâkim oldu. Mehmed Ali Paşa, 1811 yılında Kazdağlı Memlükleri'ni Kal'atülcebel'de bir hile ile ortadan kaldırdı. Son Kazdağlı kalıntıları ise İbrâhim Bey'le birlikte Dongola'ya kaçtı. Böylece Mısır'da Kazdağlı fırkası tarihe karıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (nşr. Hasan Cevher), Kahire 1958-65, I, 107, 157, 159, 163, 233, 334-337; II, 7, 12-13, 14-16, 20, 48-49, 70, 82, 90, 108, 117-118, 304-305; III, 5, 29-30, 40, 56, 64, 117, 136, 156, 192, 225, 231, 260, 293, 307, 351; IV, 185, 188, 189; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 429-433; M. Rif'at Ramazan, ʿAlî Bey el-Kebîr, Kahire 1950, s. 28-29, 50-52, 187; Mahmûd eş-Şerkāvî, Mıṣr fi'l-ḳarni's̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1956, s. 68, 70-72; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966, s. 85-100; a.mlf., Studies in the History of the Near East, London 1973, s. 231-251; a.mlf., "Ḳāzdug̲h̲liyya", EI² (İng.), IV, 852-853; Irâkī Yûsuf Muhammed, el-Vücûdü'l-ʿOs̱mâniyyü'l-Memlûkî fî Mıṣr, Kahire 1985, s. 33-35, 48, 137, 138-139, 140-141, 142-144; J. Hathaway, The Politics of Housholds in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdaglis, Cambridge 1987; J. W. Livingston, "The Rise of Shaykl al Balad Ali Bey al-Kabir: A Study in the Accuracy of the Chronicl of al-Jabarti", BSOAS, XXXIII (1970), s. 283-294; Feridun Emecen, "Ali Bey, Bulutkapan", DİA, II, 383-384.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

KÂZERÛNÎ

(كازرونى)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Şehriyâr Kâzerûnî (ö. 426/1035)

Kâzerûniyye tarikatının kurucusu.

352'de (963) İran'ın Fars bölgesinde bulunan Kâzerûn kasabasında doğdu. Bu dönemde Kâzerûn halkının önemli bir kısmı henüz Mecûsî idi. Anne ve babası onun doğumundan kısa süre önce müslüman olmuş, baba tarafından dedesi Zâdânferruh atalarının dininden vazgeçmeyerek Mecûsî olarak ölmüştü.

Yoksul bir ailenin çocuğu olan Kâzerûnî aile bütçesine katkıda bulunabilmek için ticarete yönelmek zorunda kaldı. Ancak içinde Kur'an tahsiline yönelik hararetli bir istek uyanınca babası ilk anda karşı çıkmakla birlikte daha sonra sabahleyin işe gitmeden önce mektepte Kur'an derslerine katılmasına izin verdi (Mahmûd b. Osman, s. 14). On üç yaşında hâfız olan Kâzerûnî, bu dönemde mânevî hayatını geliştirmeye karar vererek Hâris el-Muhâsibî, Ebû Amr b. Ali Kâzerûnî ve İbn Hafîf'in görüşlerine ilgi duymaya başladı. Doğumundan bir asır önce vefat eden Muhâsibî ve kendisi altı yaşındayken ölen Ebû Amr'ın tasavvuf anlayışlarını inceledikten sonra henüz hayatta olan İbn Hafîf'in Şîraz'daki öğretim halkasına katıldı. Tarikat hırkasını, şeyhin 371 (982) yılında vefatı üzerine halifelerinden biri olan Hüseyin-i Ekkâr'dan giydi. Ekkâr'ın onu Kâzerûn'dan Şîraz'a getirttiği ve burada hem tasavvuf yoluna girmesini sağladığı hem de kendisine hadis dersleri verdiği kaydedilmektedir (Cüneyd-i Şîrâzî, s. 49).

Kâzerûn'da Ebû İshak'ın çevresinde kalabalık bir mürid topluluğu oluşmaya başladı. Şîraz'dan dönüşünden sonra görüşlerinin tesiri daha geniş bir alana yayıldı. Bir mescidde vermeye başladığı derslerine devam edenlerin sayısı giderek artınca onların da yardımıyla 370 (980) yılı civarında kendi mescidini inşa etmeye karar verdi. Ancak mescidin ilk inşa

edilen kısmı, Kâzerûn'da çoğunluğu oluşturan ve idarecilerden destek alan Mecûsîler tarafından yıkıldı. Ardından inşaata tekrar başlandı ve mescidin yapımı dört yılda tamamlandı (Mahmûd b. Osman, s. 26-31). Ebû İshak'ın yaşadığı dönemde birkaç defa genişletilen mescid Kâzerûn'un çekirdeği ve şehirde gittikçe yükselen İslâm'ın bir sembolü haline gelmiştir.

Kâzerûnî'nin faaliyetleri sayesinde, aralarında Mûsevî ve Mecûsîler de olmak üzere şehir ve çevresinde yaşayan 24.000 kişi müslüman oldu (Attâr, s. 776; Mahmûd b. Osman, s. 30-31). Şeyhin şehri İslâmlaştırma faaliyeti, o dönemde bölgeye hâkim olan Büveyhîler tarafından Kâzerûn'a vali tayin edilen Hurşîd ile ihtilâfa yol açtı. Bir Mecûsî olan Hurşîd, Kâzerûnî'yi Büveyhîler'in Şîraz'daki nâibi Fahrülmülk'e şikâyet etti. Bir başka Mecûsî olan Deylem-i Mecûsî ile yaşanan ihtilâf, müslümanlarla Mecûsîler arasında geniş çaplı çatışmalara sebep oldu. Kâzerûnî, durumu anlatmak için Şîraz'daki Büveyhî idarecilerini ziyaret etmek zorunda kaldı. Mecûsîler birkaç defa şeyhi öldürmek için suikast düzenledilerse de başarılı olamadılar. Şehzur b. Harbam adlı Mecûsî'nin onu öldürmek için attığı ok odasının kapısına saplanınca Şehzur pişmanlık duyup tövbe ederek önce müslüman oldu, ardından da şeyhe intisap etti. En sonunda Kâzerûnî'nin de gönülsüzce katıldığı müridlerinin bedduası neticesinde Vali Hurşîd feci şekilde öldü (Mahmûd b. Osman, s. 154). Mecûsîler'in saldırılarına karşı şeyhin müridleri kendilerini savunmak için önlemler aldılar, ayrıca Kâzerûn ve çevresinde Mecûsîler'in oturduğu yerlere baskın düzenleyen silâhlı gönüllülerden oluşan bir grup kurdular.

Mecûsîler'e karşı yürüttüğü başarılı mücadelenin ardından müridlerini Bizans'a karşı ilân edilen cihada katılma konusunda teşvik eden ve onları her yıl tarikatının sancağı ile birlikte cepheye gönderen Kâzerûnî'nin (a.g.e., s. 154) vaaz ederken müridlerinden birinin kılıcını aldığı ve o güne kadar bir serçe dahi öldürmemesine rağmen o anda, "Allah üçün biridir" diyen bir kimseyle (hıristiyanla) karşılaştığı takdirde onu öldüreceğini söylediği rivayet edilmektedir (a.g.e., s. 168, 198). Müridlerini cihada teşvik etmesi sebebiyle ona Şeyh-i Gāzî lakabı verilmiştir.

Kâzerûn ve çevresinde meydana gelen olaylarla çok yakından ilgilenen şeyh, bu bölgeyi 388 (998) yılında hac vazifesini ifa etmek üzere sadece bir defa terketmiş, Mekke'de kalmayı düşünmüş, ancak Mekkeliler'in dünyaya

fazla düşkün oldukları düşüncesi ve kendisiyle yolculuk yapan Hüseyin-i Ekkâr'ın tavsiyesiyle bundan vazgeçmiştir (a.g.e., s. 122-123). Kâzerûnî 8 Zilkade 426 (14 Eylül 1035) tarihinde vefat etti. Vasiyeti uyarınca, tövbe etmelerine vesile olduğu müslümanlarla İslâm'a girmelerine önderlik ettiği 24.000 gayri müslimin isimlerinin yazılı olduğu bir liste ve suikast için kendisine atılan okla birlikte defnedildi.

Kâzerûnî'nin şöhret ve etkisinin kendi hayatında İran sınırlarını aşmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ve İbn Sînâ gibi çağdaşlarıyla mektuplaştığı veya görüştüğüne dair rivayetler sonradan uydurulmuştur (DMBİ, V, 172). Yine sonraki dönemlere ait bir kaynakta, Abbâsî halifelerinin ona zekât gelirlerinden gönderdikleri ve bunu Selmân-ı Fârisî'nin mensubu bulunduğu kabile arasında taksim etmesini istedikleri ileri sürülmektedir (Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, s. 249). Kâzerûnî'nin şöhreti vefatından sonra da devam etmiş, toprağının hastalıktan koruyucu ilâç etkisi olduğuna inanılan türbesi önemli ziyaret yerlerinden biri haline gelmiştir. Kurduğu hankah 909'da (1503) Safevîler tarafından yıkılmış, ancak Kâzerûn'un Gencâbâd bölgesinde bulunan türbesi (Fursat - Şîrâzî, s. 326-327; Behrûzî, s. 161-163) saldırılara rağmen yok olmamış ve sonraları tekrar inşa edilmiştir.

Kâzerûn'da şeyhin mescidine bitişik, İran'da benzeri kurumların ilklerinden olan hankahı sadece müridlerin ikamet yeri değil, aynı zamanda yiyecek maddelerinin gayri müslimler dahil olmak üzere muhtaçlara ücretsiz olarak dağıtıldığı bir hayır kurumu olarak faaliyet gösteriyordu. Yoksullara hizmet müridlerin başlıca görevlerinden biriydi (Mahmûd b. Osman, s. 105). Bu faaliyetler için gerekli kaynak, Kâzerûnlu zenginlerin katkılarını istemediği için esas itibariyle cami cemaatinden toplanırdı. Şeyhin müridleri İran'da altmış civarında hankah kurmuşlar ve bunlar merkezî idareyle Kâzerûn'dan yönetilmiştir. Kâzerûnî'nin gazaya verdiği önemle fakirlere gösterdiği ilgi adını taşıyan tarikatın belirgin özelliklerini oluşturmaktadır.

Kâzerûnî'nin İshâkıyye, Mürşidiyye veya Kâzerûniyye isimleriyle anılan tarikatının tasavvuf anlayışı esas olarak dinî hayatın tam anlamıyla yaşanmasına, Allah'a tam tevekküle ve hayattan çekilmeyi gerektiren riyâzete dayanır. Bu sebeple Kâzerûnî et hatta hurma yemeyi bile terketmiş ve hiç evlenmemiştir. Bununla birlikte bazı kadın müridleri de olmuş,

bunlardan Sitti Kârziyâtî'nin hankah kurmasına izin vermiştir. Kendisinden sonra yerine Hatîb Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm'i halife tayin eden Kâzerûnî kendine mahsus bir zikir, evrad veya dua öğretmemiş, Kâzerûn lehçesiyle yazdığı birkaç beyit dışında eser bırakmamıştır (bu beyitler için bk. a.g.e., s. 149). Görüşlerinin yazıya geçirilmesi

tarikatın üçüncü şeyhi Hatîb Ebû Bekir (ö. 502/1109) dönemine rastlar. Hatîb Ebû Bekir'in Kâzerûnî'nin hayatı hakkında kaleme aldığı ve şimdi kayıp olan Arapça eser, 728 (1328) yılında Mahmûd b. Osman tarafından Firdevsü'l-mürşidiyye fî esrâri'ṣ-ṣamediyye (nşr. Fritz Meier, Leipzig 1948; nşr. Îrec Efşâr, Tahran 1358 hş./1979) ve bir asır sonra Alâ b. Sa'd Muhammed el-Kâzerûnî tarafından Marṣadü'l-aḥrâr ilâ siyeri mürşidi'l-ebrâr (bk. Arberry, III [1950], s. 163-182) başlığı ile iki defa Farsça'ya tercüme edilmiş ve Envârü'l-mürşidiyye fî esrâri'ṣ-ṣamediyye adıyla bir özeti hazırlanmıştır. Firdevsü'l-mürşidiyye, Kadı Ahmed oğlu Çömezzâde Mehmed Şevki tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2429).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Abbas Ahmed, Şîrâznâme, Tahran 1350 hş., s. 106; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti'lâmî), Tahran 1360 hş., s. 764-776; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 49; Câmî, Nefeḥât (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 260-261; Mahmûd b. Osman, Firdevsü'l-mürşidiyye (nşr. F. Meier), Leipzig 1948, s. 14, 26-31, 105, 122-123, 149, 154, 168, 198, 410, 417; a.e. (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş.; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâṣırî (nşr. Ali Kuli Muhbirüddevle), Tahran 1313 hş., s. 249; Fursat - Şîrâzî, Âs̱âr-ı ʿAcem, Tahran 1314 hş., s. 326-327; P. Schwarz, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Leipzig 1929, s. 52; M. Cevâd Behrûzî, Şehr-i Sebz yâ Şehristân-ı Kâzerûn, Şîraz 1346 hş., s. 161-163; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1357 hş., s. 217-219; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 11-28; Fuad Köprülü, "Abū Ishāḳ Kāzrūnî ve Anadolu'da Ishâḳî

Dervişleri”, TTK Belleten, XXXIII/130 (1969), s. 225-236; A. J. Arberry, “The Biography of Shaikh Abū Isḥāq al-Kāzarūnī”, Oriens, III (1950), s. 163-182; H. Algar, “Kāzarūnī”, EI^2 (İng.), IV, 851-852; B. Lawrence, “Abū Esḥāq Kāzarūnī”, EIr., I, 274-275; Iraj Afşār, “Ferdaws al-Moršedīya”, a.e., IX, 511-512; Mînâ Hafîzî, “Ebû İsḥâḳ Kâzerûnî”, DMBİ, V, 171-173.

Hamid Algar

KÂZERÛNİYYE

(الكازرونيّة)

Ebû İshak Kâzerûnî'ye (ö. 426/1035) nisbet edilen bir tarikat.

Kuruluşundan Safevîler'in ortaya çıktığı X. (XVI.) yüzyıla kadar doğduğu yer olan İran'ın Fars bölgesinde faaliyetini sürdüren Kâzerûniyye'nin bu bölgedeki tarihi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tarikatın, Ebû İshak'ın kurduğu Kâzerûn Hankahı'nda görev yapan ve hepsi de aynı aileye mensup olan dört şeyh tarafından sürdürüldüğü bilinmektedir. Hatîb Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm (ö. 442/1050), Ebü'l-Kāsım'ın oğlu Hatîb Ebû Sa'd (ö. 458/1066), Ebû Sa'd'ın kardeşi Hatîb Ebû Bekir Muhammed (ö. 502/1108) ve ikinci bir kardeş olan Hatîb Ebû Hâmid Ahmed adlı bu şeyhlerin yanı sıra bir silsile de Hatîb Ebü'l-Kāsım yoluyla, Rûzbihâniyye ismiyle kendi tarikatını kuran Rûzbihân-ı Baklî'ye (ö. 606/1209) kadar devam eder (Cüneyd-i Şîrâzî, s. 243-247; Hoca, s. 34, 48). Kâzerûn Hankahı'nda daha sonraki dönemde görev yapan şeyhlerden ikisinin (Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed [VII/XIII. yüzyıl başları] ve Hatîb Abdurrahman el-Mürşidî'nin [ö. 731/1330'dan sonra]) sadece adları bilinmektedir (Mahmûd b. Osman, neşredenin girişi, s. 23-24).

726 (1326) yılı civarında Kâzerûn Hankahı'nı ziyaret eden İbn Battûta bütün misafirlerin en az üç gün ağırlanıp ikram gördüğünü, misafirlerin her türlü ihtiyaçlarını misafirhaneden sorumlu şeyhe bildirmelerinin teşvik edildiğini, şeyhin bu istekleri dervişlere bildirdiğini ve onların da ziyaretçinin dileği yerine gelsin diye tarikatın kurucusu Ebû İshak'ın kabrinde dua ettiklerini kaydeder (er-Riḥle, I, 217). İbn Battûta, hankahı ziyaret ettiği dönemde Fars yöneticisi olan Ebû İshak b. Şah İncû'nun, babasının Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye saygısından dolayı kendisine bu ismi verdiğini de aktarır (a.g.e., I, 207). İncû sarayına mensup bir şair olan Hâcû-yi Kirmânî de Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye büyük bağlılık göstermiştir. Kâzerûn Hankahı'nda bir müddet kalan şair, mürşidi olduğunu söylediği Ebû İshak'ı öven Ravżatü'l-envâr ve Kemâlnâme adıyla iki mesnevi yazmıştır (Mahmûd b. Osman, neşredenin girişi, s. 68; Browne, III, 226).

Bu iki eser ve hankahın üçüncü şeyhi Hatîb Ebû Bekir'in Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin hayatı hakkında yazdığı, aslı kayıp olan kitabı dışında Kâzerûniyye'ye dair bir literatür oluşmamıştır. Şah İsmâil 909'da (1503) şehri alıp 4000 yerlisini öldürünce Kâzerûn Hankahı'ndaki bütün faaliyet sona ermiştir. Şah İsmâil'in bu davranışında sadece mezhep (Şiîlik) taassubu değil aynı zamanda tarikatın servet edinme ve teşkilâtlanma kabiliyetinden çekinmesinin de etkili olduğu öne sürülmektedir (Aubin, II [1959], s. 58).

Tamamen mahallî bir tarikat olan Kâzerûniyye'nin İran'da Fars bölgesinin dışında yayılmamış olmasına rağmen Hindistan limanlarına ve Güney Çin'e kadar gitmesi Kâzerûn'un coğrafî konumuyla ilgilidir. Kâzerûn, Şîraz'la İran körfezi kıyıları arasındaki en önemli limandı. İran'ın Hindistan ve Çin ile deniz ticaretini Kâzerûnlu tüccarlar kontrol altında tutuyordu. Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin hâtırasına saygı duyan bu tüccarlar, onun mezarının sadece şifa verici olduğuna değil aynı zamanda fırtınalı suları da sakinleştirdiğine inanıyorlardı (Mahmûd b. Osman, s. 508). M. Fuat Köprülü, Konya halkının da Kâzerûniyye'nin bu şehirde varlığını yitirmesinden çok sonraları, hatta XX. yüzyılın başlarına kadar buna benzer bir inanışı sürdürdüğünü kaydeder (Isl., XIX [1931], s. 24-25). İbn Battûta, Çin denizinden geçen Kâzerûnî tüccarların şiddetli fırtınadan veya korsan saldırılarından endişe ettiklerinde Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye adakta bulunduklarını ve adakların yazılı bir kaydını tuttuklarını, limana sağ salim ulaşınca mahallî Kâzerûnî zâviyesinden bir görevlinin gemiye gelip adanan paraları topladığını söyler (er-Riḥle, I, 217-218). Bizzat kendisi, Güney Hindistan sahili Malabar'da Calicut (a.g.e., II, 564) kıyısının daha aşağılarındaki Kollam (a.g.e., II, 570) ve şehrin biraz dışındaki Zeytun (Guangzhou) zâviyelerini ziyaret etmiştir. Hindistan ve Çin'de Kâzerûnî zâviyelerinin bulunmasından hareketle tarikatın bu topraklarda İslâmiyet'in yayılması için faaliyet gösterdiği ileri sürülmüşse de bu görüşü doğrulayacak bir kanıt bulunmamaktadır. Bu zâviyelerin bir çeşit loca karargâhı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Battûta, adını vermeden Delhi'nin yöneticisinin (büyük ihtimalle Muhammed b. Tuğluk) Kâzerûniyye tarikatına 10.000 dinar bağışladığını kaydeder (a.g.e., I, 218). Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin Hindistan'da X. (XVI.) yüzyılda temsil edilen on dört tarikat arasında Kâzerûniyye'yi de sayması hiçbir çağdaş delille desteklenmemektedir (Â'în-i Ekberî, II, 204). Ebû İshak'ın yeğeni Şeyh

Safiyyüddin’e hilâfet verdiği ve bir deve üzerine oturtarak deve nereye çökerse orada konaklamasını ve yerleşmesini söylediği rivayet edilmektedir. Deve Mültan’da ıssız bir yerde durmuş, Safiyyüddin burada kısa süre içinde bir müslüman merkezi haline gelen Uchch şehrini kurmuştur (Abdülhak ed-Dihlevî, s. 205). Safiyyüddin’in bölgede kendisiyle olağan üstü hal gösterme yarışına giren bir yogiyi mağlûp ettiği

bildirilmekte ve buradan onun Hindular arasında İslâm’ı tebliğe çalıştığı sonucu çıkarılmaktadır (Emîr Hasan es-Siczî, s. 57-58). Fakat Kâzerûniyye’nin bölgede yerleştiğinin bir belirtisi yoktur. Torununun oğlu Abdülkādir-i Sânî, Kādiriyye tarikatının Hindistan’daki en önemli temsilcisidir.

Türkiye’de İshâkıyye veya Mürşidiyye diye tanınan Kâzerûniyye tarikatı Anadolu’ya muhtemelen, Ebû İshak’ın Bizans’a karşı savaş için her yıl gönderdiği müridleri vasıtasıyla girmiştir. Ancak Kâzerûnî dervişlerinin devamlı olarak cihadda bulunduğu şeklindeki görüş (Vryonis, s. 367) ispat edilmiş değildir. Aksaray’dan gelen bir Kâzerûnî’nin 747’de (1346) Halep’te bir zâviye kurduğunun kaydedilmesi VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında, hatta VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Anadolu’da Kâzerûniyye’nin mevcut olduğunu göstermektedir (Caskel, XIX [1931], s. 284-285).

Tarikatın Anadolu’da nisbeten meşhur olması IX. (XV.) yüzyıla rastlar. 802’de (1400) Yıldırım Bayezid Bursa’da bir Kâzerûnî tekkesi kurmuş (vakfiye metni için Molla Fenârî’den bir icâzetle birlikte bk. Erzi, II [1942], s. 424-427), idaresini Emîr Sultan’ın yanında Bursa’ya gelmiş olan Bağdatlı Seyyid Muhammed en-Nettâ‘a havale etmiş, aynı zamanda onu ilk Osmanlı nakîbüleşrafı olarak görevlendirmiştir. Seyyid Muhammed iki yıl sonra Timur tarafından esir alınarak Semerkant bölgesine götürülmüş, ardından kaçarak Bursa’ya dönmüş, öldüğünde zâviyenin yanına gömülmüştür (Atâî, s. 161). Fâtih Sultan Mehmed tarafından 884’te (1479) tamir ettirilen Bursa zâviyesinin burada oturan dervişler için kırk hücresi ve yolcularla fakirlere çorba dağıtılan bir imareti vardı. Zâviye ve imaret yüzyıllar içinde giderek fonksiyonunu kaybetti. XX. yüzyılın başlarında zâviyeye bağlı caminin müezzini Râşid Dede külliyeye tayin edilip evkafı yeniden canlandırmaya çalıştıysa da 1330’da (1912) henüz restorasyon çalışması tamamlanmadan

vefat etti. Bir zamanlar zâviyeye bağlı olan cami halen kullanılmakta ve Bursa halkı tarafından Ebû İshak Camii olarak bilinmektedir.

Anadolu'da ikinci Kâzerûnî tekkesi, 821'de (1418) Karamanoğulları'ndan Alâeddin Beyoğlu Sultan Muhammed tarafından Konya'da kurulmuş ve şeyhlik makamı Hacı Hasib b. Hacı Ahmed ve onun torunlarına, tekkeye bitişik vakfın idaresi de Hacı Hasib'in kardeşi Hacı Yûsuf ve onun torunlarına verilmiştir (vakfiye metni için bk. Oral, I/7 [1949], s. 4-5). Bu kardeşlerin tarikatla ilgisi hususunda bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber vakfın idaresi konusundaki bir anlaşmazlığa dair 1092 (1681) tarihli belgede Hacı Yûsuf'un soyundan Fâtıma bint İvaz'ın Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin neslinden olduğu kaydedilmektedir (a.g.e., I/7 [1949], s. 5-6). Ancak Ebû İshak hiç evlenmediğinden belgede ya yanlışlık vardır veya adı geçenle Ebû İshak arasında uzak bir nesep ilişkisi bulunmaktadır. Muharrem 900 (Ekim 1494) tarihli bir inâbe belgesi Konya zâviyesiyle Kâzerûn arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Belgede, tarikata Kâzerûn'da intisap eden bir kişi olarak tanımlanan Kemahlı Şeyh Muhyiddin Mehmed b. Şehâbeddin'in Ebû İshak'ın neslinden olduğu ve zâviyenin o sıradaki şeyhi Nûrülhüdâ b. Abdürrakîb'in elinden ikinci bir inâbe aldığı kaydedilmektedir (a.g.e., I/8 [1949], s. 13-14). Bu belgeye dayanılarak Anadolu'daki Kâzerûniyye zâviyelerinin idarî bakımdan 909 (1503) yılına kadar Kâzerûn Hankahı'na bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Konya'daki zâviyeye bir zamanlar ev sahipliği eden bina, kendisine bitişik olan ve yanlışlıkla Ebû İshak'a atfedilen türbe hâlâ ayaktadır (a.g.e., I/7 [1949], s. 4).

Erzurum'da kaleye yakın bir yerde halk arasında bugün bile Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye atfedilen bir türbe mevcuttur (Konyalı, s. 393-395; Aytürk - Altan, s. 151). Kanûnî Sultan Süleyman 941'de (1534) İran seferine giderken tekkeyi ziyaret ettiğine göre burası bu tarihten önce kurulmuş olmalıdır (Hammer, III, 147). Ebû İshak'ın Erzurum'da gömülü olduğu şeklindeki yanlış inanç Evliya Çelebi'den kaynaklanmaktadır (Seyahatnâme, II, 218). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si aynı zamanda Edirne'deki bir İshakî zâviyesinin varlığını haber veren tek kaynaktır (a.g.e., III, 454).

Bursa, Konya, Erzurum ve Edirne'deki zâviyeler dışında tarikatın

Türkiye'deki kolu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mensupları Mahmûd b. Osman'ın, Ebû İshak'ın Farsça biyografisi Firdevsü'l-mürşidiyye'nin Türkçe tercümesinden başka tarikata dair hiçbir eser kaleme almamışlardır. Bu tercümenin sadece bir nüshasının mevcut olması da (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2429) dikkat çekicidir. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin, Bursa ve Edirne'ye yaptığı seyahate dayalı olarak Ebû İshak'ın gerçekten uzak bir biyografisini hikâye etmesi (a.g.e., II, 218) ve tarikatı Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak tanıtması (a.g.e., III, 454) şaşırtıcı değildir. Bu yanlış atıf, tarikatın tarihinin belirsizliğine ve belki de Anadolu Kâzerûniyye kalıntılarını içine çeken Nakşibendiyye'nin onun zamanındaki hâkim şöhretine de şahitlik etmesi bakımından önem taşımaktadır. Evliya Çelebi'nin Erzurum ve Konya'daki türbeleri Ebû İshak'a atfetmesi bir dereceye kadar mâzur görülebilir. Çünkü Kâzerûnî zâviyeleri genelde tarikattan ziyade kurucusunun adıyla anılmıştır.

Anadolu Kâzerûnîleri'nin canlı bir tasviri, X. (XVI.) yüzyıl başlarında Türkiye'de yaşayan Théodore Spandouyn Cantacasin'in eserinde bulunmaktadır. Cantacasin Türkiye'deki dört ana tarikatı Edhemîler, Kalenderîler, Torlaklar ve İshakīler (Kâzerûnîler) şeklinde sıralar ve sonuncusu hakkında şunları yazar: "Bazıları saçlarını ve sakallarını uzatır, bazıları ise sakallarını, hatta kafalarını tıraş eder. Yünlü sarıklar sarar, kendilerine özgü sancaklar taşır. Hiçbiri demir veya gümüş küpe takmaz" (Petit traicté de l'origine des turcqz, s. 222). Eğer doğruysa bu tasvir Konya, Bursa, Erzurum ve Edirne zâviyelerinin dışında da Kâzerûnîler'in varlığını gösterir. Bunlar cihad âşıklarından ziyade gezginci dervişlerdir. Cantacasin'in Türkiye'nin önde gelen tarikatları arasında andığı Kâzerûnîler, bir sonraki yüzyılda başta Nakşibendîlik olmak üzere diğer tarikatların içinde erimiştir. Harîrîzâde Kâzerûniyye'yi üç hırka devrine ayırır. Birincisi İbnü'l-Arabî'den Ebû İshak'ın bir müridi olan Ebü'l-Feth'e, ikincisi İsmâil el-Cebertî'den Ebû Nasr Halîfe'ye gider; üçüncüsü ise Zeyniyye'nin bazı mensuplarını içine alıp Şeyh Tâceddin Abdurrahman b. Şehâbeddin b. Mes'ûd el-Mürşidî'ye ulaşır (Tibyân, I, vr. 72a-73b). Bu aynı zamanda Kâzerûniyye'nin diğer tarikatlar içinde erime sürecini de yansıtmaktadır (Köprülü, Isl., XIX [1931], s. 24).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1384/1964, I, 207, 217-218; II, 564, 570; Mahmûd b. Osman, Firdevsü'l-mürşidiyye (nşr. F. Meier), Leipzig 1948, s. 508; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23-24, 68; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 243-247; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Ekberî (nşr. H. S. Jarrett), Calcutta 1891, II, 204; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 161; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr, Dehli 1334/1916, s. 205; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 218; III, 454; V, 43; Hammer, GOR, III, 147; Emîr Hasan es-Siczî, Fevâʾidü'l-fuʿâd,

Bülendşehir 1272, s. 57-58; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 72a-73b; Th. S. Cantacasin, Petit traicté de l'origine des turcqz (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, s. 222; Browne, LHP, III, 226; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-i Şemsî, Bursa 1332, s. 219-220; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 11; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (Ankara 1954), Ankara 1984, s. 96-97; a.mlf., "Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien", Isl., XIX (1931), s. 18-26; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 393-395; Nazif Hoca, Ruzbihan al-Bakli ve Kitab Kaşf al-Asrar'ı ile Farsça Bazı Şiirleri, İstanbul 1971, s. 34, 48; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 21-24, 236; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley-Los Angeles 1971, s. 367; S. A. Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Dehli 1978, I, 111-112; Hasan Turyan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri, Bursa 1982, s. 244-245; Nihat Aytürk - Bayram Altan, Türkiye'de Dini Ziyaret Yerleri, Ankara 1992, s. 151; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 11-28; W. Caskel, "Zu der Islam, Band XIX, s. 18-26", Isl., XIX (1931), s. 284-285; H. Adnan Erzi, "Bursa'da Ishaki Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", VD, II (1942), s. 423-429; M. Zeki Oral, "Konya'da Ebu Ishak Kazeruni Zaviyesi", Anıt, I/7, Konya 1949, s. 3-8; I/8 (1949), s. 12-14; J. Aubin, "Šāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq persan", JESHO, II (1959), s. 37-81; Paul Wittek, "Kazerunî", İA, VI, 523.

Hamid Algar

KAZF

(القذف)

İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “herhangi bir şeyi atmak” anlamına gelen kazf fıkıhta haddi gerektiren belirli suçlardan birinin adı olup “muhsan olan bir kimseye zina ithamında bulunmak veya nesebini reddetmek” şeklinde tanımlanır. İthamda bulunan kişiye kāzif, itham edilene makzûf, bu amaçla kullanılan kelime ve cümlelere makzûfün bih denilir.

Kur’an’da kişilik hakları kapsamında iffet, şeref ve haysiyet dokunulmazlığına ayrı bir önem verilmiştir. Müminlerin annesi Hz. Âişe aleyhinde çıkarılan ve İslâm tarihinde İfk Hadisesi olarak bilinen dedikodular sebebiyle başta Resûl-i Ekrem olmak üzere Hz. Âişe’nin ve Ebû Bekir ailesinin mâruz kaldığı iftira kampanyası ve katlanmak zorunda bırakıldıkları mânevî işkenceler üzerine nâzil olan Nûr sûresinin 11-20. âyetleriyle bir taraftan Hz. Âişe’nin bir iftiraya mâruz kalmış iffetli bir kadın olduğu açıklanmış, diğer taraftan iffetli kişilerin şeref ve haysiyetlerinin koruma altına alınması maksadıyla hukuk ilkesi getirilmiştir. Sünnette de kazf suçuyla ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber’in, insanı helâk edecek olan yedi suç ve günahtan birinin iffetli bir kadına zina ithamı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir (Muvaṭṭaʾ, “Ḥudûd”, 5; Buhârî, “Ḥudûd”, 44-45; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34). Hz. Âişe’ye yapılan ithamın bir iftiradan ibaret bulunduğuna dair âyet nâzil olunca Resûl-i Ekrem’in iftira kampanyasında başı çeken bir kadınla iki erkeğe kazf haddi uyguladığı Hz. Âişe tarafından rivayet edilen bir hadisle sabittir (Müsned, VI, 30,35; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; Tirmizî, “Tefsîr”, 25). Kur’an ve Sünnet’te kazf suçu üzerinde önemle durulmuş olması sebebiyle fıkıhta başka hukuk sistemlerinde olduğundan daha açık biçimde vurgulanan ve kazf adı verilen bir suç tanımı ortaya çıkmış, bu suçu işleyenler aleyhine nisbî olarak ağır cezaî yaptırımlar öngörülmüştür. Cezalandırmada kanunîliğin sağlanabilmesi için de klasik fıkıh literatüründe kazf suçunun oluşumu ve cezasının infazı hakkında ayrıntılı bir doktrin geliştirilmiştir.

Zina isnadı, isnat edilen kimsenin muhsan olması ve isnadın kasıtlı yapılması kazf suçunu oluşturan üç ana unsurdur. Zina isnadı bir kişinin başka bir kişi aleyhine zina ithamında bulunması veya başka bir kişinin sahih olarak bilinen nesebini reddetmesi şeklinde olur. Bu isnadı sarih olarak ifade eden her yazı ve sözle kazf suçu gerçekleşmiş sayılır. Bazı fakihlerin yazıyla yapılan ithamla kazf suçunun gerçekleşmeyeceği görüşünü ileri sürmesi yazının o dönemlerde taşıdığı ispat güçlüğünden kaynaklanır (Serahsî, IX, 111). Livata (homoseksüellik) ithamıyla kazf suçunun oluşup oluşmayacağı ise fakihler arasında tartışmalıdır. Çoğunluk böyle bir ithamı da kazf suçu sayarken suçun oluşum şartlarını tesbitte daha sıkı ölçüleri bulunan Ebû Hanîfe ve Zâhirîler onu hakaret ve sövme kapsamına sokar, dolayısıyla ta‘zir cezasını gerektiren bir suç sayarlar (İbnü’l-Hümâm, V, 114; Abdülkādir Ûdeh, II, 463; Cemîl Besyûnî, XLIII/8 [1976], s. 1205). Aynı gerekçelerle cumhur, net bir itham anlamı içermeyen ta‘rizle yani dolaylı ifadelerle kazf suçunu kabul etmezken Mâlik’e göre dolaylı ithamla da kazf suçu oluşur (Sahnûn, VI, 224; İbn Rüşd, II, 368).

Kazf suçunu oluşturan ikinci unsur ithama mâruz kimsenin muhsan olmasıdır. Kazf suç ve cezasına ilişkin âyetteki (en-Nûr 24/4) nitelendirmeden alınan muhsan terimi fakihlere göre akıllı, ergen, hür, müslüman ve iffetli olan erkek, kadın, dul veya bekâr herkesi kapsar. Ancak kişinin muhsan sayılması için ergen ve hür olmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır (bk. İHSAN). Aksi ispatlanmadığı sürece kişilerin suçsuzluğu asıl olduğundan bir kişi hakkında o güne kadar gayri meşrû ilişkide bulunduğuna dair bir bilgiye sahip olunmaması onun iffetli kabul edilmesi için yeterlidir; iffetli olduğunu kanıtlamak için özel bir araştırma yapılması gerekmez. Recmi icap ettiren zina suçunun oluşumunda aranan ihsan şartında, yani recm ihsanında evlilik ve evlilik içi cinsel ilişkide bulunma daha bir önem taşırken kazf suçunda ihsan, evli olmaktan ziyade kelimenin sözlük anlamına da yakın biçimde iffetli olmayı ifade eder. Bunun için de zina iftirasının ağır bir suç ve günah olduğunu bildiren âyetlerde geçen (en-Nûr 24/4, 23) “muhsanât” kelimesinde iffetli kadınlar anlamı baskındır. Öte yandan bu âyetlerde sadece iffetli kadınlara zina iftirasından bahsedilmesi bunun fiilî hayatta daha sık vuku bulması sebebiyle olduğundan aynı itham iffetli erkeklere yöneltildiğinde de yine kazf suçu oluşur (Kurtubî, XII, 172). Kazf suçunun oluşumu için zina ithamının belli bir kişi veya kişiler

aleyhine yapılmış olması da gerekir. Bir belde halkının tamamı aleyhine yapılan zina ithamı olayın yapısı gereği gerçekçi olmayacağından kazf suçu değil ta‘zir suçu oluşturur. Makzûfün ayrıca ilişkide bulunabilecek kadar cinsel olgunluğa ulaşmış olması ve cinsel ilişkiye engel oluşturan bedenî bir özrünün bulunmaması şartını arayanlar isnadın gerçekliği noktasından hareket ederken Ahmed b. Hanbel, kişinin böyle bir ithamla da şeref ve itibarının zarar göreceğinden hareketle bu şartı aramaz.

Kazf suçunu oluşturan üçüncü unsur bu isnadı yapan kimsenin suç kastıdır. Dolayısıyla kāzifin cezaî ehliyete sahip bulunması yani akıllı, ergen, hür iradeye sahip bir kişi olması şartı aranır. Kāzifin kadın, erkek, müslim, gayri müslim olması veya makzûfün yakını bulunması suçun oluşması açısından önemli değildir. Bir kişi babası, annesi, kardeşleri aleyhine zina ithamında bulunsa kazf suçu işlemiş olur ve kazf cezasına mâruz kalır (Serahsî, IX, 123). Bu kuralın bir istisnası kocanın karısına zina isnat edip şahit getirememesi ve mahkeme huzurunda yapılan yeminleşme ile evliliğin sona ermesi şeklindeki

özel durumdur (bk. en-Nûr 24/6-7; LİÂN). Karısı aleyhine zina ithamında bulunduktan sonra iddiasını geri alan ve karısına haksız bir ithamda bulunduğunu itiraf eden koca ise kazf suçu işlemiş olur.

Kāzifin ithamını makzûfün huzurunda ve onun yüzüne karşı yapmış olması gerekmez. Makzûfün gıyabında yapılan ve usulüne uygun şekilde ispat edilen bir ithamla da kazf suçu oluşur. Böylece ithamın bir cemaat huzurunda yapılmış olması gerekmeyip iki kişi yanında söylenmiş olması suçun oluşması için yeterlidir.

Kazf suçlusunun işlediği suçtan dolayı takip edilmesi için makzûfün dava açmasının gerekip gerekmediği fakihler arasında tartışmalıdır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’ce kazf suçu kişi aleyhine işlenmiş, yani şahıs hakkı galip suçlar kapsamında görüldüğünden makzûf dava açıp açmamakta, dava açmış olmasına rağmen kāzifi affedip etmemekte serbesttir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere kazf suçunu amme aleyhine işlenmiş suçlar kategorisinde değerlendiren fakihlere göre ise resmî makamlar konuyla ilgili bilgi edindikten sonra makzûfün davadan vazgeçmesi veya kāzifi affetmesiyle dava kapanmaz.

Kazfi kişisel bir suç kapsamında değerlendiren çoğunluğun görüşüne göre makzûfün dava açma ehliyetine sahip olmaması, dava açabilecek zamanı bulunduğu halde dava açmadan vefat etmiş olması durumunda velileri dava açamaz veya makzûfün açtığı davayı takip edemez; ancak makzûf dava açması için başkasını vekil tayin edebilir. Ölmüş bir kimseye kazfte bulunulduğu takdirde onun usul ve fürûunun kazf davası açma hakkı vardır.

Kāzif tarafından yapılan zina ithamı ya makzûfün suçunu itirafıyla ya da kāzifin kendisi de dahil sözüne güvenilir dört şahitle iddiasını ispat etmesiyle suç olmaktan çıkar; o takdirde makzûf zina suçlusu haline gelir. Ancak zina suçunun şahitle ispatında dört görgü şahidinin bulunması şartı arandığından belli bir kişi veya kişiler aleyhine kazfte bulunanlar dört sayısına ulaşmadıkları, ulaşmış olsalar bile görgü şahitliği yapamadıkları ve ithamları mücerret isnattan ibaret kaldığı sürece hepsi aleyhine kazf suçu sabit olur. Hatta ithamda bulunan kişiyi davacı sayıp onun dışında dört şahidin bulunması şartını arayanlar da vardır. Kur'an'da zinanın ispatında özel ve ağır bir prosedürün öngörülmüş olması (en-Nûr 24/4) ve buna bağlı olarak iddia sahibinin belki de gerçekte suçlu olmadığı halde iddiasını dört şahitle ispat edemediği için kazf suçu işlemiş sayılması İslâm'ın açığa çıkmamış kötülüklerin gizlenmesini istediğini, kişilerin şeref ve iffetlerinin korunmasını esas aldığını ve suçları ancak aleniyet kazandığında cezalandırmaya yöneldiğini gösterir. Kazf suçu sabit olduktan ve kāzif aleyhine kazf cezasına hüküm verildikten sonra henüz ceza infaz edilmeden makzûfün bir zina suçu sabit olsa muhsanlık sıfatı kalkmış olacağından kāzif aleyhine verilen ceza hükmü düşer ve ceza infaz edilmez (Serahsî, IX, 127).

Kazf suçu sabit olduğu takdirde suçluya bedenî ceza olarak celde (sopa) cezası uygulanır; mânevî ceza olarak da şahitliği kabul edilmeyen güvenilmez bir kişi sayılır. Kur'an'da zina iftirasında bulunup da şahit getiremeyenlere seksener sopa vurulması ve artık onların şahitliğinin kabul edilmemesi hükmü yer alır (en-Nûr 24/4). Bundan dolayı kāzife uygulanacak seksen sopa cezası fıkıhta cezası şâri' tarafından belirlenen, bunun için de arttırma ve eksiltmeye veya yerine başka ceza ikamesine gidilemeyen had niteliğindeki cezalar arasında görülmüştür. Celdenin uygulama şekli ve şartları konusunda literatürde yer alan ayrıntılar cezaların

infazında aşırılığın önlenmesi, istikrar ve kanunîliğin sağlanmasına yönelik çabalar niteliğindedir. Kazf suçunu amme hukuku yani Allah hakları kapsamına giren bir suç olarak kabul eden Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği görüşe göre kazf cezası affedilemez (a.g.e., IX, 109; Bilmen, III, 238). Zina ithamını kişisel hakkın ihlâli yani kul hakkı kapsamında kabul eden Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre cezanın infazından önce makzûfün affetme yetkisi vardır. Mâlik'e göre af dava resmî makamlara intikal etmeden önce mümkündür. Ancak resmî makamlara intikal etmiş olmasına rağmen makzûf olayın gizli kalmasını istiyor ve bunun için kāzifi affediyorsa af geçerli olur.

Kazf suçlusuna verilecek mânevî ceza ise onun güvenilirlik niteliğini kaybetmesi, mahkemelerde şahitliğinin kabul edilmemesidir. Kāzifin tövbe etmesi ve durumunu düzeltmesi halinde şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e göre kāzif tövbe etse de şahitliği kabul edilmez. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kāzif tövbe eder ve iyi hali görülürse şahitliği kabul edilir.

Kazf cezasında tedâhül cereyan eder, yani birden fazla kişi aleyhine kazfte bulunan kimse üzerine sadece bir kazf cezası uygulanır. Kazfte bulunduğu her kişi için ayrı ayrı kazf cezası uygulanmaz. Bir kişi hakkında kazfte bulunan kimse üzerinde kazf cezası infaz edildikten sonra tekrar kazf suçu işlediği takdirde tedâhül söz konusu olmaz. Bu durumda kāzif tekrar kazf cezasına mâruz kalır. Bir grup ve bir cemaat aleyhine yapılan kazf sebebiyle de kāzife tek ceza uygulanır. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'den gelen bir görüşe göre birden fazla kişiye ayrı ayrı kazfte bulunan şahıs üzerinde her bir makzûf için ayrı ceza uygulanır. Had cezasını gerektirecek bir kazf suçunun oluşum şartlarını taşımayan isnat ve iftiralara, meselâ muhsan olma şartlarını taşımayan kimseye yapılan zina isnadı, kişilik haklarına tecavüz teşkil etmesi ölçüsünde ta'zir suçu teşkil eder ve o kapsamda cezalandırılır (Mâverdî, I, 387, vd.; Kâsânî, VII, 40).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥudûd”, 5; Müsned, VI, 30, 35; Buhârî, “Ḥudûd”, 44-45; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; Tirmizî, “Tefsîr”, 25; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 214-238; Mâverdî, Kitâbü’l-Ḥudûd mine’l-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkcî), Beyrut 1415/1995, I, 387 vd.; Şirâzî, el-Mühez̠-z̠eb, II, 272-276; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 102-132; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 40; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 368-370; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IX, 83-100; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 172-182; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts., V, 89, 114; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut 1994, VI, 79; Abdülhâliḳ en-Nevâvî, Cerâʾimü’l-ḳaẕf ve’s-sebbi’l-ʿalenî ve şürbi’l-ḫamr, Kahire 1970; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, tür.yer.; a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer.; Nasr Ferîd Muhammed Vâsıl, el-Vasîṭ fî cerîmeteyi’l-ḳaẕf ve’z zinâ, Kahire 1976; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, I, 645-648; II, 455-496; Bilmen, Kamus2, III, 229-249; Abdürrezzâk Halîl, Aḥkâmü’l-ḳaẕf, Medine 1400/1980; Mahyâ b. Mes‘ad es-Sühaymî, Aḥkâmü’l-ḳaẕf fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, [baskı yeri yok] 1402/1982 (Câmiatü Ümmi’l-kurâ); Kādî Abdullah Muhammed, Aḥkâmü’l-ḳaẕf fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve es̠eru taṭbîḳıhî fî ḥimâyeti’l-aʿrâż, Kahire 1984; İbrâhim Sabrî, Aḥkâmü cerâʾimi’l-ʿırż fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûni’l-Mıṣrî, Kahire, ts., s. 81-100; Ahmed Fethî Behnesî, Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, IV, 162-187; Sa‘d Mahmûd Ebû Abduh, Cerîmetü’l-ḳaẕf ve ʿuḳūbetühâ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1993-94; Cemîl Besyûnî, “Baḥs̠ fî ḥaddi’l-ḳaẕf”, ME, XLVIII/8 (1976), s. 1203-1210; Yaşar Yiğit, “İnsanlık Onur ve Şerefinin Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezasına Bakış”, Kur’ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sy. 22, 23, 24, İstanbul 1999-2000, s. 227-240; Th. W. Juynboll, “Kazif”, İA, VI, 527; Y. Linant de Bellefonds, “Ḳad̲h̲f”, EI² (İng.), IV, 373; “Ḳaẕf”, Mv.F, XXXIII, 5-26.

Hamza Aktan

KÂZIM KARABEKİR

(1882-1948)

Türk kumandanı ve devlet adamı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mûsâ Kâzım'dır. Babası Mehmed Emin Paşa, annesi Havva Hanım'dır. Türkmenler'in Avşar koluna mensup olan ailesi Karaman'ın Kasaba köyünden olup (bugün Kâzımkarabekir ilçesi) Karabekiroğulları diye bilinir. İstanbul'da başladığı ilk öğrenimini jandarma subayı olan babasının görevi dolayısıyla bulunduğu Van, Harput ve Mekke'de tamamladı. Orta öğrenimini İstanbul'da Fâtih Askerî Rüşdiyesi ile Kuleli Askerî İdâdîsi'nde gördü ve 1902'de Harp Okulu'ndan, 1905'te de Harp Akademisi'nden mezun oldu. Kurmay yüzbaşı olarak Manastır'da staja başladı, bölge kurmay başkanlığı görevini de üstlendi. Rum ve Bulgar çetelerine karşı gösterdiği başarıdan dolayı kolağası oldu (1907). Enver Bey'le birlikte İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Manastır ve İstanbul şubelerinin açılışında görev aldı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Edirne'deki 3. Piyade Tümeni kurmay başkanlığına getirildi (19 Kasım 1908). Otuzbir Mart Vak'ası üzerine Selânik'ten gelen Hareket Ordusu'nun kurmay başkanı olarak Beyoğlu kışlalarının ve Yıldız Sarayı'nın ele geçirilmesinde ve isyanın bastırılmasında önemli rol oynadı. Arnavutluk isyanının bastırılmasında da görev aldı (1910). 27 Nisan 1912'de binbaşılığa terfi etti ve Balkan Savaşı'na katıldı. Edirne savunması sırasında Bulgarlar'a esir düştüyse de aynı yıl imzalanan antlaşma üzerine serbest bırakıldı (1913). I. Dünya Savaşı'nın başında yarbaylığa yükseltildi. 1. İran Kuvve-i Seferiyyesi kumandanlığına getirilip Bağdat'a gönderildiyse de İstanbul'a çağrılarak Kartal'daki 14. Tümen kumandanlığına tayin edildi (6 Mart 1915). Tümeniyle birlikte Çanakkale savaşlarına katıldı, Kerevizdere'de Fransızlar'a karşı savaştı ve başarılarından dolayı albaylığa terfi etti. Irak'ta bulunan Altıncı Ordu kumandanlığına tayin edilen Cormer von der Goltz Paşa'nın kurmay başkanı vekili olarak Bağdat'a gönderildi (10 Kasım 1915) ve 18. Kolordu kumandanlığına getirildi (1916). Kūtül'amâre'de İngilizler'le yapılan savaşlara iştirak etti. 2. Kolordu kumandanı ve İkinci Ordu kumandan vekili olarak doğuda Ruslar'a karşı

savaştı. Ruslar'ın savaştan çekilmesinden sonra bölgede tedhiş faaliyetlerini arttıran Ermeniler'le mücadele etmek üzere Üçüncü Ordu'ya bağlı 1. Kafkas Kolordusu kumandanlığına tayin edildi (31 Aralık 1917). Ağır kış şartlarına rağmen Erzincan'ı, Erzurum'u ve Hasankale'yi geri alarak bölge halkını Ermeniler'in katliamından kurtardı. Brest-Litovsk Antlaşması ile (3 Mart 1918) Ruslar'ın terkettiği elviye-i selâseyi (Kars, Ardahan, Batum) Ermeniler'den ve Gürcüler'den almak için harekâtını sürdürdü. 25 Nisan 1918'de Kars'ı kurtardıktan sonra 15 Mayıs'ta Gümrü'ye girdi. Bu başarılarından dolayı 28 Temmuz'da mirliva rütbesine yükseltilerek Ermenistan ile Güney Azerbaycan'ı zaptetmekle görevlendirildi. 5 Eylül 1918'de Bakü'yü ele geçirmek için Tebriz'e doğru ilerleyen İngilizler'i geri püskürttü ve İran Azerbaycanı'na hâkim oldu. Osmanlı ordusunun diğer cephelerde yenilgiye uğraması üzerine birliklerini Nahcıvan'a çekmek zorunda kaldı. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının (30 Ekim 1918) ardından İstanbul'a çağrıldı. İstanbul'a geldikten sonra kendisine teklif edilen Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliği görevini kabul etmedi. İstanbul'da bir şey yapılamayacağını, kumandanların ordularının başına gönderilmesi gerektiğini ilgililere anlattı. Tekirdağ'daki 14. Kolordu kumandanlığına getirildiyse de kendi isteğiyle görev yerini Erzurum'daki 15. Kolordu kumandanlığına naklettirdi (13 Mart 1919).

Kâzım Karabekir 19 Nisan'da Trabzon'a ulaşarak Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleriyle toplantı düzenledi. 3 Mayıs'ta Erzurum'a gelip Erzurum Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleriyle görüştü ve bir kongre tertiplemelerini sağladı. Bu sırada Samsun'a çıkan Mustafa Kemal ile haberleşerek Erzurum'da buluşan Kâzım Karabekir, müfettişlikten azledilen ve 8 Temmuz'da askerlikten istifa eden Mustafa Kemal'e kendisini önceden olduğu gibi bundan sonra da kumandanı kabul ettiğini bildirdi. 21 Temmuz'da Mustafa Kemal'den boşalan Üçüncü Ordu müfettiş vekilliğine getirilerek yetkileri daha da arttırılan Kâzım Karabekir, Mustafa Kemal'in kongreye girmesine karşı çıkan bazı delegeleri ikna ederek onu 23 Temmuz'da başlayan kongreye başkan seçtirdi. Kongrenin sekizinci günü, Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in tutuklanarak İstanbul'a gönderilmesini isteyen Harbiye Nezâreti'ne emrini yerine getirmeyeceğini bildirdi. Sivas Kongresi'nin toplanmasında ve başarıyla sonuçlanmasında da Mustafa Kemal'e yardımcı oldu. Millî Harekât Esas Planı'na göre Şark Cephesi kumandanlığına getirilen Kâzım Karabekir (14 Ocak 1920), İngilizler'in

İstanbul'u işgal edip meclisi dağıtmaları üzerine mütareke uygulamasını kontrol için Erzurum'da bulunan İngiliz subay ve erlerini tutuklattı (bunlar 1921'de Malta'daki Türk sürgünleriyle değiştirilmiştir). Bütün valiliklere tamim göndererek İstanbul ile haberleşmeyi yasakladı. Büyük Millet Meclisi'ne Edirne'den milletvekili seçildiği halde doğudaki görevini sürdürdü. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti kendisine Erzurum valiliği görevini de verdi (6 Mayıs). Mütareke gereğince Türk ordusunun çekilmesinden sonra İngilizler tarafından Ermenistan'a ve Gürcistan'a verilen (Nisan 1919) elviye-i selâsedeki tedhişçiliğe karşı Türk direnişçilerini destekledi. Bu üç sancağın Mîsâk-ı Millî içine alınmasını sağladı. Bölgede Ermeni mezaliminin artması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinden harekât izni istedi. Sevr Antlaşması'nın Erzurum, Trabzon, Van, Bitlis ve Bingöl'ü Ermeniler'e vermesi karşısında hükümet harekâta izin verdi (20 Eylül 1920). Şark Cephesi Kumandanı Kâzım Karabekir, Soğanlı dağı geçitlerini tutan birliklerine taarruz emrini vererek 28 Eylül'de doğu harekâtını başlattı. Sarıkamış, Göle, Kağızman ve Kars'ı ikinci defa kurtardı (30 Ekim). Başarılarından dolayı Türkiye Büyük Millet Meclisi kararıyla ferik rütbesine yükseltildi. Harekâta devam ederek 7 Kasım'da Gümrü'yü ve 12 Kasım'da Iğdır'ı aldı. Mütarekeye razı olan Ermeniler'le müzakereler yaptı. 3 Aralık 1920'de Gümrü Antlaşması'nı imzalayıp Ermenistan'ın Sevr Antlaşması'nda kendisine tanınan bütün haklardan vazgeçmesini sağladı. Ardahan da alınarak (23 Şubat 1921) Çürüksu, Acara ve Batum kazaları dışında kalan elviye-i selâse toprakları kurtarıldı. Kâzım Karabekir'e "doğu fâtihi" unvanını kazandıran bu zafer Millî Mücadele'ye katılanların ümidini arttırdı. Buradaki birliklerin bir kısmı batı cephesine kaydırıldı.

Kâzım Karabekir doğuda Ermeni mezalimi sonucu yetim kalan binlerce çocuğa sahip çıktı. Kolordunun imkânlarını kullanarak yetimler için Sanayi Mektebi, Leylî Eytâm İbtidâî Mektebi, Erzurum Ana Mektebi, İş Ocağı, Sıhhiye Mektebi, Sarıkamış Askerî İdâdîsi ve Sarıkamış Ana Mektebi gibi eğitim kurumlarını açtı. Kolordudaki ustalar sanat, subaylar da okuma yazma ve terbiye öğretmeni olarak görevlendirildi. Sanatkâr olan çocukların

bir kısmı kolorduda bırakılıyor, diğerlerinin dışarıda iş bulmasına yardım ediliyordu. Zeki olanlar ise özel eğitime tâbi tutuluyor ve askerî mektebe gönderiliyordu. Çocuklarla bizzat ilgilenen ve yazdığı tiyatro oyunlarını

onlara oynatarak eğitimlerine yardımcı olan Kâzım Karabekir zaferden sonra Ankara'ya geldi (15 Ekim 1922) ve Edirne milletvekili olarak meclisteki görevini sürdürdü. İzmir İktisat Kongresi'ne başkanlık etti. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne II. dönemde İstanbul milletvekili seçildi (29 Haziran 1923). Şark Cephesi Kumandanlığı lağvedilince (21 Ekim 1923) merkezi Ankara'da bulunan Birinci Ordu müfettişliğine tayin edildi. Bu sırada bir kararnâme neşredilerek hem milletvekilliği hem de askerlik görevi olanların bir tercih yapmaları istendiğinden 26 Ekim 1924'te müfettişlikten istifa ederek milletvekilliğini seçti.

Halk Fırkası'ndan ayrılan, aralarında Rauf (Orbay), Refet (Bele), Ali Fuat (Cebesoy) ve Cafer Tayyar (Eğilmez) gibi Millî Mücadele'de önemli rol oynayan kişilerin de bulunduğu otuzu aşkın milletvekili tarafından kurulan Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'na Kâzım Karabekir genel başkan seçildi (27 Kasım 1924). Ancak bu ilk muhalefet partisi Şeyh Said isyanıyla irtibatlandırılıp irticacı ve din istismarcılığı ile suçlanarak kapatıldı (3 Haziran 1925). Kâzım Karabekir, Mustafa Kemal'e karşı düzenlenen İzmir suikastından haberdar olduğu halde bunu bildirmediği gerekçesiyle Ankara'da tutuklanarak İzmir İstiklâl Mahkemesi'nde sorgulandı. Bir ay sonra da beraat etti (23 Temmuz 1926). II. dönem meclisi sona erince milletvekilliği sıfatı kalmadı. Askerliği bırakıp milletvekilliğini seçtiği için birinci ferikliğe yükseltilerek emekliye sevkedildi (5 Aralık 1927). Erenköy'deki evinde inzivaya çekildi ve sıkı gözetim altında tutuldu. 1930 seçimlerinde İstanbul'dan aday olduysa da seçilemedi. 27 Nisan 1933 tarihinden itibaren Milliyet gazetesinde "Bir Ankaralı'nın Defteri" imzasıyla kendisi aleyhine yazılar çıkmaya başladı. Millî Mücadele'deki hizmetlerini kötüleyen bu yazılara gönderdiği tekzip yayımlanmayınca bir kitap kaleme aldı. Fakat kitabı neşreden matbaa basılarak 5000 adet kitap yakıldı. Ayrıca Erenköy'deki evi arandı ve yazdığı diğer kitaplar da götürüldü. Kâzım Karabekir, meclis başkanlığına şikâyette bulunup doksan beş dosyayı ve yayıma hazır kırk dört kitabını geri istediyse de bir sonuç alamadı. İsmet İnönü cumhurbaşkanı olunca onun desteğiyle Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul milletvekili oldu (31 Aralık 1938). Böylece yeniden siyasî hayata başladı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlığına seçildi (23 Temmuz 1946). Meclis başkanlığı görevi Ankara'da vefat edinceye kadar sürdü (26 Ocak 1948). Önce Hava Şehitleri Mezarlığı'na gömülen naaşı daha sonra Atatürk Orman Çiftliği'nde hazırlanan Devlet

Mezarlığı’na nakledildi (30 Ağustos 1988).

Eserleri. Yaşadığı olayları günü gününe kaydetme alışkanlığına sahip olan Kâzım Karabekir’in eserleri daha çok hâtırat türündedir. Hayatım (İstanbul 1995) çocukluk ve gençlik yıllarında tuttuğu notlardan oluşmakta ve 1908’de son bulmaktadır. Hayatının bundan sonraki kısmı İttihat ve Terakkî, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele ile ilgili eserlerinde bulunmaktadır. İttihad ve Terakki Cemiyeti (1896-1909) Neden Kuruldu? Nasıl Kuruldu? Nasıl İdare Olundu? (İstanbul 1993); Birinci Cihan Harbine Neden Girdik? Nasıl Girdik? Nasıl İdare Ettik? (İstanbul 1938; I-II, İstanbul 1994); Erzincan ve Erzurum’un Kurtuluşu (İstanbul 1939, 1994) ve Sarıkamış, Kars ve Ötesi (İstanbul 1994) ilk dönemde yazdığı eserleri arasında yer alır. Milliyet gazetesindeki yazılara cevap vermek üzere kaleme aldığı ve daha matbaada iken yakılan İstiklal Harbimizin Esasları adlı kitabının (İstanbul 1933) ikinci baskısı 1951’de yapıldı. 1940’lı yıllarda paşanın daha değişik bir üslûpla yeniden yazdığı bu eseri Paşaların Hesaplaşması, İstiklal Harbine Neden Girdik? Nasıl Girdik? Nasıl İdare Ettik? adıyla yayımlandı (İstanbul 1992). Ayrıca Kâzım Karabekir Anlatıyor (İstanbul 1993); Paşaların Kavgası, Atatürk-Karabekir (İstanbul 1995) adlı kitaplar da onun eserlerinden derlenmiştir. Türk ordusuna ithaf ettiği İstiklal Harbimiz (İstanbul 1960) Kâzım Karabekir’in en önemli eseridir. Mondros Mütarekesi’nden Lozan Antlaşması’na kadar cereyan eden olayları belgeleriyle birlikte ele alan bu eser savcılık tarafından toplatılmışsa da daha sonra mahkemece serbest bırakılmıştır. Kâzım Karabekir’in araştırma ve inceleme türü eserleri de şunlardır: İslâm Ahalinin Dûçar Oldukları Mezalim Hakkında Vesâika Müstenid Mâlûmat (İstanbul 1334); 335 Senesi Temmuz Ayı Zarfında Kafkasya’da İslâmlar’a Karşı İcra Olunduğu Haber Alınan Ermeni Mezalimi (İstanbul 1335); Birinci Kafkas Kolordusu’nun 334’teki Harekâtı ve Meşhedâtı Hakkında General Harbord Riyasetindeki Amerikan Heyetine Takdim Edilen Rapor (Erzurum 1335); 335 ve 336 Seneleri Kafkasya’da İslâmlar’a Karşı İcra Olunduğu Tebeyyün Eden Ermeni Mezalimi (Kars 1337); Ermeniler Nereden Geldiler, Nereye Gidiyorlar? (İstanbul 1939); İktisad Esaslarımız (İzmir 1339); Sanayi Projeleri (Ankara 1339); İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihad Terakki Erkânı (Ankara 1990); Kürt Meselesi (İstanbul 1994). Ayrıca doğudaki yetim çocuklar için yazdığı Şarkılı İbret adlı çocuk oyunları ile (Trabzon 1338) Öğütlerim (Erzurum 1336) ve Çocuk Davamız

(Ankara 1943) adlı eserleri vardır. Kâzım Karabekir'in çoğu konferans olmak üzere askerî konularda yazdığı kitaplar da şunlardır: Sırp-Bulgar Seferi 1885 (Edirne 1328); Bulgar Ordusu'nun Terbiyesi (Edirne 1328); İtalya-Habeş Seferi (Edirne 1328); Osmanlı Ordusu'nun Taarruz Fikri (Edirne 1328); Erkânıharbiye Vazifeleri Hakkında (1338); Erkânıharbiye Vezâifinden İstihbârat (1339); İngiltere-İtalya ve Habeş Harbi (İstanbul 1935); Talim ve Terbiye Hakkında Anahatlar (Ankara 1340); Ankara'da Savaş Rüzgarları II. Dünya Harbi (İstanbul 1994); Gizli Harb İstihbarat (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA

Peyami Safa, Şark Cephesi Serdârımız Kâzım Karabekir Paşa, İstanbul 1922; Feridun Kandemir, Kâzım Karabekir, İstanbul 1948; a.mlf., İzmir Suikastinin İçyüzü, İstanbul 1955, I, 68-72; a.mlf., Kâzım Karabekir'in Yakılan Hatıraları Meselesinin İçyüzü (nşr. Nejat Ağbaba), İstanbul 1964; Tahsin Demiray, İstiklal Harbimizin Müdafaası, İstanbul 1969, tür.yer.; Azmi Nihat Erman, İzmir Suikastı ve İstiklal Mahkemeleri, İstanbul 1971, s. 119-123; Ziya Tütüncü, Şark Fatihi General Kâzım Karabekir, İstanbul 1975; Cahit Kavcar, "Kâzım Karabekir Paşa'nın Bir Eseri: Şarkılı İbret (Çocuk Oyunları)", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler: Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 171-178; Fahrettin Kırzıoğlu, Kâzım Karabekir, Ankara 1991; Kâzım Karabekir Anlatıyor (haz. Uğur Mumcu), İstanbul 1993, s. 37-38;

Cemalettin Taşkıran, Kâzım Karabekir Paşa Askeri Hayatı ve Komutanlığı, Ankara 1997; İhsan Ilgar, "Kâzım Karabekir Paşa", Hayat Tarih Mecmuası, XII/3, İstanbul 1976, s. 25-29; Nuri Köstüklü, "Kâzım Karabekir'in Açtığı Okullar", BTTD, 2. seri: sy. 5 (1985), s. 31-35; a.mlf., "Kâzım Karabekir Paşa'nın Dil Kongresindeki Görüşleri", TY, VIII/8 (1987), s. 43-46; E. J. Zurcher, "Young Turk Memoirs as a Historical Source: Kazım Karabekir's İstiklal Harbimiz", MES, XXII (1986), s. 562-570; Örder Göçgün, "Atatürk'ün Dava Arkadaşı Kâzım Karabekir'in Eserleri", BTTD, 2. seri: sy. 31 (1987), s. 75-78; Nusret Baycan, "Çeşitli Cephelerde Kâzım

Karabekir”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, IV/11, Ankara 1988, s. 445-457; Zekeriya Uludağ, “Kâzım Karabekir’in Eğitimle İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi”, a.e., XIII/38 (1997), s. 471-500; Yaşar Semiz, “Atatürk ve Kâzım Karabekir Paşa, Bir Dostluğun Dargınlığa Dönüşmesi”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 4, Konya 1997, s. 191-209; F. Tevetoğlu, “Kâzım Karabekir”, TA, XXI, 252-254; W. F. Weikar, “Kāẓim Karabekir”, EI^2 (İng.), IV, 853-854.

Cevdet Küçük

KÂZIM PAŞA

(1821-1890)

Na‘t, mersiye ve hicivleriyle tanınan Osmanlı şairi.

Bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Koniçe'de doğdu, asıl adı Mûsâ Kâzım'dır. Haremeyn muhasebeciliği ve rûznâmçe-i sânî görevlerinde bulunan Hüseyin Hüsnü Bey'in oğludur. Küçük yaşta babasıyla birlikte İstanbul'a gitti. Tahsili ilerleyince Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne devam ederek memuriyet hayatına girdi. Mühimme ve Maliye Mektûbî kalemlerinde gösterdiği başarı dolayısıyla Asâkir-i Hâssa kitâbetine tayin edildi ve askerliğe intisap etmiş oldu. Birkaç yıl sonra Livâ kitâbeti ve Alay eminliğine yükseldi (Fatîn Efendi, bu tayinin Tezkire'sinin basıldığı 1271'de [1855] gerçekleştiğini söylemektedir, bk. Tezkire, s. 346). Bu yıllarda şiirle ileri derecede meşgul olduğu ve bir divanı dolduracak kadar şiiri bulunduğu belirtilmektedir.

Kâzım Paşa'nın devrinde dikkati çeken bir özelliği hicviyyeleridir. Tanzimat'la hız kazanan yenilikleri din, devlet ve millet için tehlikeli gördüğünden bunlara karşı çıkıyordu. Özellikle yenilikleri uygulayan devlet büyüklerini tenkit için ağır hicivler kaleme aldığından dilinden ve kaleminden çekinilen bir şair olarak tanınmıştı. İbnülemin Mahmud Kemal bunlardan bazı örnekler nakletmektedir (Mithat Paşa hakkındaki hicviyye için bk. Son Sadrıazamlar, s. 32, 369-371, 426). Gittikçe aşırılığa varan hicivleri birçok kişiyi rahatsız ettiğinden Kâzım Paşa zaman zaman bazı sıkıntılara düştü. Mütercim Rüşdü Paşa'yı hicvettiği bir kıtasından dolayı onun seraskerliği sırasında binbaşı rütbesi geri alınarak Kıbrıs'a sürüldü (1862). Ancak Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadrazamlığı döneminde affedildi ve İstanbul'a dönmesi sağlandı (1863). Zamanla ferikliğe yükselen Kâzım Paşa, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Dördüncü Ordu Erkân-ı Harbiyye reisliğinde bulundu. Karadağ bozgunundan suçlu görülerek muhâkeme edildiyse de ceza almadı. Bâb-ı Seraskerî Muhasebât Dairesi'nde çalışmaya başladıktan sonra buranın ikinci reisliğine kadar yükseldi. Bir süre Masârifat nâzır vekilliği yaptıysa da her müracaatı

gereken ödemenin yapılması kaydıyla veznedarlığa havale ettiğinden görevinden alındı. Dîvân-ı Harb-i Dâimî üyesi iken 17 Ramazan 1307'de (7 Mayıs 1890) Üsküdar'daki evinde vefat etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi hazîresine defnedildi. Yakın dostlarından Muallim Nâci na't-gû olarak anılan şairin vefatına bunu telmih eden şu mücevher tarihi düşürmüştür: "Göçtü yâ hay diye Hassân gibi Kâzım Paşa."

Fuzûlî tarzındaki şiir, na't ve mersiyeleriyle yazılı ve sözlü hicivleri şairlikteki kudretinin göstergesi kabul edilen Kâzım Paşa, Nâmık Kemal ve Muallim Nâci tarafından "gerçekten şair" olarak kabul edilmiş bir sanatkârdır. Hersekli Ârif Hikmet Bey'in İstanbul Lâleli'deki evinde bir araya gelen ve daha sonraki yıllarda Encümen-i Şuarâ adıyla anılan tanınmış şair ve edipler arasında Kâzım Paşa da bulunuyordu. Tasavvufla yakından ilgili olan, kuvvetli bir Ehl-i beyt muhibbi olarak tanınan ve kaleme aldığı kuvvetli mersiyeleriyle bunu ortaya koyan Kâzım Paşa, Bedevî tarikatından hilâfet aldığı gibi Celvetiyye'den de taç giymişti.

Eserleri. 1. Makālîd-i Aşk (İstanbul 1301). Türkçe başlayıp Arapça bir beyitle sona eren tevhidin ardından Kerbelâ Vak'ası'na giriş sayılacak bir mukaddime şeklinde tanzim edilmiş, aynı Arapça beyitle birbirine bağlanan, beyit sayıları farklı altı bölümlük uzun bir manzumeyle başlar. Bentler halinde ve terkip beyitleriyle bağlanarak yazılmış yirmi sekiz mersiye ile bir kıtadan sonra "Kasîde der Sitâyiş-i İmâm Hüseyin" başlıklı altmış üç beyitlik manzumeyle son bulur. Bu haliyle bir mesneviden farklı hüviyete sahip olan Makālîd-i Aşk'ı Kerbelâ mersiyelerinden ibaret bir divançe saymak mümkündür. 2. Dîvân-ı Kâzım Paşa (İstanbul 1328). Bir kıtayla başlayan divanın kasideler kısmında Hz. Peygamber hakkında bir na't, Hz. Ali, Ehl-i beyt ve Hz. Hasan için yazılmış dört na't, evlâd-ı Mustafa'ya dair iki mersiye, Rûhî'nin terkibibendi ve Nef'î'nin Sâkīnâme'sine birer nazîre ile çoğu aşk konusunda yirmi sekiz gazel yer almaktadır. Bir divançe hüviyetindeki eserde Kâzım Paşa'nın hicivleri bulunmadığı gibi şiirlerinin pek çoğu da yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 346-347; Osmanlı Müellifleri, II, 402; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 32, 369-371, 426; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri (İstanbul 1930), İstanbul 1988, II, 801-810; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, VIII, 166-168; Metin Kayahan Özgül, Hersekli Ârif Hikmet, Ankara 1987, s. 16-18, 49-50; "Kâzım Paşa", TA, XXI, 446; Nuri Akbayar, "Kâzım Musa Paşa", TDEA, V, 259.

Mustafa Uzun

KÂZIM REŞTÎ

(كاظم رشتى)

(ö. 1259/1843)

Şeyhîliğin kurucusu Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin önde gelen müridi, Bahâîliğin teşekkülünde önemli rolü olan ve Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed'i etkileyen kişilerden biri

(bk. BAHÂÎLİK).

KÂZIMEYN

(الكاظِمَين)

İmâmiyye Şîası’nın en önemli ziyaret yerlerinden biri.

Mûsâ el-Kâzım ve torunu Muhammed et-Takī’nin türbelerinin bulunduğu Bağdat yakınlarındaki Kâzımeyn’in eski bir geçmişi vardır; Sâsânîler devrinde “Kutrabbül bölgesi” anlamındaki Tassûc Kutrabbül adını taşıdığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un ilk zamanlarında Şûnîziyye denilen bu yer, onun 150 (767) yılında ölen büyük oğlu Ca‘fer’i buraya defnettirmesi (Yâkūt, V, 163), daha sonra da Abbasoğulları’ndan ve Ali evlâdından gelen Kureyşliler’in buraya gömülmesi üzerine Makberetükureyş (Mekābirukureyş) şeklinde anılmaya başlanmıştır (Mustafa Cevâd, IX, 9-12). Zaman içerisinde Kureyş’e mensup olmayan bazı ileri gelenler, özellikle devlet adamları ve İmam Ebû Yûsuf gibi âlimler de bu mezarlığa gömülmüştür; bir iddiaya göre Hârûnürreşîd’in hanımı

Zübeyde bint Ca‘fer de burada yatanlar arasındadır. İmâmiyye Şîası’nın yedinci imam olarak tanıdığı Mûsâ el-Kâzım’ın (ö. 183/799) defninden sonra Kâzımiyye (el-Meşhedü’l-Kâzımî, Meşhedü Mûsâ b. Ca‘fer) adı ortaya çıkmış, ardından torunu dokuzuncu İmam Muhammed et-Takī’nin (ö. 220/835) yanına gömülmesi üzerine de bu isim her ikisine nisbet edilerek Kâzımeyn’e çevrilmiştir.

Günümüzde Bağdat’ın bir banliyösü haline gelmiş bulunan Kâzımeyn şehrin batı yakasından 5 km., Dicle’nin sağ kıyısından 1 km. kadar uzaktadır; nehirle arasında geniş hurma bahçeleri yer alır. Midhat Paşa’nın Bağdat valiliği sırasında (1869-1872) atlı tramvaylarla şehir merkezine bağlanmış, ardından Bağdat-Sâmerrâ demiryolunun bir istasyonu olunca ulaşımı daha da kolaylaşmıştır (Delîlü’l-Ḫalîc, III, 1201). I. Dünya Savaşı’ndan önce Osmanlı idaresinde Bağdat vilâyetinin merkez sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Kâzımeyn ve çevresi 25.000 kadar nüfusa sahipti ve bunun yaklaşık üçte ikisi Şiî olmak üzere 7-8000’i kaza

merkezinde oturuyordu. Daha sonra Irak idaresi bünyesinde yine Bağdat'a bağlanan ve bir kaymakam tarafından yönetilen kazanın nüfusu XX. yüzyıl ortalarında süratle artmış ve 1947'de 169.993'e, 1957'de 235.745'e ve 2001'de 900.000'e ulaşmıştı. Kâzımeyn'de oturanların çoğunluğunu daima Şiîler oluşturmuş ve burası hemen her zaman Kerbelâ ve Necef gibi diğer kutsal mekânlardan daha çok İranlı Şiîler'in gelip yerleştiği bir yer olmuştur.

Kâzımeyn'de imamların türbeleriyle ibadet mahallinin ilk defa ne zaman ve kimler tarafından yaptırıldığı tesbit edilememekle birlikte 336 (947-48) yılında Büveyhîler'den Muizzüddevle'nin emriyle her iki imamın mezarlarına iki ahşap sanduka konulduğu, üzerlerine birer kubbe ve çevrelerine bir ihata duvarı yapıldığı bilinmektedir. Bağdat'ta zaman zaman meydana gelen mezhep kavgaları, yangınlar ve yağmalardan zarar gören binalar, 443 (1051) ve 622 (1225) yıllarında önemli ölçüde hasara uğramış, Hülâgû'nun Bağdat'ı zaptı sırasında ise (656/1258) tamamen tahrip edilmişti; ancak daha sonra Hülâgû'nun emriyle yeniden yapılmıştır. Etrafı duvarlarla çevrili geniş bir alanın ortasında bulunan binalar, kubbelerinin içindeki çini kaplamalar dahil bugünkü görünümlerini, kendisinin ve ailesinin Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan geldiğini iddia eden Şah İsmâil zamanında almıştır (1519); bitirilemeyen ince işleri ise 1534 yılında Bağdat'ı ele geçiren Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tamamlatılmıştır. Kaçarlar'dan Muhammed Han, 1796'da bütün masrafları kendisine ait olmak üzere kubbeleri ve minarelerin külâhlarını altınla kaplatmış, daha sonra aynı hânedandan gelen Nâsırüddin Şah da bunları yeniletmiştir (1870). Buranın yakınında bulunan ve Mûsâ el-Kâzım'ın oğulları Ca'fer ile (yahut İsmâil) İbrâhim'in medfun olduğu rivayet edilen diğer bir türbeyi ise Osmanlılar'ın fırka kumandanı Sâlim Paşa yaptırmıştır. Türbe duvarının hemen bitişiğinde İmam Ebû Yûsuf'un türbesinin de içinde yer aldığı cami ise Şiîler tarafından kutsal sayılan mekânın sınırları dışında kalmaktadır.

İmâmiyye Şîası'nda erken devirlerden itibaren başlayan imamların türbelerini ziyaret geleneği günümüzde de büyük bir özenle sürdürülmektedir. Irak'ta bulunan en önemli dört ziyaret mahalli ve kutsal mekândan (bk. ATEBÂT) biri olan Kâzımeyn diğer üçüne, kuzeyde Sâmerrâ'ya, güneyde Kerbelâ'ya ve Necef'e giden yolların kavşak noktasında bulunması sebebiyle yılın her mevsiminde, özellikle muharrem

ayının ilk on gününde binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîẖu Baġdâd, I, 120, 122; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), I, 306; IV, 336-337; V, 163; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 310; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 225; Delîlü’l-H̱alîc (Coğrafya), III, 1201-1202; Mirza Abbas, Târîẖ-i Kâẓımeyn, Kum 1327; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 158-165, 334, 342-343, 350-351; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 40-41; Mustafa Cevâd, “el-Kâẓımiyye ḳadîmen” (Ca‘fer el-Halîlî, Mevsûʿatü’l-ʿatebâti’l-muḳaddese: Ḳısmü’l-Kâẓımeyn içinde), Beyrut 1407/1987, IX, 9-24; J. Allan, “Kâzımeyn”, İA, VI, 525-527; M. Streck - A. A. Dixon, “Kāẓimayn”, EI² (İng.), IV, 854-856.

Mustafa Öz

KAZIYYE

(bk. ÖNERME).

KAZIMIRSKI, Albin (Albert) de Biberstein

(1808-1887)

Polonya asıllı Fransız şarkiyatçısı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Fransa'da yaşamış, eserlerini çoğunlukla Fransızca yazmıştır. Asıl şöhretini borçlu olduğu Kur'an tercümesinin kapağında isminin altına koyduğu unvan kaydından Fransa'nın İran büyükelçiliğinde mütercimlik yaptığı anlaşılmaktadır.

Kazimirski'nin çalışmalarının en önemlisi Le Koran'dır (Paris 1840). Tercümenin henüz müellif hayatta iken on sekiz defa basılması (Chauvin, X, 79-83) ve ölümünden sonra da -bazısı Georges Henri Bousquet ve Muhammed Erkūn (Arkoun) gibi ilim adamlarının önsözleriyle-basılmaya devam etmesi (World Bibliography, s. 187-194) gördüğü yoğun ilgiyi yansıtmaktadır. Régis Blachère, 1840 yılının Kur'an'ın Avrupa dillerine çevrilmesi tarihi bakımından hayli önemli olduğunu belirtip bu yıl yapılan iki çeviriden birinin Ludwig Ullmann'a ait olduğunu, en çok rağbeti ise Kazimirski çevirisinin gördüğünü söyledikten ve eserin yeni baskıları sırasında yazarı tarafından sürekli iyileştirildiğini ifade ettikten sonra başlıca özelliklerini şöylece özetler: "Çok titiz olmayan bir okuyucu için Kur'an'a saygılı bir şekilde hazırlanmıştır; dili ve üslûbu zarif olup okunması nisbeten rahattır" (Introduction au Coran, s. 271-272). İspanyolca'ya ve Rusça'ya da çevrilen eser (Chauvin, X, 83-84) Jule la Baume'un Kur'an üzerine hazırladığı konu indeksinde de (Le Koran Analyse, Paris 1878) esas alınmıştır (Chauvin, X, 111).

Âyetlerin numaralandırılmasında Flügel'in mushafındaki sistemi benimseyen Kazimirski, çalışmasının başına Hz. Muhammed'in hayatı ile Kur'an ve İslâm hakkında kendi görüşlerini içeren otuz dört sayfalık bir giriş koymuş, ayrıca çevirinin hemen her sayfasına ilgili âyetlerin yorumu niteliğinde notlar düşmüştür; kaynak göstermemekle birlikte bu notların

büyük ölçüde klasik tefsirlerden faydalanılarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Maracci'nin Latince ve George Sale'in İngilizce tercümeleri ve açıklamalarından faydalanmakla birlikte tercüme doğrudan doğruya Kur'an'dan yapılmış ve bu durum, Avrupa dillerine daha önce yapılan Kur'an tercümelerinin çoğu birbirinden istifadeyle hazırlanmış olduğu için kitabın kapağına, "Arapça aslından tercüme edilmiştir" şeklinde bir not konularak belirtilmiştir. Titiz bir çalışmanın ürünü olan eserde benzerlerine göre ilmî tarafsızlık ilkelerine daha çok sadık kalınmışsa da girişte İslâm dini, Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında bazı yanlış bilgi ve değerlendirmelerin yer alması dikkat çeker. Müellif Kur'an'ın ahlâkî, dinî, medenî ve siyasî emirlerin rastgele ve

irtibatsız şekilde harmanlanmasından ibaret olduğunu, bunların arasına âhiret hayatına dair bazı müjdelerin ve uyarıların serpiştirildiğini söylerken âyetlerin geliş sistemi, nüzûl sebepleri, metnin üslûbu gibi konularda yeterli birikime sahip bulunmadığını ortaya koymaktadır. Yine geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili kıssaların bazan aynen, bazan da küçük farklarla Kitâb-ı Mukaddes'ten aktarıldığı yolundaki ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'in Kitâb-ı Mukaddes gibi bir tarih kitabı üslûbu taşımadığı ve olaylardan alınması gerekli dersleri öne çıkardığı gerçeğini göremediğini göstermektedir. Hz. Muhammed'in Araplar'ın peygamberi ve Kur'an'ın da Allah'ın bu millete mesajı olduğu, Peygamber'in mûcizesi bulunmadığı, kendisine nisbet edilen mûcizelerin sonradan uydurulduğu gibi temelsiz görüşleri yanında Vehhâbî mezhebinin Kur'an'ın i'câzını kabul etmediği yolundaki iddiasının da gerçekle ilgisi yoktur. Bazı âyetlerin yorumları sırasında verdiği ön yargılı ve yanlış bilgiler de tercümenin ihtiyatla okunmasını gerektirmektedir.

Kazimirski Le Koran'dan sonra, büyük ölçüde Alman şarkiyatçısı George Wilhelm Freytag'ın Arapça-Latince sözlüğüne dayanarak hazırladığı iki ciltlik bir Arapça-Fransızca sözlükle (Paris 1860; Kahire 1875) notlar ve Fransızca çevirileriyle birlikte binbir gece masallarından bazı parçaları (Ḥikâyetü enîsi'l-celîs, Paris 1847) yayımlamış, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ından Polonya diline yaptığı bir çeviriyi (Paris 1876), İranlı şair Minûçihrî Dâmegānî'nin divanından bazı parçaları (Versailles 1876) ve ardından başına 154 sayfalık bir giriş koyarak divanın tamamını yine Fransızca çevirileriyle birlikte neşretmiştir (Paris 1886). Kazimirski'nin bir

de Fransızca-Farsça sözlüğü bulunmaktadır (Beyrut 1975, 1992).

BİBLİYOGRAFYA

M. Kasimirski, Le Koran, Paris 1869, s. I-XXXIV; V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, Liége 1903, X, 79-84, 111; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 207; R. Blachère, Introduction au Coran, Paris 1959, s. 271-272; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 498-499; World Bibliography Translations of the Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1986, s. 187-194; Muhammed Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 105, 146, 194.

Suat Yıldırım

KAZVİN

(قزوين)

İran'da şehir ve aynı adı taşıyan idarî birimin merkezi.

Elburz dağlarının güney eteğinde, Tahran'ın 150 km. kuzeybatısında ve denizden 1290 m. yükseklikte kanalların suladığı bağlar, bahçeler arasında yer alan bir tarım pazarı ve sanayi merkezidir. Nüfusu 309.500'dür (2001 tah.). Sâsânî Hükümdarı I. Şâhpur tarafından milâdî 250 yılına doğru, Deylemîler'in akınlarına karşı imparatorluğun kuzey sınırlarını koruma amacıyla bir garnizon olarak kurulmuştur.

Hz. Ömer zamanında Berâ b. Âzib tarafından bir süre kuşatıldıktan sonra sulh yoluyla ele geçirildi (24/644) ve halkı İslâmiyet'i kabul etti. Buraya ilk defa bir şehir görünümü kazandıran kişi, Hz. Osman döneminde Irak genel valisi olan Velîd b. Ukbe'nin tayin ettiği vali Saîd b. Âs'tır. Hârûnürreşîd'in başlattığı surların yapımı 254'te (868) Mu'tez-Billâh zamanında tamamlandı. Hârûnürreşîd şehre bir de cuma camisi yaptırıp bakımına çeşitli vakıflar tahsis etmiştir. Kazvin, Abbâsîler döneminde Hazar kıyısındaki Şiîler'le halifelik kuvvetleri arasında mücadele alanı oldu. Kevkebîler'le Şiîler'in burada çıkardıkları isyanlar Mu'tez-Billâh'ın kumandanı Mûsâ b. Boğa tarafından bastırıldı. Bu dönemde özellikle surların tamamlanmasından sonra şehrin artan nüfusu esas itibariyle Arap'tı ve şehirliler kendilerinin fâtih Araplar'ın çocukları olduklarını söylerlerdi. Mu'tasım-Billâh'ın vali tayin ettiği Fahrüddevle Ebû Mansûr el-Kûfî, Kazvin'i kısa bir süre hariç yaklaşık kırk yıl yönetti. Şehir 251'de (865) Ali evlâdının, 293'te (905-906) Sâmânîler'in hâkimiyeti altına girdi. Ertesi yıl Hamdullah el-Kazvînî'nin mensup olduğu Müstevfîler ailesi şehrin yönetimini ele geçirdi ve yirmi yedi yıl boyunca elinde tuttu. 304'te (916-17) Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın saldırısını püskürten Esfâr b. Şîreveyh kendisini Kazvin hâkimi ilân etti. Şehir 318'de (930) Büveyhîler'in, 420'de de (1029) Gazneliler'in idaresine girdi.

Tuğrul Bey zamanında Kazvin'i alan Selçuklular, XI. yüzyılın ortasından

XIII. yüzyılın başına kadar burayı çok azı günümüze ulaşan çeşitli mimari eserlerle süslediler; bunlardan Mescidi Cum‘a ve Medrese-i Haydariyye hâlen ayaktadır. Şehir daha sonra Hârizmşahlar'la Moğollar arasında hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Moğollar Alamut'taki İsmâilîler'in sonunu getirmeden önce 617'de (1220) Kazvin ahalisini kılıçtan geçirdiler ve birçok Türk-Moğol kabilesini buraya iskân ettiler. Bu durum Türkçe'nin nüfusun büyük bir bölümü tarafından kullanılmasına yol açtı. Mengü Kağan 651'de (1253) İftihârüddin Muhammed'i buraya vali tayin ederek yaklaşık yarım asır sürecek olan İftihârîler dönemini başlattı. Gāzân Han zamanında karışıklıklar çıktı ve halkın çoğu şehri terketti; cuma namazları kılınamadı.

Karakoyunlu Kara Yûsuf'un Irâk-ı Acem'i fethetmekle görevlendirdiği Bistam Bey tarafından Karakoyunlu topraklarına katılan Kazvin, Timur'un oğlu ve halefi Şâhruh zamanında el değiştirdi. Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah, Şâhruh'un vefatı üzerine (851/1447) Kazvin'i ülkesine kattı.

Kazvin Safevîler'in yönetiminde önem kazandı; zira batıda Osmanlılar'a, kuzeydoğuda Özbekler'e karşı önden giden savaşçılar için bir üs durumunda idi. Tebriz

Osmanlılar'ca ele geçirildiğinde Şah Tahmasb idare merkezini buraya taşıdı (1555). Kazvin başşehir iken Rusya ile Avrupa arasındaki ticaretin gelişmesinde aktif rol oynadı ve büyük bir refaha kavuştu. XVII. yüzyılın başında buraya gelen çok sayıda Avrupalı seyyahın gözlemlerine göre Kazvin İsfahan'dan sonra imparatorluğun ikinci büyük şehriydi. 1674'te şehri ziyaret eden Chardin surların yıkıntı halinde olduğunu söyler. Safevî döneminden bugüne kalan tek önemli yapı, eski şehrin doğusundaki harap vaziyette bulunan Şah Tahmasb Sarayı'dır. Afganlar 1722'de Kazvin'e girdilerse de ertesi yıl İsfahan'a doğru çekilmek zorunda kaldılar. Şehir 1726'da Osmanlılar'a boyun eğdi, fakat kısa sürede geri alındı.

XIX. yüzyılda Kaçarlar'ın hâkimiyetinde Kazvin biri Trabzon, diğeri Hazar üzerinden Avrupa'ya giden başlıca iki ticaret yolunun kesişme noktasında bulunmasından dolayı çok parlak günler yaşadı. Yüzyılın sonunda Tahran-Kazvin telgraf hattının ve şehri Tahran, Tebriz, Hemedan ve Enzeli'ye bağlayan modern yolların inşa edilmesi durumunu daha da güçlendirdi. Fakat Kazvin'de nüfusun yavaş arttığı görülür; XIX. yüzyılın başında

25.000 civarında iken XX. yüzyılın başında ancak 40.000'e çıkmıştır. 1966'da 88.106 olan nüfus 1976'da 139.258'e, 1986'da 248.591'e ulaşmıştır. Mescidi Nebî (Şah Camii), Şehzade Hüseyin Türbesi gibi dikkat çeken yapılar bu dönemde inşa edilmiştir. Şehir 1906 İran Meşrutiyet İnkılâbı'nda önemli bir rol oynamamakla beraber 1918'de Gîlân'da patlak veren Cengelîler isyanına karşı mücadelede temel hizmet gördü. Kazvin 1960'lı yılların başında endüstrileşme sebebiyle büyük bir gelişme gösterdi; burada özellikle makine ve elektrikli aletler üzerine çeşitli tesisler kuruldu. Ayrıca Tahran-Kazvin otoyolu hizmete girdi. Kazvin'den hemen her ilim dalında birçok âlim çıkmış ve Kazvînî nisbesiyle meşhur olmuştur (geniş bilgi için bk. Sem'ânî, X, 136-139).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. de Goeje), Leiden 1866, s. 280, 318, 321, 324; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 136-139; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 389-391; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Leiden 1848, bk. İndeks; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 13, 205, 219, 328, 409, 412, 762, 764; a.mlf., Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 36, 53, 55-60, 195, 203, 217, 220-223, 281-282; M. Ali Gülrîz, Minudâr yâ Bâbü'l-cennâ-yi Ḳazvîn, Tahran 1969-70, IV/4, s. 97-132; IV/5-6, s. 156-210; R. N. Annells v.dğr., Explanatroy Text of the Qazvin and Rasht Quadrangles Map 1:250.000, Téhéran 1975; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Berkî ez Târîḫ-i Ḳazvîn (nşr. Seyyid Mahmûd Mar'aşî), Kum 1361; Fr. de Blois, "The Iftikhāriyān of Qazvīn", Iran and Iranian Studies, Essays in Honor of Iraj Afshar, Princeton 1998, s. 13-23; A. Amirshahi, "Le développement de la ville de Qazwīn jusqu'au milieu du VIIIe/XIVe siècle", REI, XLIX/1 (1981), s. 1-42; Hüseyin Kulî Sütûde, "Târîḫçe-i Ḳazvîn", Berresihâ-yi Târîḫî, IV/4, Tahran 1969, s. 97-132; IV/6 (1970), s. 165-210; Cl. Huart, "Kazvin", İA, VI, 527-528; A. K. S. Lambton, "Ḳazwīn", EI² (İng.), IV, 857-862; R. M. Hillenbrand, "Ḳazwīn [Monuments]", a.e., IV, 862-863.

Marcel Bazın

KAZVÎNÎ, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm

(عبد الغفّار بن عبد الكريم القزويني)

Necmüddîn Abdülgaffâr b. Abdilkerîm b. Abdilgaffâr el-Kazvînî (ö. 665/1266)

Şâfiî fakihi.

el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı eseriyle kazandığı şöhrete, devrinin önde gelen âlimlerinden biri olduğunun belirtilmesine rağmen yetişmesi, hoca ve talebeleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bu durum muhtemelen, memleketinden ayrılmaması ve devrinin diğer önemli ilim merkezlerinde bulunmamasından kaynaklanmıştır. Zehebî, Kazvînî'nin İsfahan'dan Afîfe el-Fârikāniyye'den icâzet aldığını, Sadreddin İbn Hammûye'nin de ondan icâzetle kendilerine rivayette bulunduğunu belirtir. Kazvînî hacca gitmiş ve bu sırada karşılaştığı Şehâbeddin es-Sühreverdî ona yazmakta olduğu el-Ḥâvî adlı eserini bir an önce bitirmesini tavsiye etmiştir. Kaynaklarda hakkında yer alan bir bilgi de fıkıh yanında hesap konusunda da geniş bilgi sahibi ve keramet ehli sâlih bir insan olduğudur. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Kazvînî 8 Muharrem 665'te (9 Ekim 1266) vefat etti. Diğer kaynakların da bu tarihi vermesine karşılık Yâfiî ve Abbâdî 668 (1270) yılını esas almakta, bu tarihi ise bir rivayet olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr*. el-Ḥâvî fi'l-fürûʿ (el-Ḥâvî fi'l-fetâvî) olarak da bilinen ve VII. (XIII.) yüzyılda Râfiî ve Nevevî'nin eserleriyle birlikte Şâfiî fıkhının önemli bir metnini teşkil eden eser, muhtemelen Mâverdî'nin aynı adlı kitabından ayırt edilmesi için daha sonraları "es-sagīr" sıfatıyla anılmıştır. Alâeddin el-Konevî, Çârperdî, İbnü'l-Mülakkın ve diğer bazı âlimlerin şerhettiği eserin İbnü'l-Mukrî el-Yemenî tarafından yapılan muhtasarına İbn Hacer el-Heytemî iki şerh yazmış, İbnü'l-Verdî'nin nazmını da İbnü'l-Irâkī ve Zekeriyyâ el-Ensârî şerhetmiştir. 2. el-ʿUcâb fî şerḥi'l-Lübâb. Müellifin el-Ḥâvî'den önce kaleme aldığı, Şâfiî imamlarının

çoğunluğunun görüşlerine dayanan muhtasar eseri el-Lübâb üzerine yazdığı şerhtir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 697; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1175; TSMK, III. Ahmed, nr. 1108; Hidîviyye Ktp., nr. 1691-1692). Kazvînî'nin ayrıca hesaba dair bir kitap yazdığı da kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 661-670, s. 197-198; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 167-169; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 277-278; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 452-453; Abbâdî, Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn içinde), Kahire 1413/1993, III, 85; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 137; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 19; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), II, 116-117; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 625-627; II, 1543; Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ, Beyrut 1409/1989, II, 194; Serkîs, Muʿcem, II, 1509-1510; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 244; Brockelmann, GAL, I, 494-495; Suppl., I, 679; H. Algar, "al-Ḳazwīnī", EI² (İng.), IV, 864-865.

Ahmet Özel

KAZVÎNÎ, Alâüddevle

(علاء الدولة القزويني)

Mîr Alâüddevle b. Mîr Yâhyâ b. Abdillatîf el-Kazvînî (ö. 998/1590'dan sonra)

İranlı şair ve tezkire yazarı.

Kazvin'de doğdu. Mîr Alâüddevle olarak da tanınır. Lübbü't-tevârîḫ müellifi Mîr Yahyâ Kazvînî'nin oğludur. Şah I. Tahmasb, babası ve ailesinin hapsedilmesi için ferman çıkardığında Azerbaycan'da bulunan Kazvînî kardeşi Abdüllatîf'le beraber Gîlân'a kaçtı. Daha sonra Hindistan'a gidip Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın sarayına intisap etti. Ekber Şah'a hocalık yapan Kazvînî'nin vefat tarihi bilinmemektedir. 998 (1590) yılına kadar yaşamış olan şairlerden bahsetmesi onun bu tarihten sonra öldüğünü gösterir.

Kazvînî'nin bilinen tek eseri olan Nefâʾisü'l-meʾâs̱ir üç bölümden meydana gelir. Müellif, birinci bölümde tezkirenin

yazılış sebebiyle eski şiiri yeni şiire tercih edişinin sebepleri üzerinde durmuş, ikinci bölümde şairlerin hal tercümeleriyle çağdaşlarının şiirlerinden örneklere, üçüncü bölümde Bâbür'ün hayatına ve sanat severliğine yer vermiş, ardından Hümâyun dönemi ve Ekber Şah'ın hayatı, fetihleri ve icraatını anlatmıştır. Ayrıca diğer tezkirelerden farklı olarak sözünü ettiği şairin bulunduğu şehrin coğrafî durumu ve tarihi hakkında bilgi vermiştir.

Tezkirenin yazımı sırasında başta Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin Âs̱ârü'l-bilâd'ı olmak üzere Bâbürnâme, Mirza Haydar'ın Târîḫ-i Reşîdî'si, Ziyâeddin Bârânî'nin Târîḫ-i Fîrûzşâhî'si, Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾı, Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâʾis'i ve Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde'si gibi eserlerden faydalanılmıştır. Nefâʾisü'l-meʾâs̱ir'de yer alan sadece Ekber Şah dönemine ait 166 şairin hal tercümesini Abdülkādir el-

Bedâûnî Münteḫabü't-tevârîḫ adlı eserinde iktibas etmiştir (Leknev 1863; Kalküta 1864-1869). Nefâʾisü'l-meʾâs̱ir, Bedâûnî'nin eserinin İngilizce çevirisinin III. cildini oluşturmaktadır (Kalküta 1925; Delhi 1986). Ayrıca Âyîn-i Ekberî, Meʾâs̱irü'l-ümerâʾ ve Mirʾât-ı Cihânnümâ adlı eserlerde de tezkireden nakiller yapılmıştır. Eserin bir nüshası Aligarh Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 625). Kaynaklarda Kâmî mahlasını kullandığı belirtilen Kazvînî, tezkiresinde hattatlığa dair Ṣaḥîfetü'l-erḥâm adlı bir eseriyle şiir sanatlarına dair bir risâlesi olduğunu kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tavārīkh (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 437; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, III, 1022; Îżâḥu'l-meknûn, II, 663; Storey, Persian Literature, I/2, s. 801-802; A. A. Rizvi - M. Ahmad, Catalogue of the Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library, Aligarh Muslim University, Aligarh 1969, s. 167-168; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Tez̠kirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 364-391; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 383, 433; H. M. Elliot - J. Davson, The History of India, Lahor 1976, IV, 294-295; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1637.

Rıza Kurtuluş

KAZVÎNÎ, Ali b. Ömer

(bk. KÂTİBÎ, Ali b. Ömer).

KAZVÎNÎ, Hamdullah

(bk. HAMDULLAH el-MÜSTEVFÎ).

KAZVÎNÎ, Hatîb

(الخطيب القزويني)

Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî (ö. 739/1338)

Arap belâgatı teorisyeni.

22 Şâban 666'da (7 Mayıs 1268) Musul'da doğdu. Uzun yıllar Şam Emeviyye Camii'nde hatiplik yaptığı için "Hatîb" ve "Hatîbü Dımaşk" unvanıyla tanınır; soyu Abbâsî vali ve kumandanlarından, şair ve edip Ebû Dülef el-İclî'ye dayanır. Güney Irak'ta Hîre civarında yerleşmiş Benî İcl kabilesine mensuptur. Ailesi muhtemelen, Moğollar'ın 656 (1258) yılında Bağdat'ı işgal edip Abbâsî hilâfetine son vermelerinden sonra Musul'a göç etti. Kazvînî burada kültürlü bir ortamda yetişti. Başkadı olan babasından temel dinî bilgileri öğrendi, fıkıh ve özellikle Şâfiî fıkhı okudu. Moğollar'ın Suriye ve Musul'u da işgal etmesi üzerine babası Anadolu'ya göç ederek Tokat yöresine yerleşince öğrenimine burada devam etti. Henüz yirmi yaşında iken Tokat'ın Niksar kazasına kadı olarak tayin edildi.

Babasının vefatı üzerine ağabeyi İmâdüddin ile birlikte 689'da (1290) Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref'in hâkimiyeti altında bulunan Şam'a göç etti. İmâdüddin, aynı yıl Şam'daki Ümmü's-Sâlih Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Kazvînî burada İzzeddin el-Fârûsî'den hadis, Başkadı Şehâbeddin el-Erbîlî'den fıkıh, hadis, Arap dili ve belâgatı, Başkadı Süleyman b. Hamza el-Makdisî'den fıkıh ve hadis, Alemüddin el-Birzâlî'den hadis, Şemseddin el-Eykî'den aklî ilimleri tahsil etti.

690'dan (1291) 706 (1307) yılına kadar çeşitli medreselerde müderrisliğin yanında kadı nâibliği de yapan Kazvînî 706'da Şam Emeviyye Camii hatipliğine tayin edildi. 724 (1324) yılında Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, onu Mısır'a davet ederek Şam başkadılığı görevine dair tayin yazısını bizzat kendisine teslim etti. Daha sonraki yıllarda Sultan Muhammed b. Kalavun'un yakın dostları arasına girdi.

Sultanın, Kazvînî'nin oğlu Cemâleddin Abdullah'ın yolsuzluk ve suçlarını babasının hatırı için bağışladığı kaydedilmektedir. Başkadılığın yanında hatiplik, kazaskerlik, Âdiliyye ve Gazzâliyye medreselerinde müderrislik görevlerini de sürdüren Kazvînî'ye 727'de (1327) Mısır başkadılığı verildi. Mısır'da Nâsıriyye, Sâlihiyye ve Kâmiliyye medreselerinde müderris olarak görev yaptı. Çocuklarının davranışları yüzünden Muhammed b. Kalavun'a defalarca şikâyet edilen Kazvînî, 738 (1337-38) yılında Mısır başkadılığından alınıp Şam'a kadı olarak gönderildi. 230.000 dirhem tutarındaki borcunu ödemek için bütün mal varlığını satarak Şam'a döndü. Kısa bir süre sonra da felç oldu. 15 Cemâziyelevvel 739'da (29 Kasım 1338) vefat etti ve Emeviyye Camii'nin önündeki Mekābirü's-sûfiyye'ye defnedildi.

Kazvînî, Şam'da geçirdiği uzun yıllar ve Mısır'da kaldığı on bir yıl süresince fıkıh, usûl-i fıkıh, usûlü'd-dîn, hadis, tefsir, Arap dili ve belâgatı gibi alanlarda çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Selâhaddin es-Safedî, Bahâeddin İbn Akīl, İbn Râfi', Bahâeddin es-Sübkî, Nâzırülceyş Muhibbüddin el-Halebî ile Sirâcüddin (Ömer b. Raslân) el-Bulkīnî bunlar arasında zikredilebilir. Cemâleddin Abdullah, Tâceddin Abdürrahim, Bedreddin ve Sadreddin adındaki oğulları da müderris, kadı, kadı nâibliği, kazaskerlik gibi görevlerde bulunmuşlardır.

Arapça'nın yanında Türkçe ve Farsça da bilen Kazvînî başta Arap belâgatı olmak üzere Arap dili, fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm sahalarında zamanında otorite kabul edilmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz ve Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'u ile Arap belâgatında zevkiselimi esas alan gelenekçi edebî mektebe karşı kuralı esas alan kelâm ve felsefe mektebi ortaya çıkmış, bu iki ekolün yarışı dengeli bir biçimde sürerken Kazvînî ile birlikte durum kelâm mektebi lehine dönmüştür. Kazvînî kelâm ekolüne son şeklini vermiş, neticede belâgat edebî zevk ve ruhtan uzak, kuru, donuk felsefî ve mantıkî terim ve kurallar manzumesine dönüşmüştür. Bu şekilde belâgat, bir taraftan akıl ve mantığa dayalı tanım ve kurallarla ilmî bir formasyon kazanırken diğer taraftan duyguya ve duyarlığa dayalı edebî ruhtan uzaklaşmıştır. Belâgatı sadece yaşanan, tadılan, fakat anlatılamaz bir duyuş olmaktan çıkarıp belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle ana dili Arapça

olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmî bir disipline dönüştüren Kazvînî, Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına ilk şerhi el-Îżâḥ adıyla bizzat kendisi

yazarak şârihlere öncülük etmiştir. Belâgat çalışmaları şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar ve nazma çekme şeklinde yedi asırdır onun bu iki eseri üzerinde odaklanmıştır. Kazvînî'nin bu eserleri, özellikle Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi günümüzde de akademik düzeyde okutulmakta ve üzerlerinde şerh, ta'lik, inceleme türü çalışmalar yapılmaktadır.

Kazvînî belâgata dair çalışmalarını, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün ihtisarı olan Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ında toplamıştır. Ancak müellif, bir başkasının eserini özetleyen veya açıklayan bir âlim olmakla kalmayıp kendine has belâgat anlayışı geliştirmiştir. Belâgatın birçok konusunda Sekkâkî'nin görüşlerini reddedip orijinal görüşler ortaya koyan Kazvînî, Sekkâkî'nin beyan ilminin sonunda yer verdiği fesahat ve belâgat konularını Bedreddin İbn Mâlik'e uyarak girişte ele almış, belâgat ve fesahati kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Onun bu konuda İbn Sinân el-Hafâcî'nin Sırrü'l-feṣâḥa'sından etkilendiği söylenir. Kazvînî, meânî ilmini mantıkî bir yaklaşımla sekiz temel konuya ayırmış, bu tasnif daha sonraki belâgatçılar tarafından aynen benimsenmiştir. Sekkâkî'nin beyan ilmi tanımını yetersiz görüp onun andığı unsurları kullanarak bu ilmi yeniden tarif etmiştir.

Bedî' ilminin belâgattan bağımsız bir ilim olarak ele alınışı Kazvînî ile başlamış, bu ilmin daha sonra da kabul edilen tanımı onun tarafından yapılmıştır. Sekkâkî'nin bedî' ilminde yer verdiği îcâz, ıtnâb, i'tirâz ve iltifâtı Kazvînî, meânî ilmi konularına dahil etmiş, Sekkâkî'nin yer verdiği on altı mâna ve dört lafız sanatına on beş mâna ve üç lafız sanatı daha ekleyerek bedî' nevilerini otuz sekize çıkarmıştır. Çok sayıda bedîî türe yer vermekle tanınan bedîiyyât sahiplerinden bazıları, onun belirlediği bu otuz sekiz nevi ile yetinmiştir. Bazı çağdaş yazarlarca belâgatı edebî zevkten uzak, ruhsuz kurallar yığını haline getirmiş olmakla eleştirilmesine rağmen Kazvînî bedîî sanatlarda lafızanlam bütünlüğünü ve lafzın anlama tâbi olmasını savunmuş, sanatı lafzî söz oyunu sanan, mânayı gölgeleyecek derecede lafzî sanatlarda aşırı giden şairleri tenkit etmiştir (el-Îżâḥ, s. 554-555).

Eserleri. 1. Telḫîṣü'l-Miftâḥ. Sadece et-Telḫîṣ adıyla da tanınan eser, Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgata dair üçüncü bölümünün ihtisarıdır. Şerhi mahiyetindeki el-Îżâḥ'ın 724 (1324) tarihli bir nüshası bilindiğine göre eser en az bu tarihten birkaç yıl önce kaleme alınmış olmalıdır. Telḫîṣ bir mukaddime ile üç bölüm ve bir hâtimeden meydana gelir. Kazvînî eserin mukaddimesinde fesahat ve belâgat kavramlarının tanımını, kısım ve şartlarını incelemiş, birinci bölümde meânî, ikinci bölümde beyan ve üçüncü bölümde bedî' ilmini ele almış, hâtime kısmında ise şiir çalıntıları (serikāt) meselesiyle edebî bir parçanın giriş-gelişme-sonuç bölümlerini kapsayan kompozisyon tekniğine dair bazı temel bilgilere yer vermiştir. İlk defa Kalküta'da 1813'te basılan Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ın daha sonra da çeşitli neşirleri yapılmış (İstanbul 1260, 1275, 1280; Kahire 1297, 1303, 1304, 1306, 1310, 1323, 1324; nşr. Abdurrahman el-Berkūkî, Kahire 1322, 1332; Beyrut 1302; Delhi 1305/1885; Kum 1363); üzerinde şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, nazma çekme, tercüme şeklinde çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiştir (bk. MİFTÂHU'l-ULÛM). 2. el-Îżâḥ (li-muḫtaṣari Telḫîṣi'l-Miftâḥ). Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ın şerhi mahiyetinde olmakla birlikte klasik şerh anlayışından farklı bir yöntemle kaleme alınmıştır. Eserde Telḫîṣ'teki kapalı kısımlar örneklerle açıklanmış, eksik görülen yerler bazı eserlerden nakiller ve yazarın görüşleriyle tamamlanmıştır. Şevkī Dayf, Kazvînî'nin, Abdülkāhir el-Cürcânî ve Zemahşerî'nin görüşlerine itiraz etmekle birlikte, onların eriştiği inceliği ve estetiği yakalayamadığını belirtmektedir (el-Belâġa, s. 351). el-Îżâḥ üzerine yazılan başlıca şerhler şunlardır: Cemâleddin Aksarâyî, Îżâḥu'l-Îżâḥ; Alâeddin Ali Esved, Şerḥu'l-Îżâḥ; Haydar (b. Muhammed) el-Herevî, Şerḥu'l-Îżâḥ; İbnü'l-Cezerî, Şerḥu'l-Îżâh; Haydar (b. Ahmed) eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Îżâḥ; Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî, el-İfṣâḥ ʿale'l-Îżâḥ; Abdülmüteâl es-Saîdî, Buġyetü'l-Îżâḥ; İzzeddin et-Tenûhî, Tehẕîbü'l-Îżâḥ; Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (I-VI, Kahire 1367/1948; kısa şerh I-II, Kahire 1368/1949, 1372/1953, 1391/1971, 1395/1975, 1400/1980; eserlerin yazma nüshaları için bk. Ahlwardt, VI, 368).

Kazvînî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eş-Şeẕrü'l-mercânî min şiʿri'l-Errecânî (çok beğendiği kadı ve şair Nâsıhuddin Ebû Bekir Ahmed el-Errecânî'nin şiirlerinden seçmeler), Şerḥu Lâmiyyeti's-

Sâvî fi’l-ʿarûż, Şerḥu’t-Tâʾiyye li’bni’l-Fâriż, Kitâb fi’l-uṣûl.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 70 vd.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-69; Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, IV, 492-499; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XI, 258-259; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1385/1966, IV, 3-6, 121-123; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 115; Ahlwardt, Verzeichnis, VI, 368; Brockelmann, GAL, I, 354-356; II, 26-27; Suppl., I, 517-519; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Târîḫu ʿulûmi’l-belâġa, Kahire 1369/1950, s. 135; Emîn el-Havlî, Menâhic tecdîd, Kahire 1961, s. 241; Ahmed Matlûb, el-Ḳazvînî ve Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Bağdad 1967, tür.yer.; Bedevî Tabâne, el-Beyânü’l-ʿArabî, Kahire 1396/1976, s. 364-367; Abdülfettâh Lâşîn, el-Behâ es-Sübkî ve ârâʾühü’l-belâġıyye ve’n-naḳdiyye, Kahire 1389/1978, s. 15-19; ayrıca bk. tür.yer.; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 751; Abdülazîz Atîk, ʿİlmü’l-beyân, Beyrut 1405/1985, s. 48-59; a.mlf., Fî Târîḫi’l-belaġati’l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 302-316; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1987, s. 335, 351; Mehmet Yalar, el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri, Bursa 1998, tür.yer.; S. A. Bonebakker, “al-Ḳazwīnī”, EI² (İng.), IV, 863-864.

İsmail Durmuş

KAZVÎNÎ, Hüseyin b. İbrâhim

(حسين بن إبراهيم القزويني)

Hüseyn b. Emîr İbrâhîm b. Muhammed Ma‘sûm et-Tebrîzî el-Kazvînî (ö. 1208/1793)

Şiî fakihi.

1126 (1714) yılı civarında Kazvin'de doğdu ve daha sonra Kerbelâ'ya yerleşti. Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Tebriz asıllı bir ulemâ ailesine mensuptur. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, usul, aklî ilimler, hadis ve ricâl konularında ilk tahsilini babasından ve ağabeyi Muhammed Mehdî'den yaptı. İmâmiyye'nin meşhur muhaddisi Muhammed Bâkır el-Meclisî'den hadis okuyan babasından bu ilmin icâzetini almak suretiyle Şîa ilim geleneğinin önemli bir kolunu tevarüs etti. Ayrıca Seyyid Nasrullah el-Hâirî, Şeyh Hüseyin b. Muhammed el-Mâhûzî ve Molla Muhammed Ali el-Cizzînî gibi âlimlerden ders aldı. Aklî ve naklî ilimleri şahsında toplamayı başaran Kazvînî, Ca‘ferî fıkhında Usûlî mektebin Ahbârî rakipleri karşısında üstünlük kurmaya başladığı bir dönemde yaşadı; hem yetiştirdiği talebeler hem yazdığı kitaplarla devrinin muteber müctehid âlimleri arasına girdi. Ondan faydalanan önemli şahsiyetlerin başında hadis rivayeti için icâzet verdiği Bahrülulûm-i Tabâtabâî

gelmektedir. İran'a giden bir İngiliz heyetinin başkanı Sir John Malcolm, Kazvînî'yi ülkenin yaşayan dört gözde âliminden biri olarak saymaktadır (Ali Devvânî, s. 300). Eserlerinden esas ilgi alanının fıkıh olduğu anlaşılmakla birlikte Kazvînî'nin şiirleri, fetvaları, vaazları ve kerametleri çok yönlü kişiliğini yansıtmaktadır. Kazvin'deki kabri ziyaretgâhtır.

Eserleri. 1. ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn fi'r-resâʾili'l-erbaʿîn. Altın eşya kullanmanın, ipek veya tavşan kürkünden mâmul başlık takmanın, gayri müslim kadınlarla evlenmenin, vakıf mülklerin satımının, torunların mirasının hükmü gibi konuları kapsayan kırk risâleden ibaret bir mecmuadır. Bunlar arasında özellikle, Şiî ulemâsınca XII. (XVIII.) yüzyılın müceddidi kabul

edilen ve Ca‘ferî fıkhında Usûlî mektebini hâkim kılan müctehid Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'nin nikâh konusundaki bir görüşüne reddiye olarak kaleme aldığı Risâle fî ḥükmi nikâḥi'ṣ-ṣaġīre li-ġarażi maḥremiyyeti ümmihâ adlı risâle de yer almaktadır. Ayrıca zamanın tartışmalı konularından biri olan cuma namazı yerine vakit namazı kılınmasının cevazına dair Îżâḥu'l-meḥacce fî ḥilli'ẓ-ẓuhr yevme'l-cumʿa bi'l-ḥücce isimli risâle de zikre değer olanlardandır. Bu risâlelerden bazılarının müstakil nüshaları da mevcuttur. 2. Müstaḳṣa'l-ictihâd fî şerḥi Ẕaḫîreti'l-meʿâd ve'l-İrşâd. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İrşâdü'l-eẕhân'ına Muhammed Bâkır es-Sebzevârî'nin yaptığı Ẕaḫîretü'l-meʿâd adlı şerhin şerhidir. 3. Meʿâricü'l-aḥkâm fî şerḥi Mesâliki'l-efhâm ve Şerâʾiʿi'l-İslâm. Muhakkık el-Hillî'nin Şerâʾiʿu'l-İslâm'ı ile Şehîd-i Sânî'nin buna yaptığı Mesâlikü'l-efhâm adlı şerhin on iki büyük ciltlik bir şerhi olup 1193 (1779) yılında tamamlanmıştır. Aralarında Muhammed b. Ali el-Erdebîlî'nin Câmiʿu'r-ruvât'ının muhtasarının da bulunduğu çeşitli konuları kapsayan "Mukaddimât"ı bulunmaktadır. 4. Berâhînü's-sedâd fî şerḥi'l-İrşâd. Fıkha dairdir. 5. el-Mecmûʿu'r-râʾiḳ fi'l-ʿavâʾidi'ş-şevârıḳ. Fıkha ilişkin bir eser olup 1176'da (1762) kaleme alınmıştır. 6. el-Muʿâmelât. Damân, havale vb. konuları kapsar. 7. Menâsikü'l-ḥac. 8. Suʾâl ve cevâb. 9. Kitâbü'l-Aḫlâḳ. İlki 1973 yılında olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır (bu eserlerinin son dördü Farsça'dır). 10. Naẓmü'l-burhân fî simṭi'l-îmân. İmâmiyye kelâmı ve akaidine dair en güzel eserlerden olup yine Kazvînî tarafından büyük oranda Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-kelâm'ından istifadeyle yapılmış Taḥṣîlü'l-îḳān fî şerḥi Naẓmi'l-burhân adlı iki ciltlik bir şerhi vardır. 11. Teẕkiretü'l-ʿuḳūl. Usûlü'd-dînle ilgili olup 1142 (1729) yılında tamamlanmıştır. 12. el-Leʾâli'ṡ-ṡemîne ve'd-derâri'r-rezîne. Biyografi kitabıdır. Kazvînî'nin bunlardan başka Arapça ve Farsça divanları da vardır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 581; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, I, 373; III, 81; IV, 40; VIII, 52; XII, 244-245; XVIII, 258-259; XX, 55; XXI, 178-180, 203; XXII, 260-261; XXIV, 200-201; Hossein Modarressi Tabātabā'i, s. 67, 71; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, I, 458; V, 134-135; DMT, VI, 353).

BİBLİYOGRAFYA

Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 365-367; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 449-450; Brockelmann, GAL Suppl., II, 581; Muhammed Ali Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1377, II, 339-341; Abbas el-Kummî, Fevâʾidü'r-Rażaviyye, Tahran 1327 hş./1948, I, 128; Ali Devvânî, Vaḥîd-i Bihbehânî, Tahran 1362 hş./1983, s. 161-162, 300; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 414-415; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 180, 373; II, 498; III, 81; IV, 40; VIII, 52, 64; XI, 139, 170; XII, 244-245; XIV, 108; XVIII, 258-259; XX, 55, 192; XXI, 13, 178-180, 203; XXII, 260-261; XXIII, 244; XXIV, 39, 200-201, 301; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, II/1, s. 373-375; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 571-579; Hossein Modarressi Tabātabā'i, An Introduction to Shīʿī Law, London 1984, s. 67, 71, 82, 128, 130, 141, 142, 175, 189, 194; Abdünnebî el-Kazvînî, Tetmîmü Emeli'l-âmil (nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kum 1407, s. 130-132; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, et-Türâs̱ü'l-ʿArabî fî ḫizâneti maḫṭûṭâti Mektebeti Âyetillâhi'l-ʿuẓmâ el-Marʿaşî en-Necefî, Kum 1414, I, 458; V, 134-135; Muhammed Hüseyin Rûhânî, "Taḥṣîlü'l-îḳān fî şerḥi Naẓmi'l-burhân", DMT, IV, 161; Şehîdî Sâlihî, "Ḥüseynî Ḳazvînî", a.e., VI, 352-353.

Hamid Algar

KAZVÎNÎ, Mîr Yahyâ

(مير يحيى القزويني)

Mîr Yahyâ b. Abdillatîf Hüseynî el-Kazvînî (ö. 962/1555)

İranlı tarihçi.

885 (1481) yılında Kazvin’de doğdu. Kazvinli bir seyyid ailesine mensuptur. Eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Kazvînî daha çok tarihçi olarak şöhret kazandı. Himayesine girdiği Safevî Hükümdarı Şah I. Tahmasb kendisine Yahyâ-yı Ma‘sûm unvanını verdi. Fakat onu çekemeyenler Sünnî olduğunu söyleyerek şaha şikâyet ettiler. O sırada Azerbaycan sınırında bulunan Tahmasb, Kazvînî ve ailesinin yakalanıp İsfahan’da hapsedilmesini emretti (960/1553). Azerbaycan’da bunu duyan oğlu Alâüddevle babasına kaçması için haber gönderdi; ancak kaçamayacak kadar yaşlı olan Kazvînî İsfahan’a götürüldü ve orada vefat etti.

Kazvînî’nin Lübbü’t-tevârîḫ adlı eseri dört bölümden meydana gelir. Birinci bölüm Hz. Peygamber ve on iki imama, ikinci bölüm İslâm öncesi İran şahlarına, üçüncü bölüm İslâm dönemi hükümdarlarına, dördüncü bölüm de Safevîler devrine ayrılmıştır. İkinci bölüm Pîşdâdîler, Keyânîler, beylikler (mülûkü’t-tavâif) ve Sasânîler; üçüncü bölüm Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gūrîler, Büveyhîler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Atabegler, Batı ve İran İsmâilîleri, Karahıtaylar, Cengiz’den Ebû Said Mirza Bahadır Han’a kadar Moğollar, Moğollar ve Timurlular dönemi arasındaki beylikler, Timurlular, Akkoyunlular ve Karakoyunlular, Mâverâünnehir ve Horasan Özbekleri; dördüncü bölüm müellifin dönemine kadarki Safevî tarihini içerir. Müellif kitabının sonunda, Safevî dönemini anlatan daha ayrıntılı bir eser yazmayı düşündüğünü kaydetmekteyse de bunun yazılıp yazılmadığı belli değildir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan Lübbü’t-tevârîḫ’in önce bazı parçaları yayımlanmış (Storey, I/1, s. 111-113), (Asiatische Museum, Petersburg 1846, s. 670-676; Mélanges asiatique, Petersburg 1852, I, 3-4), tamamı Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî tarafından neşredildikten sonra (Tahran 1314 hş./1935) yeni bir

basımı da yapılmıştır (Tahran 1363 hş./1984). Eseri 1621 yılında Pietro Della Valle İtalyanca'ya, 1690'da Gilberto Gaulanino ve Antonio Gollando Latince'ye çevirmiş, ikinci çeviri iki defa basılmıştır (Paris 1690; Halle 1783).

BİBLİYOGRAFYA

Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran, ts., III, 176-177; Abūl-Fazl Allāmī, The Āīn-i Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 496; Al-Badāoni, Muntakhabu-t-tawārīkh (trc. ve nşr. S. W. Haig), Delhi 1986, III, 148-150; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1547; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 104-105; Storey, Persian Literature, I/1, s. 111-113; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 354; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4364; H. M. Elliot, History of India (ed. J. Dowson), Lahore 1976, IV, 293-297; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Tez̠kirehâ-yi Fârsî, Tahran 1350, II, 388-389; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1634-1639.

Rıza Kurtuluş

KAZVÎNÎ, Mirza Muhammed Han

(ميرزا محمد خان قزويني)

Mîrzâ Muhammed Hân b. Abdilvehhâb Kazvînî (1877-1949)

İranlı edebiyatçı ve araştırmacı.

31 Mart 1877 tarihinde Tahran'da doğdu. Babası, Tahran'daki Dost Ali Han Medresesi müderrislerinden ve Nâme-i Dânişverân adlı ansiklopedinin yazı heyetinden Molla Ağa lakabıyla tanınan Abdülvehhâb Kazvînî'dir. Mirza Muhammed ilk eğitimini babasından aldı. Onun ölümünden sonra Muhammed Abdürrabbâbâdî el-Kazvînî'den ve diğer müderrislerden ders alarak sarf, nahiv, edebiyat ve Arap şiirinde yetkili bir âlim oldu. Bu arada Terbiyet gazetesine Arapça'dan makaleler tercüme ederek yayın hayatına girdi.

Muhammed Kazvînî 1904'te küçük kardeşi Ahmed'in daveti üzerine İngiltere'ye gitti. Edward Granville Browne'ın "Gibb memorial series" adıyla çıkarılan İslâm eserleri dizisinin neşrinde çalışma teklifini kabul ederek iki yıl Londra'da kaldıktan sonra Gibb vakfiyeleri hesabına yayımlanan bazı eserleri basıma hazırlamak için gittiği Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan nâdir yazmalarla meşgul oldu. Londra ve Paris'teki çalışmaları neticesinde önemli bazı kitapların tenkitli neşrini hazırladı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasından bir yıl sonra, İran-Alman Cemiyeti başkanı ve Kâve dergisi nâşiri Seyyid Hasan Takīzâde'nin davetiyle gittiği Berlin'de altı yıl kaldı. Burada Kraliyet Kütüphanesi'nde (Die Königlichen Bibliothek) Arapça ve Farsça yazmaları inceleme fırsatı buldu, çeşitli ilim adamları ile tanıştı ve adı geçen dergide yazılar yazdı. Fakat onun zihnini en çok meşgul eden şey, 1912'de ilk cildini önemli dipnotlar eklemek suretiyle yayımladığı Atâ Melik el-Cüveynî'nin Cihângüşâ adlı kitabının neşrini tamamlamaktı. 1920'de Paris büyükelçisi olan Muhammed Ali Han Fürûgī'nin sağladığı imkânlarla Paris'e dönerek çalışmalarını sürdürdü. Bu sırada oraya gelen İran Saray Nâzırı Temürtaş Han da Kazvînî'nin çalışmalarının hükümet tarafından desteklenmesini

sağladı. Berlin'den Paris'e dönüşünde bir İtalyan hanımla evlendi ve ondan bir kızı oldu. Paris'teki ikameti esnasında Cihângüşâ'nın II ve III. ciltlerini neşretme imkânı buldu. II. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine Paris'ten ayrılarak eşi ve kızı ile birlikte Ekim 1939'da Tahran'a döndü. Beraberinde getiremediği şahsî kütüphanesini savaştan sonra Tahran'a getirtmeye muvaffak oldu. Kazvînî 27 Mayıs 1949'da Tahran'da vefat etti ve şehrin güneyinde Abdülazîm Zâviyesi yakınındaki müfessir Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin mezarının yanına gömüldü.

Avrupa'da kaldığı uzun süre içinde İngilizce, Fransızca ve Almanca'yı öğrenen, İslâm ilimleriyle meşgul olan, şarkiyatçılarla yakın dostluklar kuran, Arapça ve Farsça bazı metinler hususunda onlara yardımcı olan Muhammed Kazvînî ilim âleminde itibar kazanmıştı. Vladimir Minorski, Ḥudûdü'l-ʿâlem adlı coğrafya kitabının neşrinde büyük yardımlarını gördüğü için eseri ona ithaf etmiştir. Kazvînî'nin özellikle Paris'teki ikametgâhı, İslâmî ilimlerle uğraşan çeşitli milletlere mensup âlimlerin görüşme mahalli olmuştu. Kendisine mektupla sorulan ilmî soruları mutlaka cevaplandıran Kazvînî'nin mektuplarından bir kısmının risâle hacmine ulaştığı bilinmektedir (Togan, I/1-4 [1954], s. 171).

Eserleri. 1. Şerḥ-i Ḥâl-i Ebû Süleymân Manṭıḳī Sicistânî. Ebû Süleyman'ın biyografisiyle birlikte başta Ṣıvânü'l-ḥikme olmak üzere bazı eserleri hakkında bilgiler içerir (Paris 1933). 2. Maḳāle-i Târîḫî ve İntiḳādî Râciʿ be Kitâb-ı Nefsetü'l-Maṣdûr. Nûreddin Muhammed Münşî'nin eseri hakkında bir incelemedir (Tahran 1308 hş.). 3. Bist Maḳāle-i Ḳazvînî. Kazvînî'nin çeşitli dergilerde çıkan yirmi makalesinden ibarettir (Tahran 1313 hş.). 4. Şerḥ-i Ḥâl-i Memdûḥîn-i Şeyḫ Saʿdî. Diğer müelliflerin yazıları ile birlikte Saʿdînâme adlı eserin içinde yayımlanmıştır (Tahran 1316 hş./1937). 5. Terceme-i Aḥvâl-i Mesʿûd-i Saʿd-i Selmân. Mes'ûd'un hayatını ve çalışmalarını ele alan eser E. Granville Browne tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (JRAS [1905], s. 693-740; a.e. [1906], s. 11-51). 6. Şerḥ-i Aḥvâl-i Şeyḫ Ebü'l-Fütûḥ er-Râzî. Müfessir Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin hayatını, eserlerini, şiirlerini ve tefsirinde geçen nâdir kelimeleri konu edinen çalışma müfessirin Rûḥu'l-cinân adlı tefsirinin sonunda yayımlanmıştır (Kum 1404, s. 615-656). 7. Vefeyât-ı Muʿâṣırîn. Kazvînî'nin, çağdaşlarından vefat edenlerin biyografilerini ve kendileriyle ilgili hâtıralarını içeren eser Yâdigâr mecmuasında tefrika edilmiştir

(Tahran 1326-1327). 8. Yâddâşthây-i Ḳazvînî. Müellifin çeşitli konulara dair notlarının ölümünden sonra derlenmesiyle meydana gelen eser altı cilt halinde Tahran Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır (Tahran 1332-1341 hş.).

Kazvînî'nin mukaddime ve dipnotlar ilâvesiyle tenkitli neşirlerini gerçekleştirdiği çalışmalar da şunlardır: 1. Muhammed Avfî, Lübâbü'l-elbâb. İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan eserin ikinci cildini E. Granville Browne daha önce yayımlamıştı (Leiden 1906). 2. Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (Leiden 1909). 3. Merzübân b. Rüstem, Merzübânnâme. Eserin Sa'deddin Verâvînî tarafından bazı ilâvelerle birlikte o günkü Farsça'ya aktarılmasından ibarettir (Leiden 1917). 4. Şemseddin Muhammed b. Kays er-Râzî, el-Muʿcem fî meʿâyîr-i eşʿâri'l-ʿAcem (Leiden 1909; Tahran 1338). 5. Dîvân-ı Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî. Kāsım Ganî ile birlikte gerçekleştirilen en güvenilir baskıdır (Tahran 1320 hş./1941). 6. Atâ Melik Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ (Leiden 1912-1927; diğer çalışma ve neşirleri için bk. Abbas İkbâl-i Âştiyânî, ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VI/1-2 [1964], s. 126-129).

BİBLİYOGRAFYA

Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Mecmûʿa-i Maḳālât (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1350 hş., s. 664-678; a.mlf., "Muḥammed Ḳazvînî", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VI/1-2, Beyrut 1964, s. 118-129; Müctebâ Mînovî, Naḳd-i Ḥâl, Tahran 1351 hş., s. 450-456; a.mlf., "Mirzā Muḥammad Khān Qazvīnī", BSOAS, XIII (1949-51), s. 547-550; a.mlf., "ʿAllâme Muḥammed Ḳazvînî", Rehnümâ-yi Kitâb, XV/3-4, Tahran 1972, s. 337-341; Muhammed İsti'lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 166-167; Aʿyânü'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX, 393-394; Muhammed Muîn, "Ḳazvînî", Dâniş, sy. 3, Tahran 1328 hş., s. 126-128; Zeki Velidi Togan, "Mirza Muhammed Han Kazvini", İTED, I/1-4 (1954), s. 170-172; Îrec Efşâr, "Muḥammed Ḳazvînî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VI/2, Tahran 1337 hş., s. 49-59; DMF, II, 2049.

Mustafa Öz

KAZVÎNÎ, Zekeriyyâ b. Muhammed

(زكريّا بن محمد القزويني)

Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî (ö. 682/1283)

Ünlü coğrafyacı.

Rebîülâhir 598'de (Ocak 1202) Kazvin'de doğdu. Ensârî ve Enesî nisbeleriyle de anılmasından soyunun ensardan Enes b. Mâlik'e dayandığı anlaşılmaktadır. Gençlik yıllarında tahsil için Dımaşk'a gitti ve orada Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile tanıştı (630/1233). Öğrenim hayatıyla ilgili pek az bilgi bulunmakla birlikte Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd adlı eserinin çeşitli yerlerinden ve ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ın müellif nüshasının kenarındaki bir kayıttan Musul'da Esîrüddin el-Ebherî'nin öğrencisi olduğu ve onu hendese ilminde en büyük üstat olarak tanıdığı öğrenilmektedir. Halife Müstansır-Billâh döneminin (1226-1242) sonlarına doğru Bağdat'a gitti ve Hille kadılığına tayin edildi. 652 (1254) yılında da kendisi istemediği halde Vâsıt kadılığına getirildi. Bu görevde iken Bağdat Hülâgû tarafından ele geçirildi (656/1258). Kazvînî Vâsıt'ta vefat etmiş (7 Muharrem 682/7 Nisan 1283) ve cenazesi Bağdat'a götürülerek orada toprağa verilmiştir. Batılılar'ın "Araplar'ın Plinius'u" dedikleri Kazvînî'nin eserlerini kaleme alırken kullandığı malzeme kendi gözlemlerinden çok o dönemde yaygın olan ve Helenistik çağdan intikal eden bilgilere, ayrıca gezgin ve tâcirlerden işittiklerine dayanır.

Eserleri. 1. ʿAcâʾibü'l-maÅlûḳāt* ve ġarâʾibü'l-mevcûdât. Günümüze ulaşan iki eserinden biri ve daha meşhuru olup İlhanlı veziri, münşî ve tarihçi Atâ Melik Cüveynî'ye sunulmuştur. Kahire'de tarihsiz bir baskısı yapılan eser Wüstenfeld tarafından neşredilmiş (Göttingen 1848), ayrıca Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ının kenarında (Kahire 1305) ve sonunda (Kahire 1398/1978) basılmıştır. Hermann Ethé eseri Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1868). Eserin Farsça ve Türkçe'ye de çeşitli tercümeleri yapılmıştır. 2. Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd. Bir önsöz ve üç

mukaddimeden sonra yedi iklimin ele alındığı bir coğrafya kitabıdır. Aralarında Ebû Hâmid el-Gırnâtî, İbnü'l-Fakīh, Yâkūt el-Hamevî, İbnü'd-Delâî, Ebû Dülef el-Hazrecî, Bîrûnî ve Mes'ûdî'nin eserlerinin de bulunduğu kırk dolayında kaynaktan istifade edilerek yazıldığı anlaşılan eserin önsözünde yeryüzü şekilleri, iklim çeşitleri, milletler ve ülkeler hakkında çeşitli bilgiler verilmekte, ayrıca her bölgedeki canlı ve cansız varlıkların sahip oldukları özelliklere, ilginç olaylara ve tarihî şahsiyetlere dikkat çekilerek yer yer bu şahsiyetlere ait menkıbeler anlatılmaktadır. Coğrafya kadar kültür tarihi açısından da önem taşıyan eserin birinci mukaddimesinde insanın sosyal bir varlık olduğu ve sosyalitesini ancak bir topluluk içinde gerçekleştirebileceği, bunun için de mesleklerin ve iş bölümünün gerekliliği üzerinde durulur. İkinci mukaddimede yeryüzünün çeşitli coğrafî bölgelere ve farklı iklimlere ayrılmasının varlık türleri üzerindeki etkileri, üçüncü mukaddimede Bîrûnî kaynak gösterilerek yerkürenin ekvatorla nasıl iki yarım küreye ayrıldığı, kuzey ve güney yarım kürelerin iklim açısından arzettikleri özellikler ve meskûn bölgeler hakkında bilgi verilir. Müellif yedi iklimin coğrafî dağılımını, her birinin saat farklarını, enlem ve boylam açısından konumlarını izah ettikten sonra bu bölgelerde yer alan başlıca şehirleri alfabetik düzen içinde tanıtır ve bu arada tarihleri, ilmî ve kültürel hayatlarıyla ilgili ilginç tesbitlerde bulunur. Eser, Anadolu'nun birçok şehir ve kasabası ile Orta Asya Türk boyları hakkında geniş bilgi vermesi açısından da önemlidir. Âs̱ârü'l-bilâd'ın ayrı ayrı kaleme alınmış iki şekli bulunmaktadır. Bunlardan ilki 661'de (1263) telif edilen ʿAcâʾibü'l-büldân (Berlin, Staatsbibliothek, nr. 6043), ikincisi 674 (1275) tarihli Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd'dır. İlim âleminden asıl itibar gören ve Wüstenfeld tarafından neşredilen edisyon (Geography / Cosmography, II: Āthār al-bilād, Göttingen 1848) ikincisidir. Dâru Sâdır'ın baskısı (Beyrut 1380/1960) Wüstenfeld neşrinin tıpkıbasımı mahiyetindedir. Âs̱ârü'l-bilâd, 806 (1403) yılında Abdürreşîd b. Sâlih b. Nûrî et-Tabîb el-Bakūvî tarafından Telḫîṣü'l-Âs̱âr ve ʿacâʾibü'l-meliki'l-ḳahhâr adıyla özetlenmiş, Joseph de Guignes, Farsça'ya da çevrilmiş olan bu telhisin Fransızca bir tercümesini neşretmiştir (Notices et extrais des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, Paris 1788, II, 386-545). Telḫîṣü'l-Âs̱âr'ı ayrıca Ziyâeddin Bünyatof tahkikli metin halinde yayımlamıştır (Moskova 1971). Âs̱ârü'l-bilâd'ın XVII. yüzyılda Muhammed Murad b. Abdurrahman tarafından yapılan Farsça tercümesi neşredilmiş (Tahran 1371 hş.), eserdeki Türkler'le ilgili bazı kısımlarda Ramazan Şeşen tarafından Beyrut 1960

baskısına dayanılarak Türkçe’ye çevrilmiştir (bk. bibl.).

Ziriklî, Kazvînî’ye Ḫıṭaṭu Mıṣr adında bir eser daha nisbet etmekteyse de (el-Aʿlâm, III, 46) diğer kaynaklarda buna rastlanmamaktadır. Müfîdü’l-ʿulûm ve mübîdü’l-hümûm adlı eserle (Kahire 1310, 1323, 1331, 1353; Dımaşk 1323) onun bir bölümü olan el-Mekârim ve’l-mefâḫir (Kahire 1354) adındaki risâle Ebû Bekir el-Hârizmî’ye nisbet edilerek birçok defa yayımlanmışsa da M. Abdülkādir Atâ eserin Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî’ye ait olduğunu ispat etmiş ve dört yazma nüshasına dayanarak ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (nşr. Dâru Sâdır); İbnü’l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi’l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1963, IV/2, s. 725; Safedî, el-Vâfî, XIV, 206; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, V, 365; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1306, X, 83; Serkîs, Muʿcem, II, 1507-1508; Brockelmann, GAL, I, 481; Suppl., I, 882-883; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 46; Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 114-116; Sarton, Introduction, II/2, s. 868-870; S. Maqbul Ahmad, “al-Qazwīnī”, DSB, XI, 230-233; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 144-152; M. Kowalska, “The Sources of al-Qazwīnī’s Āthār al-Bilād”, FO, VIII (1967), s. 41-48; Streck, “Kazvînî”, İA, VI, 528-532; T. Lewicki, “al-Ḳazwīnī”, EI² (İng.), IV, 865-867.

Cevat İzgi

KAZZÂZ

(القزّاز)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca‘fer b. Ahmed el-Kazzâz el-Kayrevânî et-Temîmî en-Nahvî (ö. 412/1021)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

321 (933) veya 322 yılında Kayrevan’da doğdu. Kazzâz el-Kayrevânî ve Kazzâz en-Nahvî diye tanınır. Öğrencisi İbn Reşîḳ’in onu hiçbir eserinde “Kazzâz” (ipekçi) lakabıyla anmaması, ayrıca diğer kaynaklarda ipekçilikle meşgul olduğunun kaydedilmemesi bu kelimenin “Kuzzâz” (kusursuz, nazik, kibar) olabileceğini düşündürmektedir.

Kazzâz, Kayrevan’da Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed ed-Derâvînî, Ebü’l-Kāsım İbnü’l-Vezzân İbrâhim b. Osman el-Kayrevânî ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebû Sehl el-Huşenî gibi âlimlerden

lugat, nahiv ve aruz dersleri aldı. Genç yaşta gittiği Mısır’da Fâtımî halifelerinden Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh’ın hizmetinde bulundu. Lugata ve nahve dair bazı kitaplarını bu sırada kaleme alan Kazzâz halifelerin takdirini kazandı. Bir rivayete göre Halife Azîz-Billâh’ın ölümünden (386/996) sonra Kayrevan’a gitmiş (Abduh Abdülazîz Kalkīle, s. 66); diğer bir rivayete göre ise halifenin vefatından önce hacca gitmek üzere Mısır’dan ayrılmış, hac dönüşü Irak’ta Hasan b. Bişr el-Âmidî başta olmak üzere dil ve edebiyat âlimleriyle görüştükten sonra Kayrevan’a dönmüştür (Müncî el-Kâ‘bî, s. 33). Kazzâz, hayatının son yıllarında Zîrî hânedanından Muiz b. Bâdîs’in ihsanlarına nâil oldu ve Kayrevan’da vefat etti. Nahiv, lugat ve edebiyatta “Kayrevan’ın şeyhi” olarak anılan Kazzâz’ın çeşitli kitapları ile biyografisine yer verilen kaynaklar vasıtasıyla günümüze ulaşan şiirlerinden, bu alanda üstün bir yeteneğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle Kazzâz, Zîrîler dönemindeki

Kayrevan edebî ekolünde yönlendirici bir rol oynamıştır. Çoğu Arap edebiyatında tanınmış olan İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbnü'r-Rebîb diye bilinen Hasan b. Muhammed et-Temîmî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Abdurrahman b. Abdullah el-Mutarriz, İbnü'l-Ber, İbrâhim b. Sadaka el-Gırnâtî ve Ebû Amr et-Teyyârî onun öğrencileri arasında yer alır.

Eserleri. 1. Ḍarâʾirü'ş-şiʿr (Mâ yecûzü li'ş-şâʿir fi'ż-żarûre). Vezin, kafiye ve diğer bazı zaruretler sebebiyle şairlerin kural dışı kullanım ve tasarruflarına dair olan eseri, Müncî el-Kâ'bî (Tunus 1971), Muhammed Zağlûl Sellâm ve Muhammed Mustafa Heddâre ile (İskenderiye 1973) Ramazan Abdüttevvâb ve Selâhaddin el-Hâdî (Kahire 1412/1992) neşretmiştir. 2. el-ʿAşerât fi'l-luġa. Yaklaşık on veya daha fazla anlamı olan kelimelerin derlendiği bir sözlüktür. Müellif bu kitabında Gulâmu Sa'leb'in aynı konudaki eserini örnek almıştır. İlk defa Sayda'da (Lübnan) basılan eseri (1344) Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Mâ lemyünşer min Kitâbi'l-ʿAşerât li'l-Ḳazzâz el-Ḳayrevânî adlı çalışmasıyla tamamlamıştır (Bağdad 1988). Kitabı ayrıca Yahyâ Abdürraûf Cebr de neşretmiştir (Amman 1404/1984). 3. el-Ḥulâ ve'ş-şiyât (Kitâb fîhi ẕikru şeyʾin mine'l-ḥulâ). İnsan vücudunun ve organlarının renk, boy, şekil, güzellik, çirkinlik ve kusur gibi özelliklerine dair olan eserin başındaki ifadelerden köle tâcirlerinin işini kolaylaştırmak için kaleme alındığı anlaşılmaktadır (nşr. Tâhir en-Na'sân ve Ahmed Kadrî Kîlânî, Sayda 1341/1922). 4. el-Müs̱elles̱. Arapça'da bir hareke farkıyla üç değişik kelime oluşturan kalıplarla ilgili bir sözlüktür. Kutrub'un Müs̱elles̱ât'ından sonra bu alanda zamanımıza ulaşan ikinci eser olup önemli bir tarihî belge niteliğindedir. Baştan üçte bir kadarı eksik doksan altı varaklık bir nüshası Meşhed Âsitân-ı Kuds Kütüphanesi'ndedir (nr. 2754). Salâh el-Fertûsî eserin müselles fiillerle ilgili son bölümünü yayımlamıştır (bk. bibl.). 5. el-Câmiʿ (fi'l-luġa). Kazzâz'ın en tanınmış eseri olup Halife Azîz-Billâh'ın emriyle yazılmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sına benzediği kaydedilen kitap İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî, Zebîdî başta olmak üzere birçok lugat ve nahiv âliminin eserlerine kaynak olmuştur (Sezgin, VIII, 250). 6. el-Ḥurûf. Kazzâz, 1000 varak hacminde olduğu rivayet edilen Arapça edatlara dair bu eserini de 361 (972) yılında Azîz-Billâh'ın isteğiyle kaleme almıştır (İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 86).

Kazzâz'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İʿrâbü'd-

Düreydiyye ve şerḥuhâ (İbn Düreyd'in memdûd ve maksûr isimlere dair el-Maḳṣûre adlı kasidesinin şerh ve tahlilidir), el-Miʾât (el-ʿAşerât'ın benzeri bir çalışmadır), el-Muʿteriż, el-Müfteriḳ, et-Taʿrîż ve't-taṣrîḥ, Şerḥu Risâleti'l-belâġa, Mâ uḫiẕe ʿale'l-Mütenebbî (mine'l-laḥni ve'l-ġalaṭ), Ebyât(ü'l-)meʿânî fî şiʿri'l-Mütenebbî, Meʿâni'ş-şiʿr, Şerḥu Risâleti'ş-Şeyḫ Ebî Caʿfer el-ʿAdevî, Edebü's-sulṭân ve't-teʾeddüb lehû, Ġarîbü'l-Buḫârî, el-Meʿâlim, eḍ-Ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ, el-Kelimâtü'l-müşâkiletü'ṣ-ṣuver. Müncî el-Kâ'bî hakkında el-Ḳazzâz el-Ḳayrevânî: Ḥayatühû ve âs̱âruh adıyla bir kitap yayımlamıştır (Tunus 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Kazzâz, Mâ yecûzü li'ş-şâʿir fi'ż-żarûre (nşr. Ramazan Abdüttevvâb - Selâhaddin el-Hâdî), Kahire 1412/1992, neşredenlerin girişi, s. 15-28; a.mlf., el-ʿAşerât fi'l-luġa (nşr. Yahyâ Abdurraûf Cebr), Amman 1404/1984, neşredenin girişi, s. 6-13; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 72, 107, 131, 155, 174, 183; II, 78, 85, 186-188, 245; a.mlf., Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 365-369; İbn Hayr, Fehrese, Bağdad, ts. (Mektebetü'l-müsennâ), s. 362-363; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 105-109; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 84-87; a.mlf., el-Muḥammedûn mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1408/1988, s. 261-262; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. A. Bel - M. Ben Cheneb), Cezayir 1920, s. 163; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 374-376; Brockelmann, GAL Suppl., I, 539; Sezgin, GAS, VIII, 62, 250; Müncî el-Kâ'bî, el-Ḳazzâz el-Ḳayrevânî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Tunus 1968; C. Zeydân, Âdâb, II, 312; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 351-354, 374; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1403/1983, s. 65-75; Ahmed Hasan Ferhât, Mekkî b. Ebî Ṭâlib ve Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Amman 1404/1984, s. 56-57; Salâh el-Fertûsî, "Evrâḳ min Kitâbi'l-Müşelleş", el-Mevrid, XII/3, Bağdad 1983, s. 301-316; Ch. Bouyahia, "al-Ḳazzāz", EI² (İng.), IV, 867.

Mustafa Kılıçlı

KAZZÂZ HASAN ÇELEBİ

(bk. HASAN ÇELEBİ, Kazzâz).

KEBÂİR

(bk. KEBÎRE).

KEBÎKEC

El yazması kitapları güvelerden korumak için üzerlerine yazılan ve tılsımlı olduğuna inanılan kelime.

Kitapların genellikle ilk sayfasına “kebîkec”, “yâ kebîkec”, “yâ hafîz yâ kebîkec” gibi ibarelerle yazılan kelimenin, Süryânîce’de haşeratı yok etmekle görevli bir meleğin veya kitap kurtları şeyhinin adı

olduğu ve üzerine yazıldığı kitaba haşeratın, o melekten korktuğu yahut şeyhlerinin adına saygı duyduğu için zarar vermediği rivayet edilir. Başka bir rivayete göre ise yine kitap kurtlarını etkileyen tılsımlı bir söz veya duadır. Değişik kaynaklarda kebîkecin bir bitki olarak düğün çiçeği, sarı çiçekli düğün otu, keffü’s-sebu‘, kırlangıç otu, kes-i vîran, şecerü’d-defâdı‘, kibrit çiçeği, kurbağa otu, kurbağa ayası, kâğıthâne çiçeği, mastava çiçeği, ranunculus asiaticus, sarı çiçek, sırtlan ayası, sütleğen, şakîk, verdü’l-hub, yırtıcılar ayası gibi karşılıkları da bulunmaktadır.

Kitapları haşeratın tahribinden korumak amacıyla Eskiçağ’lardan beri çeşitli tedbirler alındığı bilinmektedir. Bunun için bazı bitkilerin suyu veya yağı kullanılmıştır. Tıp yazmalarından elde edilen bilgilere göre kebîkecin zehirli bir bitki olması ve o bitkiden üretilen bir maddenin mürekkebe karıştırılıp yazı veya sadece kebîkec kelimesinin yazılmış bulunması ihtimali büyüktür. Bu var sayıma göre kebîkec önceleri ilmî temellere dayanan bir uygulamayken zamanla folklorik bir unsur, bir inanç şeklini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lugat-ı Niʿmetullāh, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1139, vr. 198a; Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi, II, 335; Steingass, Dictionary, s. 1013; Hadiye Tuncer, Yabanî Bitkiler Sözlüğü, Ankara 1974, s. 295; Turhan

Baytop, Türkiye’de Bitkilerle Tedavi, İstanbul 1984, s. 155; Orhan Ş. Gökyay, “Kebîkeç Duası”, TDl., XXXI/280 (1975), s. 16; A. Gacek, “The Use of Kabikaj in Arabic Manuscripts”, Manuscripts of the Middle East, I, Leiden 1986, s. 49-53 (aynı makalenin Türkçe’si için bk. “Arapça Elyazmalarında Kebikeç” [trc. Ali Yaycıoğlu], Kebikeç, II/5, Ankara 1997, s. 5-8); a.mlf., “Arabic Calligraphy and the ‘Herbal of Al-Ghafiqi’; A Survey of Arabic Manuscripts at McGill Üniversity”, Fontanus, II, Montréal 1989, s. 47-50; J. W. Pollock, “Kabi:kaj to Book Pouches: Library Preservation Magic and Technique in Syria of the 1880’s and in the 1980’s West”, MELA Notes, XLIV, Cambridge 1988, s. 8-10; Aziz Gökçe, “Kebîkeç’in Aslı-Faslı: Kebîkeç Adı Üzerine Bir Araştırma”, Kebikeç, II/3 (1996), s. 5-7; Pakalın, II, 236.

Tuba Çavdar

KEBÎR

(الكبير)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “büyük ve cüsseli, ulu ve yüce olmak” mânasındaki kiber masdarından türemiş bir sıfat olup “büyük ve gövdeli, ulu ve yüce” demektir. Kebîr, esmâ-i hüsnâdan biri olarak “zâtının ve sıfatlarının mahiyeti bilinemeyecek kadar ulu” şeklinde tanımlanır. Kur’ân-ı Kerîm’de kiber kavramı on dokuz âyette Allah’ın zâtına veya sıfatlarına nisbet edilmektedir. Zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilenlerden altısı kebîr, biri doksan dokuz isim içinde yer alan mütekebbir, biri “azamet, yücelik ve hükümranlık” anlamındaki kibriyâ kelimesidir. “Büyük, daha büyük, yegâne büyük” mânasına gelen ve muhtelif hadis rivayetlerinde Allah’a nisbet edilen ekber Kur’an’da Cenâb-ı Hakk’ın halk, rızâ, makt (gazab) gibi sıfatlarıyla bağlantılı olarak beş âyette yer alır. Bunlardan başka, fiil kalıbında olmak üzere zât-ı ilâhiyyeyi yüceltmeyi (tekbîr) konu edinen dört ve Allah’ın âyetleri hakkında bilgisizce tartışanlarla yapmayacakları şeyleri söyleyenler için ilâhî gazabın büyük olduğunu ifade eden iki âyette kiber kavramı geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr” md.). Kebîr, doksan dokuz ismi içeren Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinden sadece birincinin listesinde yer almıştır (Tirmizî, “Daʿavât”, 82). Ayrıca kibriyâ kelimesi çeşitli hadislerde Allah’a nisbet edilmiştir (Müsned, II, 248, 376; Müslim, “Birr”, 136; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 16). Tekbir alma çerçevesinde Hz. Peygamber’e izâfe edilen sözlü ve fiilî sünnet rivayetlerinin sayısı ise pek çoktur (Wensinck, el-Muʿcem, “kbr” md.).

Âlimler, kebîrin ifade ettiği “cüsseli ve gövdeli olan” şeklindeki hacim büyüklüğü mânasının Allah’a nisbet edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Esasen bu isim Kur’an’da yer aldığı âyetlerin beşinde “yüce, aşkın” anlamındaki “alî”, birinde de yine aynı mânaya gelen “müteâlî” ismiyle birlikte zikredilerek maddî büyüklüğün söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Allah’ın gerçek mâbud, putların ise bâtıl şeyler olduğunu ifade eden âyetteki (el-Hac 22/62) alîkebîr isimlerini, insanların

gerek maddî ihtiyaçları olan geçim vasıtaları vb. hususların gerekse ebedî kurtuluşu sağlayan şefaat, dua ve ibadetlerin kabulü gibi mânevî ihtiyaçlarının putlardan değil Allah'tan isteneceği şeklinde mânalandırmıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 484b).

Hemen bütün İslâm âlimleri, kebîr isminin muhtevasına tenzihî açıdan yaklaşarak "şanı yüce ve azameti büyük olan, kudret ve hükümranlığına sınır bulunmayan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, yaratılmışlara benzemeyen" şeklinde anlam vermişlerdir. Gazzâlî, "azamet sahibi" diye mânalandırdığı kebîr isminin temel anlamının zât-ı ilâhiyyenin kemalinden ibaret olduğunu kaydeder. Gazzâlî zâtî kemali de varlığın kemaline irca eder ve bunu Allah'ın ezelî-ebedî olması ve her mevcudun varlığının O'ndan kaynaklanması şeklinde yorumlar (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 118-119).

Kiber kavramının ism-i tafdîl sîgasıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiği "Allahüekber" ifadesi, gerek dilciler gerek esmâ-i hüsnâ müelliflerince iki şekilde yorumlanmıştır. İsm-i tafdîlin mukayeseli üstünlük ifade ettiğini göz önünde bulunduran âlimler ekbere "kebîr" anlamı vermişlerdir. Bazıları da Allah'a nisbet edilen kavramlarda mukayese ve iştirakin söz konusu olmayacağını söyleyerek ekbere ism-i tafdîl mânası vermekte sakınca görmemiş ve bunun "her şeyden yüce, her şeye hâkim, hiçbir şeye benzemeyen" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Allah'ın zâtî-tenzihî isimleri grubu içinde mütalaa edilen kebîr alî, azîm, celîl ve müteâlî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kbr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "kbr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "kbr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kbr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "kbr" md.; Müsned, II, 248, 376; Müslim, "Birr", 136; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; İbn Mâce, "Zühd", 16; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 48; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 156; Mâtürîdî,

Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 484b; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 66-67; Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 196; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 47, 52; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 58; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 13, 118-119, 126; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 37b-38b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 267-268.

Bekir Topaloğlu

KEBÎR

(كبير)

(ö. 924/1518 [?])

Kebîrpanthîler tarikatının kurucusu kabul edilen Hindistanlı sûfî.

828'de (1425) Benâres yakınlarındaki Sambat'ta doğdu. Müslüman bir babanın oğlu veya evlâtlığı olduğu rivayet edilmektedir. İslâmî eğitim alarak büyüyen Kebîr

bir yandan da baba mesleği olan dokumacılığı sürdürdü. Daha sonra yerleştiği Benâres'te Hindular'la müslümanlar arasındaki tartışmalara katıldığı sırada tasavvufa ilgi duymaya başladı. Bu dönemde birçok müslüman mutasavvıf ve Hindu mistiğiyle tanıştı; en sonunda Hindu Vişnu mezhebinin ıslahatçısı Ramananda'nın (ö. 1410) düşüncelerinin etkisinde kalarak onun fikirlerini benimsedi. Kendisi gibi dokumacı olan Şeyh Takī'nin (ö. 984/1576) müridleri arasında yer aldığı söylenirse de ölüm tarihleri itibariyle bu mümkün değildir. Öte yandan Kebîr'in bir şeyhi bulunmayıp Üveysî bir sûfî olduğu da ileri sürülmektedir.

Düşüncelerinden dolayı Sultan İskenderi Lûdî'nin tepkisini çeken Kebîr sultanın kendisini öldürme teşebbüslerinden tesadüfen kurtuldu. Müslüman ve Hindular'ı rencide eden görüşleri sebebiyle bir ara hapse atıldı. Hapisten çıktıktan sonra iç karışıklık ve politik çekişmeler yüzünden Benâres'ten ayrılarak Maghar'a gidip yerleşti. Muhtemelen 924'te (1518) burada öldü. Kebîr'e bağlı müslüman ve Hindular, ona kendi dinlerine uygun ayrı ayrı cenaze törenleri yapmak isteyince iki taraf arasında ihtilâf çıktı; Hindular onu yakmak, müslümanlar da defnetmek istiyordu.

Kebîr'in her iki dinin mensuplarınca sevilmesi, onun düşünce dünyasının temelini oluşturan bütün insanların kardeş olduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Hinduizm'in ilkelerine bağlı olmadığı gibi İslâm'ın temel ibadetlerine de pek ilgi göstermeyen Kebîr'in bu düşünceleri

şiirlerinde de görülmektedir. Hint kast sistemine karşı çıkıp insanların sınıflara ayrılmasını şiddetle eleştirmesi, insanların eşitliğini kabul etmeyen her türlü fırka ve mezhebe karşı çıkması, onu özellikle Hint toplumunun alt tabakalarının sözcüsü durumuna getirmiştir. Müslümanlarla Hindular'ın kardeş olduğu görüşünden hareketle birlik ve barış içinde yaşamaları gereğini savunan Kebîr'e göre Allah ne camide ne Hindu tapınağındadır, ne riyâzette ne de kutsal yıkanma yerlerindedir. O kalptedir, kalplerin kalbindedir. Kebîr'in müslümanların bazı davranışlarını eleştirdiği ve bir kısım İslâmî uygulamaları reddettiği ileri sürülmüşse de çağdaşı bazı mutasavvıflar onun tevhid inancına sahip olduğunu söyleyerek görüşlerini vahdeti vücûd anlayışına uygun şekilde te'vil etmişlerdir. Muhtemelen hicivci bir karaktere sahip olan Kebîr'in çağındaki bazı uygulama ve kurumları hicvetmesi ona bu suçlamanın yapılmasına sebep olmuştur.

Ölümünden sonra müridleri oğlu Kemal'e gelerek babasının yolunun devam ettirilmesi için tarikatın kurumlaşmasını istedilerse de oğlu babasının hayatı boyunca fırka ve hizipçiliğe karşı çıktığını, bu sebeple onun düşüncelerine aykırı davranış içinde bulunamayacağını söyleyerek bu teklifi reddetti. Ancak müridleri isteklerinden vazgeçmediler; müslüman müridleri Kebîr'in adına Maghar'da bir dergâh kurarken Hindu müridleri de bir tarikat oluşturdular. Her iki grup Kebîrpanthîler diye tanınmış ve bunlar, sonraki yüzyıllarda daha ziyade Hindular arasında yaygınlık kazanarak bir tarikat haline gelmişlerdir.

Kebîr'in şiirleri Kebîrpanthîler tarafından kutsal sayılan Bijaka adlı bir kitapta toplanmıştır. O dönemde Benâres'te konuşulan Hindî diliyle yazılan bu şiirlerde 235'ten fazla Arapça, Farsça ve Türkçe kelime kullanıldığı tesbit edilmiştir. Bijaka'yı Kebîr'in Bhegavan Das adlı bir müridine yazdırdığı söylenirse de bazı araştırmacılar, eserin Kebîr'in ölümünden sonra 1570'te adı bilinmeyen bir müridi tarafından toplanarak kitap haline getirildiğini ileri sürmüşlerdir. Kebîr'e nisbet edilen şiirlerin büyük bir kısmını, Hindistan'ın ünlü şairlerinden Rabindranath Tagore Songs of Kabīr adıyla İngilizce'ye (London 1915), Sofi Huri de Türkçe'ye (İstanbul 1970) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 353-355; K. M. Munshi, The Delhi Sultanate, Bombay 1967, s. 561-565; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 126-132; M. P. Srivastava, Society and Culture in Medieval India (1206-1707), Allahabad 1975, s. 45-49; M. T. Titus, Indian Islam, New Delhi 1979, s. 173; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 38-39; A. C. Banerjee, The State and Society in Northern India, New Delhi 1982, s. 260-265; Mûbed Keyhüsrev İsfendiyâr, Debistân-ı Mezâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 178-179; CHIn., II, 89-90; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 373-384, 393-394; II, 411-414, 438-441; a.mlf., The Wonder that was India, London 1987, I, 360-361; Sehdev Kumar, The Vision of Kabir, London 1996; T. W. Arnold, "Kebîr", İA, VI, 533; R. Burn, "Kabīr, Kabīrpanthis", ERE, VII, 632-634; "Kabir", EIn., I, 193.

Rıza Kurtuluş

KEBÎRE

(الكبيرة)

Büyük günah.

Sözlükte “maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak” anlamına gelen kebr (kiber) kökünden türemiş bir isimdir. “Büyük günah” mânasında kullanılan kebîre (çoğulu kebâir), farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alınıp “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış” şeklinde tanımlanabilir. Bunun dışında kalan kötü davranışlara da sagīre (küçük günah) denir. Israrla işlenen küçük günahın büyük günaha dönüşeceği telakkisi genellikle kabul görmüştür.

Kur’an’da daha çok “zenb, is̱m, fısk, isyan” kelimeleriyle ifade edilen günahın büyük ve küçük olabileceği belirtilir. İlgili âyetlerde açıklandığına göre büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahlar affedilir (en-Nisâ 4/31). Allah’a iman edip tevekkülde bulunanlar büyük günah ve hayâsızlıktan kaçınırlar (eş-Şûrâ 42/36-37). Ayrıca âyetlerde, âhirette insanlara verilecek olan amel defterinin küçük büyük bütün günahları kapsayıp ortaya koyacağı anlatılır (el-Kehf 18/49).

Hadislerde büyük günahlardan “mûbikāt (helâk edici davranışlar), kebâir, a‘zamü’z-zünûb” gibi tabirlerle bahsedilir. Çeşitli hadis rivayetlerinde Allah’a ortak koşmak, adam öldürmek, ana babaya karşı gelmek, yetim malı yemek, faiz yemek, dürüst kadınları iffetsizlikle suçlamak, büyü yapmak, savaştan kaçmak, yalancı şahitlikte bulunmak ve ödenemeyecek miktarda borçlu olarak ölmek büyük günahların başında zikredilmiştir (Müsned, II, 201, 214; IV, 392; V, 413; Müslim, “Îmân”, 143-146). Hadislerde ayrıca Hz. Peygamber’in büyük günah işlemiş müslümanlara da âhirette şefaat edeceği belirtilmiştir (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 11).

Müslümanlar arasında vuku bulan ilk ihtilâfların en önemlisi büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) durumudur. Erken devirlerde tartışılmaya

başlanan bu problemle ilgili olarak literatürde iki mesele öne çıkmıştır. Bunlardan biri hangi fiillerin büyük günah olduğu, diğeri de bu günahı işleyen kişinin dinî statüsüdür. Büyük günahların belirlenmesi konusunda ortaya çıkan görüşlerden birine göre ilâhî emirlere aykırı olan bütün fiiller

büyük günah kapsamına girer. Bunların sayısını 700'e çıkaranlar bulunduğu gibi yetmişle sınırlandıranlar da vardır. İbn Hacer el-Heytemî 467 büyük günahtan bahseder (ez-Zevâcir, I, 270-275; II, 265-271). Bütün günahları büyük günah sayanların başında Hâricîler gelir. Fakat İbn Hacer'de olduğu gibi bu görüşe katılan Sünnî âlimlerin de bulunduğu söylenebilir (Seffârînî, I, 366). Bir başka anlayışa göre ilâhî emirlerle bağdaşmayan her davranış büyük günah kapsamına girmekle birlikte bunların bir kısmı diğerlerine oranla küçük kabul edilebilir. Ancak hiçbir günah küçük sayılamayacağından büyük günahların sayısını ve niteliklerini belirlemek mümkün değildir. Eş'arî, Bâkıllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcıları bu görüştedir (İbn Hacer el-Heytemî, I, 5). Üçüncü bir görüşe göre ise dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiiller büyük günahtır. Dolayısıyla bütün günahların kebîre statüsünde kabul edilmesi naslara aykırıdır. Buna göre büyük günahlar yukarıda sayılanların yanında sıla-i rahimi terketmek, kovculukta bulunmak, zina fiilini işlemek veya ona aracılık yapmak, domuz eti yemek, ibadet için gereken temizliğe uymamak, hırsızlık yapmak, içki içmek, yalan yere yemin etmek, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek veya azabından emin olmak, yapılan anlaşmayı bozmak gibi Kur'an'da yasaklanan fiillerden oluşur. Mu'tezile ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ile müteahhir dönem Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir (a.g.e., I, 6-10).

Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1. Hâricîler'in anlayışına göre mürtekib-i kebîre tövbe etmediği takdirde dünyada ve âhirette kâfir olarak muamele görür. Çünkü Kur'an'da böylelerinin kâfirlere verilen azaba mâruz kalacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/14, 123; el-Ahzâb 33/57; Mâtürîdî, s. 323-330). 2. Mürtekib-i kebîre Mürcie'ye göre günahlaından dolayı zarar görmez ve âhirette cehenneme girmez. Yaptıkları iyilikler kâfirlere fayda vermediğine göre işledikleri günahların da müminlere zarar vermemesi gerekir. Bu hüküm sadece aklen değil naklen de doğrudur. Zira Kur'an'da cehenneme dinî

gerçekleri yalanlayanların gireceği ve Allah'ın şirk dışındaki günahları bağışlayacağı haber verilmiştir (en-Nisâ 4/48; el-Leyl 92/15-16; Mâtürîdî, s. 342-346; Şehristânî, I, 140). 3. Büyük günah işleyen kişi imandan çıkar, fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunur. Tövbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. Çünkü Kur'an'da mümini kasten öldüren kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağı bildirilmiş (en-Nisâ 4/93), ayrıca miras hükümlerinin açıklandığı âyetlerin sonunda mirasla ilgili olarak belirlenen ilâhî sınırları aşan kimselerin de ebediyen cehennemde kalacağı belirtilmiştir (en-Nisâ 4/14). Mu'tezile kelâmcıları bu görüşü benimsemiştir (Mâtürîdî, s. 348; Kādî Abdülcebbâr, s. 657-660). 4. Büyük günah kişiyi isyan ve fıska sevkederse de bu durumdaki bir mümini mutlak mânada fâsık ve fâcir olarak nitelemek mümkün değildir. Zira imanın mahiyeti Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği vahiyleri kalben tasdik etmekten ibaret olup amel imanın bir parçası değildir. Kişi ilâhî emre aykırı bir davranışta bulunurken de imanını devam ettirmektedir. Nitekim imanla ameli bir arada zikreden âyetlerde bu iki kavramı gramer açısından birbirine bağlayan atıf ve şart edatları imanla amelin ayrı şeyler olduğuna işaret etmektedir (el-Bakara 2/25; en-Nisâ 4/124). Ayrıca adam öldürmek gibi bir büyük günahı işleyenlerin kısas cezasına çarptırıldığı bildirilirken bunu yapanlardan "müminler" diye bahsedilmiş ve onlardan iman vasfı kaldırılmamıştır (el-Bakara 2/178; el-Hucurât 49/9). Aklî açıdan da mürtekib-i kebîre mümin kabul edilmelidir. Böyle bir insan ilâhî emre karşı çıkmayı helâl telakki etmez aksine gaflet, kötü alışkanlık, nefsânî arzular, aşırı öfke vb. sebeplerle bu fiili işler, fakat her zaman affedileceği ümidini taşır. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları bu görüştedir (Mâtürîdî, s. 329-334; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 409). Selefiyye âlimleri, mürtekib-i kebîreyi fâsık diye nitelendirmekle birlikte onun dünyevî ve uhrevî konumunu Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi değerlendirir (Ebû Bekir el-Hallâl, s. 583-608; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 295-334).

Günahların bir kısmının büyük, bir kısmının küçük olduğuna ve büyük günahların naslarda dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiillerden ibaret bulunduğuna ilişkin görüş isabetli görünmektedir. Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda Hâricîler'le Mürcie ve Mu'tezile'nin görüşlerinin naslarla uzlaştırılması mümkün değildir. Hem Sünnî

kelâmcıları hem de Selefiyye âlimleri büyük günah sahibinin dinden çıkmadığı kanaatini taşımakta, dünyevî cezanın yanı sıra tövbe yoluyla da günahtan kurtulma imkânı bulunduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım naslara ve akla daha uygundur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kbr” md.; et-Taʿrîfât, “Kebîre” md.; Müsned, II, 164, 201, 214; IV, 392; V, 413; Buhârî, “Îmân”, 16, “Edeb”, 4, 6, 49; Müslim, “Îmân”, 143-146; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 63, “Cihâd”, 33; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 11; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VIII, 233-255, 450, 451; Ebû Bekir el-Hallâl, es-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 583-608; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), I, 150-151, 270-273, 474-477; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 323-385; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 400-409; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 157-158; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 632-637, 657-660; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 326-329; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 131-137, 142-145; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 140; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 295-334; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, I, 5-12, 270-275; II, 265-271; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 364-370; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 432-433; V, 46-55; Abdurrahman el-Cezîrî, Kitâbü’l-Ḥudûd, Kahire, ts. (Dârü’l-fikr), V, 441-458.

Adil Bebek

KEBÎRPANTHÎLER

Hindistanlı sûfî Kebîr'in (ö. 924/1518 [?]) mensuplarına verilen ad

(bk. KEBÎR).

KECCÎ

(الكجّي)

Ebû Müslim İbrâhîm b. Abdillâh b. Müslim el-Keccî el-Basrî (ö. 292/904)

Hadis hâfızı.

192 (808) veya 200 (816) yılında doğdu. Babası, bilinmeyen bir yerden göç ederek Basra'ya yerleşti (İbnü'n-Nedîm, s. 338). Keccî (Keşşî) nisbesiyle anılması konusunda farklı açıklamalar vardır. Kelimenin bir yere nisbetle kullanıldığını düşünenlere göre Kec, İran'ın Hûzistan bölgesinde bulunan Zeyr Kec (Yâkūt, IV, 438) veya Cürcân'a 3 fersah uzaklıktaki Keş köyüdür (Kettânî, s. 34). Basra'da ev inşaatında kireç kullanımı sırasında çabuk donan bir malzemenin adını (kecc: Farsça kireç) sıkça söylediği için kendisine Keccî denildiği kaydedilmiş (Hatîb, VI, 121), üçüncü

ceddinin adının Kec olduğu ve ona nisbetle böyle anıldığı da ileri sürülmüştür.

Keccî Ebû Âsım en-Nebîl, Ali b. Medînî, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, Haccâc b. Minhâl el-Enmâtî ve Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Selmân el-Bağdâdî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer aldı. Bir müddet Dımaşk'ta idarî görev yaptığı anlaşılan (a.g.e., VI, 122), Bağdat'ta kalabalık grupların hazır bulunduğu büyük imlâ meclislerinden söz edilen ve cömert kişiliğiyle tanınan Keccî 7 Muharrem 292 (19 Kasım 904) tarihinde Bağdat'ta vefat etti; cenazesi Basra'ya götürülerek orada defnedildi. Dârekutnî, Mûsâ b. Hârûn, Abdülganî b. Saîd gibi münekkitler Keccî'yi sadûk ve sika olarak değerlendirmiş, Zehebî kendisinden asrın şeyhi diye söz etmiş ve senedinde üç râvi bulunan (sülâsiyyetü's-sened) hadisleri olduğunu belirtmiştir.

Eserleri. 1. Kitâbü's-Sünen. Mübârekfûrî eserin yazma bir nüshasının

mevcudiyetinden söz etmektedir (Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî, I, 335). 2. Cüzʾ fîhi ḥadîs̱ü Ebî Müslim İbrâhîm b. ʿAbdillâh el-Baṣrî. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 4566, 16 varak) ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde (İsmail Saib Sencer, nr. 2716/2, 17 varak) birer nüshası bulunan eser, çeşitli konularla ilgili 135 (İsmail Saib Sencer nüshasında 111) hadis ihtiva etmekte olup bu nüshalar esas alınarak Abdullah Kılıç tarafından Ebû Müslim el-Keccî ve Hadis Cüz'ü adıyla tahkik edilmiştir (bk. bibl.). Keccî'nin ayrıca Kitâbü'l-Müsned ve Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikāme), s. 338; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 120-124; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIII, 34-36; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 36; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 438; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 423-425; İbn Hacer, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. Muhammed Şekkûr), Beyrut 1418/1998, s. 48, 342; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 585; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. M. Abdülmuhsin el-Kütübî), Kahire, ts., I, 335; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 4; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 34-35; Sezgin, GAS, I, 162; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 15; Abdullah Kılıç, Ebû Müslim el-Keccî ve Hadis Cüz'ü (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-49.

Salahattin Polat

KEÇECİZÂDE İZZET MOLLA

(bk. İZZET MOLLA, Keçecizâde).

KEDÎD SEFERİ

(سريّة الكديد)

Hz. Peygamber'in Mülevvihoğulları'na karşı gönderdiği seriyye (8/629).

Hendek Gazvesi'ne Kureyş'in müttefiki olarak katılan Kinâneoğulları'ndan Bekr kabilesinin Leys koluna mensup Mülevvihoğulları daha sonra da bir grup sahâbîyi pusuya düşürüp şehid etmişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber 8 yılı Safer ayında (Haziran 629), aynı kabileye mensup sahâbîlerden Gālib b. Abdullah el-Leysî kumandasında on küsur veya altmış kişiden oluştuğu kaydedilen bir seriyye hazırladı. Seriyyeye katılanların 130 kişi olduğu şeklindeki rivayet (İbn Kesîr, IV, 223), Gālib b. Abdullah'ın kumandan olarak tayin edildiği diğer bir seriyye ile alâkalıdır (Nûreddin el-Halebî, III, 188). Hadisenin gece baskını şeklinde cereyan etmesi ve ardından gelişen olaylar seriyyede az sayıda kişi bulunduğunu göstermektedir.

Mülevvihoğulları, Mekke-Medine güzergâhında Mekke'ye daha yakın olan Kedîd (Küdeyd) vadisinde yaşıyordu. Bir akşam vakti bölgeye ulaşan seriyye vadide gizlendi. Gālib b. Abdullah, Cündeb b. Mekîs el-Cühenî'yi bir tepe üzerinden Mülevvihoğulları'nı gözetlemekle görevlendirdi. Yakınında bulunduğu bir evin sahibi farkettiği karaltının üzerine ok attı. Yaralandığı halde yerinden ayrılmayan Cündeb daha sonra arkadaşlarının yanına gelerek durumun saldırıya elverişli olduğunu bildirdi. Harekete geçen müslümanlar karşı koymaya çalışanlardan bazılarını öldürdüler, birkaç kişiyi esir aldılar, çok sayıda koyun ve keçiyi ganimet olarak ele geçirdikten sonra geri döndüler. Kabilenin diğer fertleri baskını öğrenince kalabalık bir kuvvetle peşlerine düştü. Seriyyenin ise bunlara karşı koyacak gücü yoktu. Ancak Kedîd vadisinde âniden başlayan yağmur sonucunda oluşan sel iki tarafın arasını ayırdı. Mülevvihoğulları seli aşamayınca Gālib b. Abdullah ve arkadaşları ele geçirdikleri esir ve ganimetlerle birlikte Medine'ye döndüler.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 467-468; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 114; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 750-752; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 609-611; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 124-125; Belâzürî, Ensâb, I, 379; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 27-28, 50; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 501; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 222-223; V, 217; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut 1320, III, 188-189; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 217-218; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), VIII, 32-37; M. Muhsin el-Fakīh, el-Mevsûʿatü’l-kübrâ fî ġazavâti’n-nebiyyi’l-ʿaẓîm, Beyrut 1417/1996, IV, 243-247.

Ahmet Önkal

KEDOURIE, Elie

(1926-1992)

Yahudi asıllı İngiliz siyaset bilimci ve tarihçisi.

Bağdat'ta doğdu ve oradaki Mûsevî cemaatinin Fransızca öğretim yapan Collège A-D Sasson ve İngilizce öğretim yapan Şamas liselerinde okuduktan sonra 1947'de bir daha geri dönmemek üzere İngiltere'ye gitti. 1951'de Londra Üniversitesi'ne bağlı London School of Economics'in ekonomi bölümünü bitirdi ve Oxford Üniversitesi'ne bağlı St. Antony's College'dan doktora bursu kazandı.

İngiltere'nin Ortadoğu siyaseti ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışı konusunda hazırladığı doktora tezinde İngiltere'nin bazı görevlilerinin bilgisizlik, yanlış tahmin, kibir ve ön yargıları sebebiyle hata yapmaları sonucunda sebepsiz yere Osmanlı Devleti'ni yıktığını ve yerine karmakarışık, istikrarsız rejimler kurarak bölgeden çekildiğini ileri sürdü. Bu görüşleri, jüri üyelerinden Arap milliyetçiliğine taraftarlığı ile tanınan Hamilton Alexander R. Gibb'in itirazlarına uğrayınca jürinin mesnetsiz bulduğu düşüncelerini dikkate almaktansa tezini geri çekmeyi tercih etti (1953). Aynı yıl London School of Economics'in

kamu yönetimi bölümüne asistan tayin edildi. Bölüm başkanı Michael Oakeshott'un teşvikiyle geri çektiği doktora tezini England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921 adı altında yayımladı (London 1956). Kitabın 1987'de yapılan üçüncü baskısının giriş kısmında Kedourie imtihan sırasında Gibb'in dile getirdiği görüşleri, kendisinin itirazlarını ve daha sonraki gelişmeleri anlatmaktadır (s. 1-89). 1965'te siyaset bilimi kürsüsü başkanlığına getirilen ve 1990'da emekli oluncaya kadar London School of Economics'teki bu görevinde kalan Elie Kedourie Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa ve İsrail'in çeşitli üniversitelerinde dersler verdi, araştırmalarda bulundu; 1992'de Washington'da öldüğünde Karl Marx ve Hegel üzerine bir çalışma yapıyordu.

Kedourie milliyetçilik, sosyalizm, devrim gibi çağın ilerici saydığı akım ve hareketleri eleştirmeyi kendine iş edinen polemikçi bir düşünürdü. Eserlerinin bir kısmında yerli ve yabancı yenilikçilerin Ortadoğu'da yaptıkları tahribatı, diğer kısmında ise yenilikçi akımların Batı'da ve dünya genelinde doğurduğu kötü sonuçları ortaya koymaya çalıştı. Ortadoğu ile ilgili Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam adlı eserinde (London 1966) Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh'u "dinî inançsızlık ve siyasî eylemcilik" timsali olarak sundu. Uluslararası İngiliz Kraliyet Araştırma Enstitüsü Chatham House'un olaylara bakışını ele alan çalışmasını ve Ortadoğu hakkındaki diğer araştırmalarını Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies adıyla yayımladı (London 1970). Bu eserinde Mısır, Sudan, Filistin, Suriye ve Irak'la ilgili İngiliz politikalarının o günkü şartlara uygun olduğu görüşünü savunan Arnold Toynbee ve arkadaşlarının tezlerini çürütmeye çalışan Kedourie, XIX. yüzyılda Batı'nın Osmanlı toplumundaki hassas dengeyi bozmasına kadar Ermeniler ve yahudiler dahil bütün azınlıkların belli ölçüde kendi kendilerini yönettiklerini, Batı önderliğinde gelişen bölgedeki milliyetçilik hareketlerinin Ortadoğu'ya huzur ve istikrar getirmediğini ve İngiltere'nin 1950'lere kadarki Ortadoğu politikalarının başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca I. Dünya Savaşı sonlarında Şam'ın Osmanlılar'dan alınmasıyla İngiliz casusu Lawrence'in bir ilgisinin bulunmadığını, aslında İngilizler'in, Şam'ı Araplar'ın kurtardığı havasını verebilmek için Lawrence'in de aralarına karıştığı Şerîf Hüseyin'e bağlı askerleri sonradan şehre soktuklarını savundu. In the Anglo-Arab Labyrinth adlı kitabında (Cambridge 1976) McMahon - Şerîf Hüseyin mektuplaşmasında her iki tarafın da kendi amaçları peşinde koştuklarını, İngilizler'in Araplar'a ihanetinden söz edilemeyeceğini göstermeye çalıştı. Arabic Political Memoirs (London 1974) yazarın daha önce çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerinden oluşmaktadır. Kedourie bu eserinde XIX ve XX. yüzyıllarda Ortadoğu'yu derinden etkileyen anayasal hareketler, Arap dünyasında siyasî partiler, Genç Türk ihtilâlinin Araplar üzerindeki etkileri, Genç Türkler'in masonlar ve yahudilerle ilişkileri, misyonerlerin Ortadoğu'daki faaliyetleri gibi olayları ve bazı önemli Arap ileri gelenlerinin siyasî yönlerini incelemektedir. Siyaset felsefesiyle ve Batı'daki siyasetle ilgili en ünlü kitabı Nationalism ise (London 1960) hoşgörülü, çok uluslu devletlere duyduğu hayranlığın bir örneğini oluşturur.

Milliyetçiliğe sıcak bakmadığı için 1967 ve 1973 Arap-İsrail savaşlarına kadar siyonizm ve onun ürünü olan İsrail Devleti'ne pek ilgi duymadı. Ancak İsrail'in Ortadoğu'da yalnız kalması Kedourie'nin dindaşlarıyla daha yakın ilişki içine girmesine sebep oldu. 1973'ten sonra İsrail'i destekler bir tavır sergiledi ve ülkenin akademik ve kültürel hayatına katkılarını arttırdı (Vatikiotis, XXV [1991], s. 206). 1984 yılında İngiliz İşçi Partisi bakanlarından Richard Crossman'ın itiraflarına ilişkin görüşlerini ve siyaset, tarih, din üzerindeki çeşitli fikirlerini Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion adıyla yayımladı (London 1984). Bu eserinde yine yenilikçilerin samimiyetsizliğini, tarihe yön verme çabalarının beyhudeliğini ve dinin bir huzur kaynağı olarak önemini işledi.

London School of Economics'te Michael Oakeshott'un etrafında toplanan diğer bazı muhafazakâr aydınlarla birlikte Kedourie, Margaret Thatcher'in 1979'da kazandığı seçim zaferinin ardından başlayan ve İngiltere'nin siyaset hayatına uzun süre hâkim olan Muhafazakâr Parti döneminin fikrî hazırlığına önemli katkılarda bulundu. Bununla beraber Thatcher hükümetinin tasvip etmediği icraatını eleştirmekten de geri durmadı; Diamond into Glass: The Government and the Universities (London 1988) ve Perestroika in the Universities (London 1989) adlı çalışmalarında bilim adamlarının tek görevinin bilim üretmek olduğunu, bunu serbest pazar mekanizmasıyla ölçmenin, üniversitelere bu yersiz ölçüye göre tahsisat ayırmanın bilime aykırılığını anlattı.

Kedourie, 1964 yılında Londra'da üç aylık Middle Eastern Studies dergisini kurdu ve eşi Sylvia Haim'in de yardımıyla ölünceye kadar editörlüğünü yaptı. Kedourie'nin dergide başından beri uyguladığı en önemli ve dikkat çekici prensip, yazı sahibinin kimliğinden ve bağlı bulunduğu kuruluştan çok yazının kalitesinin dikkate alınmasıydı. Bu sebeple Middle Eastern Studies makale sahiplerinin sadece ismini vermekle yetinmektedir. Dergi onun ölümünden sonra Sylvia Haim Kedourie tarafından çıkarılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Kedourie, Elie Kedourie 1926-1992, London 1998; A. Silvera, “Middle East Politics: The Kedourie Version”, Suna Kili’ye Armağan: Cumhuriyete Adanmış Bir Yaşam, İstanbul 1998, s. 337-346; N. Rejwan, “Elie Kedourie and Modern Islam”, Midstream, XXVIII/7, New York 1982, s. 51-54; P. J. Vatikiotis, “In Memoriam Elie Kedourie, 1926-1992”, AAS, XXV (1991), s. 203-207; “Elie Kedourie, 1926-1992”, Bulletin the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, sy. 16, Tel Aviv 1992; Abbas Kelidar, “Elie Kedourie an Appreciation”, Journal of Contemporary History, XXVIII/1, London 1993, s. 5-6; A. Mango, “Elie Kedourie: An Appreciation”, MES, XXIX/3 (1993), s. 373-376; M. E. Yapp, “Two Great British Historians of the Modern Middle East”, BSOAS, LVIII/1 (1995), s. 45-49.

Andrew Mango

KEF

(الكفّ)

Kişinin el, ayak ve yüz hatlarına bakarak huyunu ve şahsiyetini anlamaya çalışma

(bk. FİRÂSET).

KEFÂET

(الكفاءة)

Evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal konum bakımından denkliği anlatan fıkıh terimi.

Sözlükte "eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik" anlamlarına gelen kefâet, bir fıkıh terimi olarak evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmasını, daha çok da evlenecek eşlerden erkeğin kadına denkliğini ifade eder. Denk olan erkeğe küfüv denilir.

Kur'an'da evlilik birliğinin sağlam temeller üzerine kuruluşunu ve sağlıklı işleyişini hedef alan bir dizi tedbir ve öğüt yer alırsa da kefâet konusu geçmez. Hadislerde ise konu, hukukî bir şart ve gereklilik olmaktan çok eşler arası uyumu ve ailenin devamlılığını sağlayıcı bir tavsiye ya da sosyal realitenin ifadesi olarak zikredilir.

Klasik dönem İslâm hukukçularının çoğunluğu, kendi zamanlarındaki sosyal gruplaşmayı ve aristokratik yapılanmayı da göz önüne alarak hem evlilikte uyumu sağlama hem de ilgili şahısların zarar görmesini önleme amacıyla kefâeti nikâh akdinin bağlayıcılık (lüzum), sıhhat veya nefâz şartı olarak görmüş, buna bağlı olarak evlenecek erkeğin kadına denk olmaması halinde kadına veya velilerine nikâhı feshetme hakkı tanımıştır. Azınlıkta kalan ikinci grup ise aynı dinin mensubu olarak bütün müslümanların eşit olduğundan hareketle kefâetin evlilikte hukukî bir şart ve gereklilik sayılmasını doğru bulmamış, sadece evliliklerde dikkate alınmasının yararlı olacağını söylemekle yetinmiştir.

Hukukî bir kurum olarak kefâet, evliliklerde kadın tarafının haklarını koruyucu bir şart olarak gündeme getirilir. Bunun için de esas itibariyle erkeğin belli hususlarda kadına denk olması, erkeğin evleneceği kadından bu yönlerden daha aşağı bir durumda olmaması gerekir. Erkeğin kadından daha iyi bir seviyede bulunması ise kadının lehine bir durum olup denkliğe aykırı sayılmaz. Kefâetin hukukî bir şart olarak gerekip gerekmediği kadar

hangi hususlarda aranacağı da fakihler arasında tartışmalıdır.

Kefâet konusunda en katı davranan ve kefâet kriterlerini en geniş tutan fakihler Hanefîler'dir. Bu biraz da onların kadına velisinin izni olmadan evlenebilme yetkisi tanımalarından kaynaklanır. Hanefîler, geniş tuttukları kefâet şartına riayet edilmediğinde veliye nikâhı feshetme yetkisi tanıyarak kefâeti gözetmeyip velisinin de iznini almadan evlenen kadının bu evliliğinden velinin ve ailenin diğer fertlerinin zarar görmesini önlemek istemişlerdir. Hanefî mezhebine göre erkeğin evleneceği kadına altı noktada denk olması gerekir: Soy, müslüman oluş, hürriyet, meslek, dindarlık ve zenginlik. Nesep konusunda Araplar'ın geleneksel bakış açıları ve ayırımları doktrinde de korunur. Koca, karısına nesebi konusunda yanlış bilgi vermişse kadının ve velisinin, eğer kadın kocasının nesebini bilerek evlenmişse sadece velinin nikâhı feshettirme hakkı vardır. Müslüman oluşta kıdem, daha çok Arap olmayanlar (mevâlî) arasında aranan bir şart olup bunda evlenecek kimse ile baba ve dedesinin müslüman oluşu esas alınır. Buna göre sadece kendisi müslüman olan erkek babası veya baba ve dedesi müslüman olan kadına denk sayılmaz. Köle, evlilik açısından hür bir kadına denk sayılmadığı gibi Müslümanlık'ta kıdemde aranan ölçüler hürriyette kıdem için de geçerlidir. Erkeğin meslek ve sanat yönüyle kadının ailesine denk olması ilkesine işlerlik kazandırılırken toplumların örfü ve genel yargısı esas alınarak meslekler itibar yönünden belli gruplara ayrılır. Ancak Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin meslek ve sanatı denklik kriteri olarak savunduğu, Ebû Hanîfe'nin ise meslek ve sanatlardaki itibarın izâfî ve değişken oluşunu esas alarak bu şartı aramadığı görüşü de vardır. Dindarlık ve zenginlik kriterlerinde de Hanefî imamları arasında benzer tartışmalar mevcuttur. Meselâ İmam Muhammed dindarlığı, sübjektif ve âhirete taalluk eden bir konu olması sebebiyle denklik ölçüsü saymazken Ebû Yûsuf, zenginlikte kocanın mehrin peşin kısmını ödeyebilmesini ve ailesinin geçimini sağlayabilmesini yeterli sayar.

İmam Şâfiî evlilikte denkliği dindarlık, soy, meslek ve sanat, hürriyet, bedensel ve zihinsel özürlü olmamak hususlarında arar. Ancak Şâfiî fakihleri, İmam Şâfiî'nin itibar ettiği beş şartın yanında zenginlik ve yaşta da denkliği mezhep görüşüne eklemişlerdir. Ahmed b. Hanbel, din ve takvâ ile meslek ve sanat dışında kalan özelliklere itibar edilmemesi gerektiği görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'den nesep bakımından denkliğin aranması

gerektiği görüşü de rivayet edilmiştir. Hanbelî fakihlerine göre din ve takvâ, meslek ve sanat, zenginlik, hürriyet ve soy olmak üzere beş konuda denklik aranır. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde Hanefî mezhebinin denklik konusundaki klasik doktrini terkedilerek sadece zenginlik ve sanat açısından erkeğin kadına denk veya ondan daha iyi durumda olması şartıyla yetinilmiştir (md. 45-50).

Evlilikte denkliğin gerekli olduğu kanaatini taşıyanlar, görüşlerini dindarlık ve takvâda denklik aranması gerektiğini beyan eden, "Zina eden erkek zina eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla evlenmez. Zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır" (en-Nûr 24/3) meâlindeki âyet dışında Kur'an'la temellendirebilmiş değillerdir. Soyda denkliği ise Kureyş'in kendi içinde, Araplar'ın kendi aralarında, Arap olmayanların da kendi aralarında denk olduklarını belirten hadise dayandırmışlardır. Ancak bu hadisin isnadının zayıf olduğu da kaydedilir (Şevkânî, VI, 146). Kefâetle ilgisi dolaylı olarak kurulabilen hadislerin ise denkliğin evlilikte fesih sebebi olduğu sonucunu çıkarmak için yeterli bulunmadığı söylenebilir (ilgili hadisler için bk. a.g.e., VI, 144-147).

Evlilikte denklik şartını arayan fakihlere göre kadının kendisi ve velileri denkliğin bulunmadığını bildikleri halde veya denklik konusunu önemsemeden ve araştırmadan nikâha razı olmuşlarsa, ya da nikâhtan sonra denklik bulunmadığını farkettikleri halde nikâhı kabul ettiklerini gösteren bir tutum ve davranış ortaya koymuşlarsa evlilik sahih ve bağlayıcı olarak vücut bulmuş olur. Bu takdirde kadın veya velileri mevcut nikâhı mahkeme mârifetiyle feshettirme hakkına sahip olamazlar. Kadın kendine denk bir erkekle evlilik yaptığında ise velilerin itiraz hakları bulunmaz; nikâh sahih ve bağlayıcı olarak gerçekleşir.

Erkek kendi kimliği, nitelikleri ve sosyal statüsü konusunda kadını yanıltmış, sonradan denklik bulunmadığı anlaşılmışsa hem kadın hem kadının velileri mahkeme kararıyla nikâhı feshettirme hakkına sahiptir. Erkek kendisi hakkında kadını doğru bilgilendirmiş, kadın da aralarında denklik olmadığını bildiği halde evlenmeye razı olmuşsa bu takdirde kadının evliliğe itiraz hakkı bulunmasa da velilerinin nikâha itiraz hakları vardır. Kadına nikâhı feshettirme hakkının tanınması kadının bu evlilikten

göreceği zarar ve duyacağı utanç sebebine, veliye tanınması ise ailenin ortak çıkarını gözetme gerekçesine dayandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen bir görüşe göre kadının din ve takvâ bakımından kendine denk olmayan biriyle yaptığı evliliğe veliler zaman aşımı söz konusu olmaksızın her zaman itiraz edebilirler.

Kefâetin bulunmaması sebebiyle evliliğin feshini talep etme hakkını ancak yakın veliler kullanabilir. Denk olmayan evliliğe yakın veli razı olduğu takdirde uzak velilerin itiraz hakkı bulunmaz. Bu konuda

ulemâ arasında ihtilâf yoktur. Aynı yakınlıkta birden fazla velinin bulunması, velilerden birinin nikâhı onaylaması durumunda diğerlerinin itiraz hakkının bulunup bulunmayacağı konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre velilerden birinin nikâhı onaylaması diğerlerinin itiraz hakkını düşürür. Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hüzeyl'e göre nikâhı onaylamayan velilerin itiraz hakları saklı kalır. İtiraz hakkına sahip olan veliler amcaoğluna kadar uzayabilir. Diğer asabelerin ve zevi'l-erhâmın itiraz hakkı bulunmaz.

Denkliğin olmaması esas itibariyle bir evlilik engeli değildir. Kadın ve kadının velileri denklik bulunmamasına rağmen evliliğe razı olurlarsa nikâh sahih ve bağlayıcı olarak vücut bulur. Kendine denk olmayan biriyle kadının bilerek ve velilerinin onayını almadan yaptığı nikâhın sahih olup olmadığı konusunda fakihler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği görüşe göre denklik yoksa nikâh sahih olmaz. Velinin itirazıyla nikâh feshedilse bile kalıcı birtakım zararların ortaya çıkmaması bakımından nikâhın sahih olmadığını söylemek ihtiyata uygun görülmüştür. Ancak mezheplerin tercih edilen görüşlerine göre denklik nikâh akdinin sıhhat şartı değil, bağlayıcılık şartıdır. Nikâh velilerin onayına bağlı olarak vücut bulur. İmam Muhammed'den gelen görüş budur. Ancak velilerin mahkemeye başvurarak nikâha itiraz etme hakları vardır. Hanefî mezhebinde yer alan üçüncü bir görüşe göre velilerin nikâha itiraz hakları süresiz değildir. Eğer denk olmayan bir evlilik sonrası kadın hamile kalmış veya çocuk dünyaya gelmişse çocuğun hukukunu koruma adına artık velilerin itiraz hakları sona erer. Zira çocuğun menfaati anne ve babasının birlikteliğiyle daha iyi korunur.

Erkeğin kadına denkliğinde evliliğin başlangıcı esas alınır. Kocanın sonradan işlerinin kötüleşmesi, başlangıçta sahip olduğu imkân ve özellikleri kaybetmesi denkliği bozmaz ve evliliği sona erdirme sebebi kılınmaz. Öte yandan denkliğin bulunmaması halinde nikâhın feshi ancak mahkeme kararıyla sonuçlandırılabileceğinden denkliğin bulunmadığı ileri sürülerek hâkim kararı olmaksızın eşleri ayırmak câiz görülmez (Serahsî, V, 26; Bilmen, II, 70-71).

İmam Mâlik ve Süfyân es-Sevrî din ve takvâ, evliliğin devamını imkânsız kılan zihinsel ve bedensel özürlerden başka bir kefâet ölçüsü aranmayacağı görüşünde olup din ve takvâ konusunda denklik arayışı "Allah katında en değerliniz takvâ bakımından en üstün olanınızdır" (el-Hucurât 49/13) meâlindeki âyetle temellendirilir. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki bab başlıklarından Buhârî'nin de dindarlık dışında bir kefâet ölçüsü tanımadığı anlaşılmaktadır (Buhârî, "Nikâḥ", 15-16). Hasan-ı Basrî ve Hanefîler'den Kerhî, denklik için öngörülen niteliklerin evliliğin feshine imkân veren bir kriter olmaması gerektiği görüşündedir. Zâhirîler de evlilikte denkliğe itibar edilmemesini savunur, zina etmeyen ve fâsık olmayan bütün müslümanları birbirine denk sayarlar. Evlilikte kefâetin şart olmadığı görüşünde olanlar Kur'an'ın takvâya ve müslümanların kardeşliğine vurgu yapan âyetlerini (el-Hucurât 49/10, 13) ve, "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi birbirlerine eşittir" (Muttakī el-Hindî, IX, 38); "Arap'ın Arap olmayanlara bir üstünlüğü yoktur; üstünlük ancak takvâ iledir" (Müsned, V, 411) meâlindeki hadisler ve benzerleriyle Hz. Peygamber'in bizzat kendi akrabalarından olan kadınlar dahil olmak üzere Kureyş kadınlarını diğer Araplar'la, Arap kadınları Arap olmayanlarla evlendirmesi veya bu iş için aracı olması gibi sünnetten delilleri göz önüne alarak evlilikte denkliğin dikkate alınacak bir özellik olmadığı görüşünü Kur'an ve Sünnet'le temellendirmişlerdir.

Evlilikte kefâet şartını arayan fakihlerin bu şartları dönemlerinin örf ve telakkilerine göre ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Kefâetin evlenecek eşler açısından öneminde, eşler arasında uyumun ve evlilik birliğinin devamının sağlanmasında önemli bir etken olduğu şüphesizdir. Ancak evlenecek eşlere üçüncü şahısların müdahalesi bir tavsiye boyutunu aşmamalıdır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Dini ve ahlâkı itibariyle hoşunuza giden bir kişiden teklif aldığınız takdirde onu evlendirin. Eğer böyle davranmazsanız yeryüzünde büyük bir fitne ve düzensizlik olur"

(Tirmizî, “Nikâḥ”, 3; Şevkânî, VI, 145) hadisini ve benzerlerini bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Şevkânî kefâete itibar edilmesini gerektirecek bir hadis rivayet edilmediğini söyler (Neylü’l-evṭâr, VI, 146). Bunun için evlilikte eşler arası denkliği, evliliğin sağlam temeller üzerine kurulması açısından dikkate alınması faydalı görünen bir husus olarak kabul etmek ve nihaî seçimi taraflara bırakmak daha uygun görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 411; Buhârî, “Nikâḥ”, 15-16; Tirmizî, “Nikâḥ”, 3; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 22-30; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1937, I, 145-147; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 13-14; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 371-380; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, IX, 38; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 164-168; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 144-147; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fî ʿaḳdi’z-zevâc ve âs̱ârih, Kahire 1391/1971, s. 185-198; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 291-308; Bilmen, Kamus2, II, 65-75; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1984, s. 89-100; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 27-28, 193-194.

Hamza Aktan

KEFALET

(الكفالة)

Bir hakkın güvenceye bağlanması amacıyla bir kimsenin asıl borçlunun alacaklı karşısındaki sorumluluğuna katılması veya birinin teslimini üstlenmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte kefâlet “bir şeyi bir şeye eklemek, katmak, bitiştirmek” gibi anlamlara gelir. Arapça’da kefalete yakın anlamlarda kullanılan damân, hamâle, zeâmet gibi başka kelimeler de vardır. Damân ile kefalet arasında anlam yakınlığı bulunmakla birlikte kefaletin daha çok şahıs (nefs), damânın ise mal ile olması dildeki konuluşları bakımından farklı olduklarını gösterir. Zira kefalet genelde, bulunduğu yerden ayrılıp kaybolması mümkün olan şeylere (şahıs), damân ise böyle olmayan şeylere tahsis edilerek kullanılır. Damân borçlu adına bir şeyin üstlenilmesi, kefalet ise kefil olunan kişinin kendisinin taahhüt edilmesidir. Nitekim Hz. Meryem’in bakım ve gözetim sorumluluğunun üstlenilmesinde olduğu gibi (Âl-i İmrân 3/37) birinin geçim sorumluluğunu üstlenmek damân değil kefalet kelimesiyle karşılanır (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 201). Damânın mal, kefaletin insan için kullanılmasının bir delili de insanın tanımadığı biri adına bir şey ödemeyi üstlenmesi câiz olduğu halde tanımadığı birine kefil olmasının câiz olmamasıdır. Beyzâvî’nin mala kefaleti damân, şahsa kefaleti kefalet başlığı altında ayrı ayrı ele alması (el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ, I, 529-535), Tahâvî ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin kefalet bahislerini inceledikleri bölüm başlığında kefalet ve damân kelimelerini birlikte kullanmaları (el-Muḫtaṣar, s. 102; en-Nihâye, s. 314), bu ince farkı dikkate aldıklarını göstermesi yanında kefaletin türleri arasındaki

mahiyet farkına dikkat çekme amacına da yöneliktir. Sözlük anlamı bakımından damân ile hamâle arasında da fark bulunduğu, hamâlenin özellikle diyet borcunun tazmin edilmesiyle ilgili olarak kullanılırken damânın daha genel bir içerikle hem diyet sorumluluğu hem de başka şeyler için kullanılabileceği belirtilir. Zeâmet de esas itibariyle “bir şeye güç yetirebilme” anlamını ifade etmekte olup kefalet mânasında kullanılması

mecaz kabilindendir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 202). Ancak fakihler, kefalet akdinin meşruiyetini gösterme sadedinde çoğunlukla zeâmet kelimesi geçen âyet ve hadisleri zikretmişlerdir (aş. bk.).

Fakihler sözlük anlamlarının yakınlığı sebebiyle hamâle, damân, zeâmet, kabâle, sabâre ve garâmet kelimelerinin kefaleti ifade etmekte kullanılabileceğini belirtmişler (İbn Rüşd, II, 247) ve ince farkların gözetildiği durumlar olsa da çok defa birbirinin yerine kullanmışlardır. Kefalet konusu incelenirken literatürde en çok tercih edilen ve yaygın olarak geçen terim kefalet olmakla birlikte mahiyete ilişkin anlayış farklılığının bir sonucu olarak bazı âlimler hamâle (Rassâ‘, II, 427), bazıları damân başlığı altında incelemeyi tercih etmişlerdir. Genelde Şâfiî fakihleri sözlük anlamlarını da dikkate alarak damân terimini borç (damânü'd-düyûn), kefalet terimini şahıs (kefâle bi'l-beden) için kullanmaktadır.

Kendi zimmetini başkasının zimmetine ekleyerek onun yüklendiği şeyi kendisi de yüklenen kimseye kefîl, adına kefil olunan asıl borçluya mekfûlün anh, lehine kefil olunan alacaklıya mekfûlün leh, kefilin teslim veya eda etmeyi üstlendiği şeye de mekfûlün bih denilir. Mekfûlün bih akdin konusu olan nefis, deyn, ayndır. Nefse kefalette mekfûlün bih ile mekfûlün anh birdir.

Kefalet kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte on yerde geçmektedir (Âl-i İmrân 3/37, 44; en-Nisâ 4/85; en-Nahl 16/91; Tâhâ 20/40; el-Enbiyâ 21/85; el-Kasas 28/12; Sâd 38/23, 48; el-Hadîd 57/28). "Zülkifl" şeklinde bir isim olarak geçtiği iki âyetle (el-Enbiyâ 21/85; Sâd 38/48) kifl kelimesinin "pay" (en-Nisâ 4/85) ve "kat" (el-Hadîd 57/28) anlamlarında kullanıldığı iki âyet hariç tutulursa diğerlerinin genel olarak birinin sorumluluğunu veya biri adına sorumluluğun üstlenilmesini ifade ettiği söylenebilir. Kefalet hadislerde daha çok "birinin bakım ve gözetim sorumluluğunu üstlenmek" anlamında kullanılmıştır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber, "Ben ve yetimin bakımını üstlenen kimse cennette yanyanayız" demiştir (Buhârî, "Ṭalâḳ", 25, "Edeb", 24; Müslim, "Zühd", 42). Kimsesizlerin bakımını üstlenmenin toplumsal bir yükümlülük olarak algılandığına delâlet eden rivayetler de bulunmaktadır (İbn Mâce, "Diyât", 36). Kefalet kelimesinin fıkıh ilminde kazandığı anlam belirtilen sözlük anlamından daha özeldir. İçinde kefaletin kök isminden türeyen kelimelerin bulunduğu âyet ve

hadislerden hiçbirinin kefalet akdinin meşruiyetini gerekçelendirmek için kullanılmaması da bu anlam ve mahiyet farklılığının bir sonucudur.

Tanımı ve Mahiyeti. Kefalet akdinin birbirinden ince farklarla ayrılan birçok tanımı, meşruiyet amacı olan bir hakkın (alacaklının alacağının) güvence altına alınmasının sağlanması ortak noktasında birleşmektedir. Tanım yapılırken fakihlerden bir kısmının mala kefaletle şahsa kefaleti ayrı ayrı tanımlama yoluna gittiği, Hanefîler'in içinde bulunduğu diğer grubun ise her iki türü de içine alacak bir tanıma ulaşmaya çalıştığı görülür. Nitekim Beyzâvî mala kefaleti "biri üzerindeki borcu üstlenmek", şahsa kefaleti de "gelmesi gereken birini veya iadesi bir malî külfeti gerektiren muayyen bir şeyi (ayn) getirmeyi üstlenmek" şeklinde ayrı ayrı tanımlamıştır.

Kefaletin ilk tanımlarından olan "güvence sağlamak üzere kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine katılmasını gerektiren bir akid" şeklindeki Serahsî'ye ait tanım (el-Mebsûṭ, XIX, 160), özellikle Hanefî ekolü içerisinde özü değiştirilmeden büyük ölçüde devam ettirilmiştir. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî ve Haskefî gibi sonraki dönem Hanefî fakihleri kefaleti "mütâlebe (talep sorumluluğu) hususunda kefilin zimmetini asilin zimmetine bitiştirmek" şeklinde tanımlayarak "güvence sağlamak üzere" kaydını, muhtemelen mütâlebe kavramında mündemiç olduğu gerekçesiyle tanıma dahil etmemişlerdir. Serahsî'nin, zimmetin zimmete eklenmesinin borç hususunda mı yoksa mütâlebe hususunda mı olduğu konusundaki kararsızlığı sebebiyle tanıma dahil etmediği "mütâlebe" kaydına yer veren bu tanım Hanefî ekolü içerisinde yaygın kabul görmüş ve nihayet Mecelle'de "kefalet, bir şeyin mütâlebesi hakkında zimmeti zimmete zammetmek" şeklinde zikredilerek tercih edilmiştir (md. 612). Bazı fakihler tarafından da "zimmetin ödünç verilmesi" şeklinde tanımlanmıştır.

Kefaletin tanım ve mahiyetine ve buna bağlı olarak kefilin sorumluluğunun anlamına ilişkin olarak Hanefî doktrininde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre zimmetin zimmete eklenmesi borcun aslı hususunda değil sadece mütâlebe hususundadır. Burada kefilin alacaklı ile bir borç ilişkisine girmediği, dolayısıyla gerçekte borçlu olmadığı, kendi kendine yüklediği şeyin sadece mütâlebe olduğu anlatılmaktadır. Kefaleti "zimmetin ödünç verilmesi" şeklinde değerlendiren ikinci yaklaşımda ise

kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine borcun aslı hususunda bitiştiği ve aynı borcun kefilin zimmetinde de sabit olduğu belirtilmektedir. Buna göre alacaklının kefilden talepte bulunma hakkının hukukî temeli, kefilin borcun aslını yüklenmiş olmasıdır (iki yaklaşımın ayrıntıları ve değerlendirmesi için bk. Serahsî, XIX, 161; İbn Âbidîn, V, 281-282). Bu iki yaklaşımın pratik sonuçlarına pek işaret edilmese de birincisi sonraki Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğu tarafından daha sahih görülüp yaygın olarak benimsenmiştir (Mergīnânî, VI, 283). Bu görüşü temellendirme sadedinde başvurulan gerekçelerden en önemlisi, tanımın sadece mala kefalete has olmayıp mahiyeti gereği konusu mal olmayan şahsa kefaleti ve mal olduğu halde deyn olmayan ayna kefaleti de içine almasıdır (İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, s. 246; bu gerekçeye yöneltilen itirazlar için bk. İbn Âbidîn, V, 281-282).

Diğer ekollerin kefalet tanım ve anlayışları büyük ölçüde Hanefî ekolündeki ikinci yaklaşım doğrultusundadır. Nitekim Hanbelî fakihi İbn Kudâme’nin “bir hakkın üstlenilmesi hususunda zimmetin zimmete eklenmesi” şeklindeki tanımı ile (el-Muġnî, VII, 71) Şâfiî fakihi Beyzâvî’nin “biri üzerindeki borcun üstlenilmesi” şeklindeki tanımında bu husus açıkça görülmektedir. Bu yaklaşım, içerdiği teknik sakıncalara mukabil alacaklının hem borçlu hem kefilden talepte bulunma hakkının temellendirilmesi noktasında nisbeten kolaylık sağlamaktadır.

İbn Ebû Leylâ gibi bazı fakihler, tıpkı havalede olduğu gibi kefaletin de borcu asıl borçlunun zimmetinden kefilin zimmetine taşıyan ve asıl borçluyu borçsuz kılan bir akid olduğunu öne sürmektedir. Bunlara göre kefilden talep sorumluluğunun doğabilmesi için borcun kefilin zimmetinde sabit olması, kefilin zimmetinde sabit olabilmesi için de asıl borçlunun zimmetinin bu borçtan kurtulması zorunludur

(Serahsî, XIX, 161-162). Şiî fakihi Ebû Ca‘fer et-Tûsî ise kefalet akdinin asıl borçlunun zimmetini borçtan berî kılmasını kefilin ödeme gücü ile ilişkilendirmekte, kefilin ödeme gücüne sahip olmaması durumunda borçlunun zimmetinin berî olmasını alacaklının bu durumu bilip razı olmasına bağlamaktadır (en-Nihâye, s. 314-316).

Kefalet akdinin borcu asilden kefile transfer ettiğini savunan görüşe karşı

Hanefîler, katma (zam) işleminin gerçekleşebilmesi için asıl borçlunun borçlu olmaya devam etmesinin gerektiğini, aksi takdirde katılmanın anlamının kalkacağını öne sürerler. İbn Kudâme ise asıl borçlunun kefalet sebebiyle borçtan kurtulmayacağını anlatma sadedinde kefaletin tıpkı şahitlik gibi hakkı nakletmeyen bir belge oluşunu gündeme getirir. Bir borcun iki zimmeti işgal etmesinin imkânsızlığı yönündeki gerekçeyi de bir borcun teminat sağlamak maksadıyla iki ayrı yere ilişkin olabileceğini öne sürer ve buna rehni örnek gösterir (el-Muġnî, VII, 84-86).

Kefalet, alacaklının kendi hakkına kavuşmasını sağlama ihtiyacını karşılamak maksadıyla meşrû kılınmış bir teminat akdidir (Mevsılî, II, 166). Bu amaçla çelişmediği, hatta gerçekleşmesine katkıda bulunduğu için kefile kefalet ve müşterek kefalet câiz kabul edilmiştir (Mecelle, md. 626, 627). Yardımlaşma ve hasbîlik ekseni etrafında şekillendiği için klasik fıkıh doktrininde kefalet karşılığında ücret alınması uygun ve câiz görülmemiştir (Ebû Yûsuf, el-Âs̱âr, s. 160).

Kefalet aslî değil fer‘î (tebeî) bir akiddir. Kefilin kural olarak asilin yüklendiği borçtan fazla bir yükümlülük altına girmemesi kefaletin bu özelliğinin bir sonucudur. Bununla birlikte kefalet bağımsız bir sözleşmedir. Asıl borç şarta veya vadeye bağlı olmasa bile kefaletin bunlara bağlanabilmesi, bir görüşe göre süreli olabilmesi gibi hükümler kefaletin bağımsız bir sözleşme olmasının sonuçlarıdır. Kefaletin fer‘î bir işlem oluş yönünü dikkate alan Mâlikîler, Hanbelîler ve bir rivayette Şâfiîler, kefalet süresinin asıl borçlu için geçerli olan süreden daha kısa olamayacağını öne sürerken kefaletin teberru yönünü ağırlıklı bulan Hanefîler aksi görüştedir.

Vaade kıyasla bağlayıcı olmadığını öne süren şâz görüş hariç tutulacak olursa -ister akid isterse tek taraflı hukukî işlem sayılsın-kefaletin bağlayıcı olduğunda görüş birliği bulunmaktadır. Kefalet kefil açısından bağlayıcı bir akid olup akdin kurulmasından sonra kefilin kendisini kefalet hükümlerinden hariç tutması mümkün değildir. Ancak bir şart veya süreye ta‘lik edilmiş kefalette şartın gerçekleşip borcun borçlunun zimmetinde sübût bulmasından önce kefilin vazgeçmesi mümkündür (Haskefî, V, 304; Mecelle, md. 640).

Türleri. Kefaletin genel olarak şahsa kefalet (el-kefâle bi’n-nefs) ve mala

kefalet (el-kefâle bi'l-mâl) olmak üzere iki türünden bahsedilir. Şahsa kefaletle aynı anlamda olmak üzere literatürde "el-kefâle bi'l-beden, el-kefâle bi'l-vech, damânü'l-vech" tabirleri de kullanılır. Şahsa Kefalet. Bir kimsenin şahsına kefil olmak olup onun alacaklıya teslim edilmesi veya mahkemede hazır bulundurulması işinden ibarettir (Mecelle, md. 613). Şahsına kefil olunan kişinin mahkemeye çıkmasını gerektiren sebep malî bir borç olabileceği gibi belirli kayıtlarla suç da olabilir. Şahsa kefalette borçlunun borcunun sebebinin mal olması gerektiğinin bazı fakihler tarafından özellikle belirtilmesi, bu konuda ekoller arasında görüş ayrılığı bulunmamasıyla ve belli kayıtlar dışında ceza konularında şahsa kefaletin sahih görülmeyişiyle ilgilidir. Ne tür ceza davalarında şahsa kefil olunabileceği doktrinde tartışmalıdır. Hanbelîler dışındaki çoğunluk, sırf Allah hakkı kapsamında olan şarap içme ve zina suçları dışında kalan ve kul hakkını ilgilendiren hadlerde ve kısasta kefaleti câiz görmüşlerdir. Şahsa kefalet, özellikle ceza davalarında genelde bir -malî- ödeme borcunun sabit olmasından önce olup bir borç altına girme ihtimali bulunan birini -borcun sübûtu durumunda-teslim etme yükümlülüğünü üstlenmek demektir. Bu kefalet beyyine ikamesinden önce olabileceği gibi sonra da olabilir (Serahsî, XIX, 162).

Cumhurdan farklı bir anlayışa sahip olan Mâlikî ekolünde şahsa kefalet kapsamında "damânü'l-vech" ve "damânü't-taleb" olmak üzere muhtevaları ve hükümleri birbirinden farklı iki tür kefaletten söz edilir. Damânü'l-vech, sadece mal kaynaklı borcu bulunan kişiler hakkında cârîdir ve kural olarak ceza davalarında geçerli olmaz. Çünkü teslim görevinin yerine getirilmemesi durumunda kefilin borçlunun yerine ikamesi söz konusudur. Bu durum Mâlikîler'in şahsa kefaleti anlatan terkipte, diğer ekollerden farklı olarak ve onların daha çok mala kefalette tercih ettikleri damân kelimesini kullanmalarını da açıklar. Malî sorumluluğun üstlenilmemesi şart koşularak yapılan damânü'l-vech de damânü't-talebe dönüşür. Damânü't-taleb olarak adlandırılan kefalet türünde ise bir şahsın yerini arayıp bulma sorumluluğu üstlenilmektedir. Bu tür kefalet, mal kaynaklı bir hak / borç yanında ayrıca kul hakkının bulunduğu had cezaları ve kısas davalarında da geçerlidir. Damânü't-taleb kural olarak kefil için bir malî sorumluluk doğurmaz. Ancak arama işinde kefilin kusurlu davrandığının tesbit edilmesi durumunda malî sorumluluk doğabilir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin hadler ve kısas konusunda kefaleti andırdığı gerekçesiyle şahsa kefaletin cevazına karşı çıkması dışında ekoller arasında görüş ayrılığı yoktur. Şâfiî'nin şahsa kefaleti zayıf gördüğüne ilişkin rivayet sonraki Şâfiî fakihleri arasında tartışma konusu olmuş, bazıları bu rivayeti bu konuda mezhep içinde farklı bir görüş bulunmadığı gerekçesiyle reddederken bir kısmı, şahsa kefalet konusunda iki görüş bulunmakla birlikte sahihliği yönündeki görüşün daha zâhir olduğunu belirtmişler, bir kısmı da Şâfiî'nin bu sözüyle şahsa kefaletin kıyas yönünden zayıf olduğunu anlatmak istediği yorumunu getirmişlerdir (Şîrâzî, I, 451).

Mala Kefalet. Mala kefalet bir malın ödenmesine (edâ) kefil olmak demektir (Mecelle, md. 614). Genelde Hanefîler mala kefaleti, malın fıkıh terminolojisinde sahip olduğu muhteva doğrultusunda "borca kefalet" (kefâle bi'd-deyn) ve "eşyaya kefalet" (kefâle bi'l-ayn) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birincisi malın kendisine kefalet, ikincisi malın teslimine kefalet olarak nitelenir. İbn Âbidîn bu ayırımın özüne sadık kalmakla birlikte farklı bir adlandırma yapmış ve mala kefaleti bizzat mala kefalet (el-kefâle bi-nefsi'l-mâl) -ki borca kefalet anlamındadır-ve malın birinden alınıp verilmesine kefalet (el-kefâle bi-tekâdi'l-mâl) olarak iki kısma ayırmıştır. "Bir malın teslimine kefil olmak" şeklinde tanımlanan (Mecelle, md. 615) ve bazı yazarlar tarafından kefaletin şahsa ve mala kefalet yanında üçüncü türü olarak gösterilen teslime kefaleti İbn Âbidîn, bu ayırım esasına göre mala kefaletin kefâle bi-tekâdi'l-mâl kısmına dahil etmektedir (Reddü'l-muḥtâr, V, 300-301). Ayna kefaletle teslime kefaleti eş anlamlı gören Zerkā muhtemelen aynı mantıktan hareket etmektedir. Satın alınan malın başkasına ait olduğunun ortaya çıkıp hak sahibi tarafından alınması

durumunda o malın parasını ödemeye veya satıcının şahsına kefil olmak şeklinde tanımlanan (Mecelle, md. 616) "derek kefaleti"nin (damânü'd-derek) bu ayırım içindeki yeri de tartışmalı olup bazıları bunu borca kefalet kapsamına dahil ederken bazıları mala kefalet bünyesinde üçüncü bir kısım olarak değerlendirmişlerdir.

Bir malın kendisine kefaletle onun teslimine kefalet arasında ayırım yapılması, malların tazmin sorumluluğu açısından farklı hükümler taşıması ve bu farklılığın gözetilmesinin teknik bir zorunluluk olmasıyla ilgilidir.

Nitekim kefalete elverişlilik açısından Hanefî doktrininde, "Özü gereği tazmin edilir"; "Başka bir sebeple tazmin edilir" ve "emanet" olmak üzere üç tür maldan söz edilir. Yapısı gereği tazmin yükümlülüğü doğuran malların borca kefalet işlemine konu edilmesi anlaşılır bir durumdur. Çünkü ortada bir kimsenin zimmetinde sabit olan ve üstlenilebilen bir borç bulunmaktadır. Emanet hükümlerine tâbi olan bir malın borca kefalet işlemine konu olmaması da ortada bir kimsenin zimmetinde sabit bir borcun bulunmaması sebebiyle yine anlaşılır bir durumdur. Çünkü emanet hükmü çerçevesinde bırakılan mallar, bazı istisnaî haller dışında bunları elinde tutan kişi aleyhine kural olarak tazmin sorumluluğu doğurmamaktadır. Muhtemelen gerisinde bu perspektif bulunduğu için emanet hükmüyle verilen mallarda, kusur sebebiyle söz konusu olabilecek tazmin sorumluluğuna kefaletin sahih olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Mecelle, "malın karşı taraf elinde zayi edilmesi durumunda" kaydını getirerek emanet hükmüyle bırakılan mallara kefaletin mümkün olduğu görüşünü tercih etmiştir (md. 631).

Yukarıda sözü edilen kefalet tasnifi, her ne kadar iki farklı içeriğe sahip olan şahıs ve malı ayrı ayrı değerlendirmesi ve malın iki farklı yönünü mal ekseninde ele alarak konu bütünlüğünü bozmamaya çalışması itibariyle isabetli sayılabilirse de eleştiriye açık noktaları bulunmaktadır. Bu konudaki temel eleştiri, birçok hüküm bakımından borca kefaletten tamamen farklı olan ve şahsa kefalete benzeyen teslime kefaletin mala kefalet kapsamında düşünülmesidir. Şahsa kefaletle teslime kefaletin hüküm bakımından kesiştiği nokta, her ikisinde de üstlenmenin kural olarak malî bir yükümlülüğe dönüşmemesidir. Tasnif konu eksenli olarak değil hüküm eksenli olarak yapılmış olsaydı kefaleti genel olarak borca kefalet ve teslime kefalet şeklinde iki ana kısma ayırıp bir kimsenin ve bir malın teslim yükümlülüğünün teslime kefalet kapsamında ele alınması mümkün olabilirdi. Molla Hüsrev, muhtemelen Hanefîler'ce benimsenen tasnifin mantığını zorlayan bu farklılık sebebiyle kefaletin şahıs, mal ve teslime kefalet türlerine ayrıldığını tanımda ima etmek durumunda kalmıştır. Konuyu damân ve kefalet başlıkları altında ayrı biçimde ele alarak damân bölümünde sadece borca kefaleti, kefalet bölümünde de şahsın ve bir malın teslimine kefaleti inceleyen Beyzâvî bu noktaya yaklaşmıştır. Mâlikî mezhebinde şahsa kefaletin damânü'l-vech türünde üstlenmenin malî bir yükümlülüğe dönüşeceği kabul edildiği ve farklı hükümlere tâbi olan

damânü’t-taleb ayrı değerlendirildiği için hüküm eksenli bir tasnifin mevcut olduğu söylenebilir.

Meşruiyeti. Mala kefaletin meşruluğu konusunda fakihlerin başvurduğu temel dayanak kefilin borçlu olduğunu ifade eden, “Kefil borçludur” (ez-zaîmü gārimün) hadisidir (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 88; Tirmizî, “Büyûʿ”, 39, “Veṣâyâ”, 5; İbn Mâce, “Sadaḳāt”, 9). Yaygın olarak kullanılan ikinci gerekçe de Yûsuf kıssasında, bir görevlinin kendisini kefil göstererek kaybolan tası getirene bir deve yükü ödül verileceğini ilan ettiğini anlatan âyettir (Yûsuf 12/72). Gerekçeler arasında yukarıdaki hadise ve bu âyete de yer veren Serahsî, önceki şeriatlardaki bir hükmün açıkça neshedilmediği sürece bizim için de geçerli olacağını, esasen Hz. Peygamber’in yapılmakta olan kefalet işlemlerine itiraz etmemesinin önceki bir şeriatta bulunan bu hükmün devam ettiğini göstereceğini söylemektedir. Üçüncü gerekçe de kefaletin, ilk dönemlerden itibaren karşı çıkılmaksızın süregelen ve câizliği konusunda icmâ oluşan bir işlem olduğudur. Kâsânî ayrıca cevazın örfe dayandığını belirtmektedir (Bedâʾiʿ, VI, 3).

Fakihlerin büyük çoğunluğu söz konusu gerekçelerin şahsa kefaletin meşruluğunu da göstereceğini belirtirken, Dâvûd ez-Zâhirî ve bir rivayete göre Şâfiî gibi bu gerekçelerin şahsa kefaletin meşruiyetini ispat hususunda yeterli olmadığını düşünenler de vardır. Şahsa kefaletin meşrû olmadığına dair temel iki gerekçeden biri, Yûsuf kıssasında Yûsuf’un kardeşlerinin alıkonulan küçük kardeşleri yerine kendilerinden birinin alıkonulmasını istemeleri üzerine Yûsuf’un söylediği “Biz sadece malımızı yanında bulduğumuz kişiyi tutuklayabiliriz” sözünü içeren âyet (Yûsuf 12/78-79), diğeri ise şahsa kefaletin hadler hususunda kefalete benzemesidir.

Özelde söz konusu hadisin, genelde diğer gerekçelerin münhasıran mala kefaletin meşruiyetini göstereceği ve dolayısıyla şahsa kefaletin meşruiyetinin bu hadise dayandırılamayacağı yönündeki iddialar bazı fakihleri şahsa kefalet için başka meşruiyet gerekçeleri aramaya sevketmiş, meselâ İbn Rüşd maslahatı ve Selef’in bu yöndeki uygulamasını gerekçe göstermiştir (Bidâyetü’l-müctehid, II, 247).

Cevazını savunan fakihlerden bazıları kefalet akdinden uzak durmanın daha ihtiyatlı olduğunu belirtmişlerse de ihtiyaç sahibine yapılan yardımdan

duyulacak hazzı ve getireceği sevabı ön plana çıkararak bu dünyada mâruz kalınacak kınamanın, hatta sonuçta katlanılacak borcun önemsenmemesi gerektiğini düşünen ve kefaleti teşvik eden âlimler de bulunmaktadır.

Kuruluşu. a) Taraflar. Kefalet işleminin tarafları kefil ve alacaklıdır. Kefilin iradesinin kurucu bir rol üstlendiğinde görüş birliği vardır. Ekoller arasında tartışma konusu olan husus, lehine kefil olunan alacaklı tarafın iradesinin gerekli olup olmadığıdır. Kefalet işleminin mahiyetine ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanan bu tartışma, sonuç itibariyle kefalet işleminin tek taraflı bir hukukî işlem mi yoksa karşılıklı iki iradenin buluşmasıyla kurulan bir akid mi olduğunun belirlenmesine yönelik olmuştur. Kefalet işleminin yalnızca bir borç yüklenmekten (iltizam) ibaret olmayıp temlik anlamı da içerdiğini, dolayısıyla bir akid olduğunu savunanlar kefilin tek taraflı iradesinin yetmeyeceğini, kefalet akdinin kurulabilmesi için bu iradenin alacaklının iradesiyle (kabul) buluşması gerektiğini öne sürerken kefaleti salt iltizam olarak görenler, kefilin tek taraflı irade beyanıyla (icap) kefaletin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir. Birinci yaklaşım Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, ikincisi Ebû Yûsuf'un da dahil olduğu çoğunluk tarafından savunulmaktadır.

Birinci eğilimin temel gerekçesi, kefalet akdinin alacaklıya talep hakkı veren bir tür temlik işlemi olması ve alım satım vb. diğer temlik akidlerinde olduğu gibi bunda da kabulün şart olmasıdır (Mevsılî, II, 170; Haskefî, V, 283). Kefalette teberru anlamı yanında temlik anlamı da bulunduğu yönündeki bu görüş kefaleti salt teberru

olmaktan çıkarıp ona bir akid mahiyeti kazandırmıştır. İkinci eğilimi savunanlar tarafından teberru yönü ağırlıklı görülmüş ve bunda alacaklı için bir zarar söz konusu olmadığı dikkate alınarak kefaletin sadece kefilin icabıyla kurulacağı öne sürülmüş, ayrıca kefalet işleminde şarta ta'likin câiz olduğu ve cehaletin dikkate alınmadığı gibi noktalara dikkat çekilip bunlar kefaletin bir temlik akdi olmamasıyla ilişkilendirilmiştir. Bir diğer gerekçe de hastanın, vârislerine, "Falan kimselere olan borçlarıma kefil olun" deyip onların kabul etmesiyle alacaklıların rızâsına ihtiyaç duyulmadan kefaletin kurulabilmesidir. Ancak bu işlemin kefalet değil bir vasiyet olduğu söylenerek bu gerekçenin geçersiz kılınması mümkündür.

Kefaletin kefilin tek taraflı iradesiyle kurulacağı görüşü, alacaklının iradesinin hiç dikkate alınmadığını ve işlemin onun onayına bağlı olmaksızın işlerlik (nefâz) kazanacağını ifade etmekteyse de bu görüşün temsilcilerinden Ebû Yûsuf'un alacaklının iradesine bir değer atfettiği ve onun onayının (icâzet) alınmasını gerekli gördüğü yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır. Alacaklının onayının hangi noktada, yani akdin kuruluşunda mı (in'ikad) yoksa işlerlik kazanmasında mı olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Burada ağırlık kazanan yorum, akdin in'ikadının değil nefâzının alacaklının onayına bağlı olduğu yönündedir. Buna göre alacaklının red hakkı bulunmaktadır, bu hakkını kullanmadığı takdirde kefalet akdi kurulur ve devam eder. Diğer bir yoruma göre ise kefilin icabı tek başına yeterli olmayıp akdin kurulması alacaklının icâzetine bağlıdır. İcâzet vermeden ölmesi durumunda kefalet kurulmuş olmaz (İbn Âbidîn, V, 283). Mecelle'de Ebû Yûsuf'un görüşü benimsenmiştir (md. 621). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde Ebû Yûsuf'tan farklı olarak kefaletin kendi kendine yükümlenme (sırf iltizam) olduğu gerekçesiyle yalnızca kefilin icabıyla kurulacağı anlayışı benimsenmiştir. Alacaklının kabulünü kurucu unsur olarak görmeyen görüş açısından söz konusu olan bir problem de alacaklının reddinin kefalet işlemine etkisinin ne olacağıdır. Şâfiî mezhebinde alacaklının reddine hiçbir etki tanınmazken Ebû Yûsuf, yukarıda belirtilen yorumlar çerçevesinde alacaklının reddine bir değer ve etki atfetmektedir.

Adına kefil olunan borçlunun iradesinin kefaletin kuruluşunda hiçbir etkisi olmadığı konusunda bir görüş ayrılığı bulunmayıp bunun taraf sayılması ancak kefaletin maddî varlığı açısından mümkündür. Şahsa kefalete özgü durum hariç borçlunun iradesine gerek görülmemesi, borçlunun izni ve haberi olmaksızın ona ait bir borcun ödenmesinin mümkün ve geçerli olmasının tabii sonucudur. Kural olarak kefalet akdinde kurucu taraf olmadığı ve iradesinin akdin kurulmasında ve sıhhatinde bir etkisinin bulunmadığı kabul edilmekle birlikte akdin borçlunun talebi (emir, izin) üzerine olup olmamasının bazı yan sonuçları vardır. Bunlardan en önemlisi, kefilin ödemeyi yaptıktan sonra ödediği meblağı geri almak üzere borçluya rücû hakkının bulunup bulunmadığı konusunda ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda -borçlunun isteğiyle onun borcunu ödemiş olduğu gerekçesiylerücû hakkının bulunduğu, ikinci durumda ise -teberru olduğu gerekçesiylerücû hakkının bulunmadığı kabul edilir. Şahsa kefalette ise

adına kefil olunan kişinin teslim edilmesi akdin konusunu teşkil ettiğinden onun rızâsının şart olduğu belirtilir. Buna mukabil tıpkı mala kefalette olduğu gibi borçlunun rızâsının şahsa kefalette de dikkate alınmayacağı yönünde görüşler vardır.

b) İrade Beyanı. Bütün hukukî işlemlerde olduğu gibi kefaletin inşasında da irade beyanı aslî unsurdur. İrade beyanında kullanılacak lafızların seçimi tamamen örfe bırakılmış olup örf ve âdette taahhüt ve iltizama delâlet edip bir borcun üstlenildiğini ifade eden her lafızla kural olarak kefalet akdi kurulur (Mecelle, md. 622). Klasik literatürde kefalet yanında damân, hamâle, kabâle, zeâmet, garâmet vb. lafızlarla kefalet akdinin kurulacağı konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak bunların dışında kelime ve ifadelerin seçilmesi durumunda sonucun ne olacağı konusunda doktrinde ayrıntılı tartışmalar bulunmaktadır. Ayrıca irade beyanıyla hangi tür kefaletin kastedildiğinin de anlaşılması şarttır. Hanefî mezhebindeki ağırlıklı görüş, üstlenilen şeyin mal mı yoksa bir şahsın teslimi mi olduğunun anlaşılamaması durumunda akdin kurulmayacağı yönündedir (İbn Âbidîn, V, 287).

Kefalette irade beyanı kurulduğu andan itibaren hüküm doğurabilecek şekilde mutlak olabileceği gibi bir vasıfla kayıtlı, bir süreyle sınırlı, bir şarta bağlı veya bir vakitten itibaren geçerli de olabilir. Ayrıca kefaletin hemen veya ilerideki bir vakitte ödeme kaydıyla kurulması da mümkündür. Asıl borçlunun berî olması şartıyla yapılan kefalet havaleye, havaleyi yapanın borçluluğunun devam etmesi şartıyla yapılan havale ise kefalete dönüşür (Mecelle, md. 648, 649).

Hanefî fakihleri kefaleti bir yönüyle ıskat, bir yönüyle -özellikle borçlunun talebi üzerine gerçekleşmesi durumunda-muâvazaalı bir işlem olarak değerlendirdikleri için diğer ıskat tasarrufları gibi uygun yani akidde etkisi bulunan bir şarta ta‘lik edilmesini sahih görmüşlerdir. Bu şartları hakkın doğması (lüzum) için gerekli, hakkın tahsil edilmesini mümkün kılan ve hakkın tahsil edilmesindeki imkânsızlığı ortadan kaldıran şartlar olmak üzere üç grupta toplamışlar ve bunları akdin mahiyetine dahil şartlar içinde değerlendirmişlerdir. Ancak yağmurun yağması, rüzgârın esmesi gibi aşırı bilinmezlik içeren ve akdin muhtevasında etkisi olmayan bir şarta ta‘lik durumunda Hanefîler arasındaki ağırlıklı görüş şartın fâsid, kefaletin sahih

olacağı yönündedir.

Muhayyerlik şartıyla kefalet ise muhayyerliğin kârlılık durumunu anlama amacına yönelik olması, kefilin kefaletin mahiyeti gereği bir kâr olmadığını bilerek bu işe girişmesi ve kefaletin tıpkı nezir gibi kabule ihtiyaç duymayan bir işlem olması gibi gerekçeleri göz önüne alan çoğunluğa göre câiz değildir (İbn Kudâme, VII, 95-96). İbn Kudâme, Ebû Hanîfe'nin çoğunluğun ictihadını benimsediğini ve bu konuda bir görüş ayrılığı bilmediğini belirtmekle birlikte bazı Hanefî kaynaklarında alım satımdan farklı olarak müsamaha temeline dayalı olması sebebiyle kefalet akdinde on gün veya daha fazla süre ile muhayyerliğin sahih olduğu ifade edilmektedir (Haskefî, V, 290). Ayrıca şartın bâtıl, kefaletin geçerli olacağını savunanlar da vardır.

Kefilin sorumluluğunu öngörülen süreyle sınırlayan ve bu sürenin dolmasıyla kefili berî kılan muvakkat kefaletin câiz olup olmadığı, ekollerin kefaletin tanım ve mahiyetine ilişkin anlayış farklılıklarına göre belirlenecek olursa kefaletin, borcu kefilin zimmetinde sabit kılmaksızın alacaklıya sadece talep hakkı verdiğini savunanların bu hakkın öngörülen süreyle sınırlı olduğu gerekçesiyle bunu câiz görmesi, kefaletle birlikte aynı borcun kefilin zimmetini de işgal ettiğini savunanların ise sabit olan bir borcun onu ortadan kaldıracak bir sebep olmadıkça devam edeceğinden hareketle muvakkat kefaletin kefili öngörülen sürenin dışında sorumluluktan kurtarmayacağını söylemeleri

gerekir. Ancak mezheplerin anlayışlarının tam da bu doğrultuda olduğu söylenemez. Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf dışındaki imamlar üç gün, bir ay gibi belirli bir süreye kadar yapılan kefaletin bu süre ile sınırlı kalmayacağını öne sürmüşlerdir. Ancak teamülü esas alan sonraki fakihler Ebû Yûsuf'un görüşüne daha çok itimat etmişlerdir (İbn Âbidîn, V, 289). Şâfiî mezhebindeki ağırlıklı görüşle Hanbelî mezhebindeki iki eğilimden biri muvakkat kefaletin câiz olmadığı yönündedir. Mâlikî mezhebinde ise bu konudaki hüküm borçlunun ekonomik durumuna göredir.

c) Konu. Kefalet akdinin konusu mala kefalet ve şahsa kefalet türlerinde farklılık gösterir. Şahsa kefaletin konusu bir şahsın teslim edilmesi, mala kefaletin konusu malın kendisi veya teslim edilmesidir. Kefaletin ne tür

mallar ve hangi kişiler hakkında söz konusu olacağı hususunda ayrıntılı tartışmalar bulunmaktadır.

Kefalet tanımını kefaletin iki türünü içine alacak ifadelerle yapmaya özen gösteren Hanefîler akdin konusunu anlatırken de aynı tutumu sürdürmeye çalışmışlardır. Buna göre kefilin yapması veya kendisinden tahsil edilmesi mümkün olan her hak kefalete konu olur (İbnü'l-Hümâm, VI, 311). Diğer bir anlatımla kefalet akdinin konusu mütâlebe imkânı bulunan, yani birinin yerine getirmekle sorumlu tutulabileceği şeylerdir. Her iki anlatım biçimi de mala kefaletin konusunu teşkil eden malı açıkça içine aldığı gibi şahsa kefaletin konusunu teşkil eden bir şahsın teslimini de içine almaktadır. Mala kefaletin konusunu oluşturan borcun kaynağı genellikle akiddir. Ancak bu borcun kasıtlı adam öldürmenin sulh yoluyla sonuçlanması veya hataen öldürme durumunda ödenmesi gereken diyet ve çalınan malın nisab miktarına ulaşmaması sebebiyle öngörülen cezanın uygulanamadığı hırsızlık suçundan doğan malî sorumluluk gibi suç (had) kaynaklı olması da mümkündür (Mecelle, md. 632).

Hanefî doktrininde mala kefalete hangi malların konu olabileceğinin kriteri tazmin edilebilirliktir. Özü gereği tazmin borcu doğuran malların (a'yân-ı mazmûne) mevcut ise aynen teslim edilmesi, za-yi olması durumunda ise misli veya kıymetiyle tazmin edilmesi gerektiği için sonuç itibariyle teslimine güç yetirilebilmekte ve kefaleti sahih olmaktadır. Birine götürüp göstermek üzere teslim alınan, gasbedilen veya fâsid bir akidle satılan mal ve mehir, hul' veya kasten öldürmede sulh bedeli bu kısımda yer alır. Satın alınıp kabzedilen bir malın bedeli veya kira bedelinin ödenmesine ve diğer sahih borçlara da kefil olunabilir (a.g.e., md. 631).

Başka sebeple tazmin borcu doğuran malların kendisine değil ancak teslimine kefil olunabilir. Müşteri tarafından kabzedilmemiş mal ise telef olması durumunda alım satım akdi infisah edeceği ve kimseye bir şey gerekmeyeceği için tazmini başka sebeple gereken (bi-gayrihâ mazmûn a'yân) kapsamına girer ve bu tür mallara kefalet kural olarak sahih değildir (Mevsılî, II, 170). Rehin bırakılmış veya ödünç alınmış mal da aynı kapsamda olup bunların sadece teslimine kefalet sahihtir (Mecelle, md. 631).

Emanet hükmünde olan ve bu yüzden tazmini gerekli olmayan mallarda sadece teslime kefalet sahih olur ve bu kefalet kural olarak malî bir borç doğurmaz. Emanetler, mudârebe ve şirket malları bu kapsamda yer alır. Hanefî literatüründe başka sebeple tazmini gereken şeylerle emanet hükmündeki şeylere kefaletin sahih olmadığı yönündeki ifadeler, sadece bunların kendilerine kefaletin sahih olmadığı anlamında olup bunların teslimlerine kefalet genel olarak sahih görülmektedir (İbn Âbidîn, V, 309).

Mâlikî fakihleri, kefalet akdinin konusunu genel olarak niyâbetin mümkün olup olmaması esasından hareketle ele almışlar ve niyâbetin câiz olduğu bütün haklarda kefaletin câiz olduğunu belirtmişlerdir. İbn Rüşd'ün, "Köle ile yapılan kitâbet akdi hariç zimmette sabit her hak / mal hususunda ve ertelenmesi câiz olmayan şeylerle eşlerin nafakası gibi peyderpey hak kazanılan şeyler hususunda kefalet sahihtir" şeklindeki ifadesi (Bidâyetü'l-müctehid, II, 250) bu genel ifadenin açılımı mahiyetinde görülebilir. Had cezaları vb. konularda kefaletin sahih görülmeyişi genel anlatımdan kolaylıkla çıkarılabilir. Şâfiîler ise dava konusu edilmesi halinde mahkemeye çıkmayı gerektirecek her borç için şahsa kefaleti câiz görmüşlerdir.

Ceza Davalarında Kefalet. Cezalarda niyâbet, yani birinin başkasının yerine geçmesi sahih olmadığı için kısas ve diğer şahsî suç ve cezalara kefalet sahih değildir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1096). Ancak kazf haddi gibi kul haklarını ilgilendiren suçlarla sınırlı olmak üzere had cezası gerektiren bir suç işleyen kişinin şahsına kefalet sahih görülmüştür (Haskefî, V, 297-298; İbn Âbidîn, V, 308).

Hakkın sübûtundan önce kefaletin sahih olup olmadığı tartışmasında Kādî Şüreyh, Şa'bî ve Sahnûn, hakkın ispatından önce davalının kefil vermek durumunda olmadığını kabul etmiş, İbnü'l-Kāsım ve Irak ehli ise kefil verme yükümlülüğünü tek şahit gibi kuvvetli bir şüpheye ve beyyinenin şehirde mevcut olduğunun iddia edilmesine bağlamışlardır. Beyyinenin hazır olduğunun iddia edilmesi durumunda İbnü'l-Kāsım kefalet için beş gün, Irak ehli ise üç gün süre tayin etmişlerdir (İbn Rüşd, II, 249). Hazır beyyine ile gāib beyyine arasında fark gözetilmesi hasım taraflar açısından adalete riayet gerekçesiyledir.

Bir had ve kısas davasında davalının kendi şahsına kefil vermeye icbar olunup olunamayacağı konusunda Ebû Hanîfe ile iki talebesi farklı görüştedir. Ebû Hanîfe bu icbarı kural olarak câiz görmezken Ebû Yûsuf ve Muhammed tıpkı ta‘zirde olduğu gibi kul hakkı içerdikleri gerekçesiyle kısas, kazf ve hırsızlık davalarında bunu câiz görmüşlerdir. Bu tür davalarda davalının kendi rızâsı ile kefil vermesinin sahih olduğunda ve ayrıca gereklerinin mal olduğu gerekçesiyle hatâen öldürme ve yaralama davalarında davalının kefil vermeye icbar edileceğinde Hanefî imamları arasında görüş birliği bulunmaktadır.

Had ve kısas davalarında davalının hapsedilmeyip kefile ihtiyaç duyulmasının sebebi, herhangi bir beyyine olmadıkça bu tür davalarda hapsin meşrû görülmeyişidir. Hanefî imamları arasında davalının kefil vermeye icbar edilip edilmeyeceği tartışması, bir beyyine ile desteklenmeyen salt iddiaya dayanarak böyle bir icbarın haklı olup olmayacağına ilişkin görüş farklılığı üzerine temellendirilmektedir. Bu tür davalarda şahsa kefaletin esprisi, davacıya beyyine takdim edebilmesi için fırsat ve süre tanınması ve davalının bir ölçüde gözetim altında tutulmasıdır.

Hanbelî mezhebi dışındaki mezheplerde kazf gibi kul hakkının söz konusu olduğu hadlerde ve kısasta şahsa kefaletin câiz görüldüğü söylenebilir. Hanbelîler, had cezalarının şüphe ile düşmesi esasının kefaletin amacı olan güvenceye alma düşüncesiyle çeliştiği ve bu hakkın suçlu dışında birinden alınamayacağı gerekçesiyle, bir ayırım olmaksızın üzerinde bir had cezası bulunan birinin şahsına kefaletin sahih olmayacağı kanaatindedir

(İbn Kudâme, VII, 98-99). Mâlikî İbn Rüşd ve Şâfiî Beyzâvî, mal kaynaklı olanlar yanında kısas ve kazf gibi kul hakkının söz konusu olduğu suçlarda da şahsa kefaleti câiz görmekte, fakat Allah haklarında gevşeklik ve toleransın esas olduğu ve Allah haklarının şüpheyle düştüğü gerekçesiyle zina gibi Allah hakları kapsamında değerlendirilen suçlarda kefaletin câiz olmadığını öne sürmektedir. İbn Rüşd’e göre şahsa kefalette şahsı getirme işinin kul hakkı sebebiyle gerekmiş olması şartının dayanağı da bu anlayıştır.

Şartları. Kefalet akdi ıskat, ibadet ve teberru yönü ağır basan bir hukukî işlem olduğu için Hanefîler, kefalet için tek bir gerçekleşme aşaması ve

buna bağlı olarak bir hükümsüzlük şekli öngörmüşlerdir. Bu sebeple tekabül edeceği bir hükümsüzlük müeyyidesi olmadan kefaletin in‘ikad ve sıhhat şartlarından bahsetmek güçtür. Sadece Zâhirîler’in muhalif kaldığı klasik fıkıh doktrininde nefâz şartı olarak gündeme getirilen başlıca nitelik ise hürriyettir. Bu bakımdan burada sadece kefaletin sıhhati için gerekli olan şartlar verilecektir.

1. Ehliyet. Kefaletin in‘ikad şartı olan ehliyet sadece kefil için aranan bir şart olup alacaklı ve borçlunun ehliyetli olmaları şartı yoktur (Mecelle, md. 629). Bu akid bir tür teberru içeriğine sahip olduğundan kefil olma ehliyetine sahip olabilmek için genel olarak teberru ehliyetine sahip olma, yani akıllı ve bâliğ olma şartı aranır. Bu sebeple çocuk, ma‘tûh ve akıl hastasının kefaleti geçerli görülmemiştir. Fakat çocuğun kefaletinin geçerli kabul edildiği bazı özel durumlar bulunmaktadır. Ölüm hastasının yaptığı kefalet akdinin ancak terekenin üçte biri oranında işlerlik kazanması, mezun kölenin ve mükâtebin kefaletinin bazı kayıtlarla geçerli olması veya hiç geçerli olmaması da yine kefalet akdinin teberru mahiyetli oluşunun bir sonucudur.

Sefihlikten dolayı hacir altına alınmış kişinin kefilliği doktrinde tartışmalıdır. İmam Şâfiî ile Hanbelî Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî bunu sahih görmezken Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ikrarının sahihliğinden hareketle sefihin kefilliğini sahih görmekte, ancak mütâlebenin hacrin kalkmasından sonraya kalacağını belirtmektedir. İbn Kudâme, kefaletin bir akidle malın vâcip kılınması olduğunu öne sürerek Ferrâ’nın bu görüşüne karşı çıkmaktadır. İflâstan dolayı hacir altına alınmış kişinin kefilliği, hacrin onun zimmetine değil sadece malına ilişkin olduğu gerekçesiyle sahih görülmüş, ancak mütâlebenin hacrin kalkmasından sonra söz konusu olacağı ifade edilmiştir (el-Muġnî, VII, 79-81).

Kefalet konusunda İmam Mâlik’ten başka erkek kadın ayırımı yapan olmamıştır. Kadının kefilliğine bazı sınır ve kayıtlar getiren bu anlayışa göre hiç evlenmemiş yetişkin kadın kefil olamayacağı gibi evli kadınların kefaleti de mallarının üçte biri oranında işlerlik kazanabilir, bu miktarı aşan hususlarda ise kocanın ona-yı aranır.

2. Borcun mevcut ve sahih olması. Konusu borç (deyn) olan kefalet akdinin

şartlarından birincisi borcun sahih ve hâlihazırda mevcut olmasıdır. Sahih borç yaygın olarak ancak edâ veya ibrâ ile düşen borç olarak açıklanır. Kefil olunan şeyin asıl borçlunun ödemekle yükümlü olduğu bir borç (ayn veya deyn) olması gerektiği konusunda Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi ilke olarak aynı görüştedir. Ancak bu ilkenin uygulamasında ayrıntılara inildiğinde bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe, borcun mevcut ve sahih olması şartının bir sonucu olarak düşmüş (sâkıt) borca ve zayıf borca kefaleti sahih görmez. Borcunu ödemeye yetecek mal bırakmadan ölen kimseye (müflis ölü) kefaletin sahih görülmemesi bu borcun sâkıt olduğu gerekçesine, henüz mahkemece veya tarafların anlaşmasıyla karara bağlanmamış evlilik nafakası gibi borçlara kefaletin sahih görülmemesi de bu borçların zayıf olduğu gerekçesine bağlanmaktadır (Haskefî, V, 283). Ebû Hanîfe'nin müflis ölü ile ilgili görüşünün bir diğer gerekçesi de ölüm sebebiyle müflis ölünün zimmetinin, kefaletin "zimmeti zimmete eklemek" anlamının gerçekleşmesine imkân vermeyecek ölçüde harap olmasıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed ile diğer üç mezhep imamı, zimmetindeki borcun sabit olduğu ve düşmesini gerektirecek bir sebep bulunmadığı gerekçesiyle müflis ölüye kefaleti sahih görmüşlerdir. Çoğunluğun bu konudaki bir gerekçesi de Hz. Peygamber'in borçlarını ödemeden ölen birinin cenaze namazını kıldırmak istememesi üzerine Ebû Katâde'nin bu borcu ödemeyi üstlenmesinden sonra kıldırdığı rivayetidir (Buhârî, "Ḥavâlât", 3, 6).

Evlilik nafakasına kefalet konusunda nafakanın geçmişe ilişkin olması ile geleceğe ilişkin olması arasında ayırım yapılmış ve geleceğe ilişkin nafakanın kefaleti sahih görülmüştür. Geçmişe ilişkin nafaka borcuna kefalet, tarafların anlaşmalarıyla veya mahkeme kararıyla belirlenmiş olması şartıyla -her ne kadar edâ ve ibrâya ilâve olarak ölüm ve boşanma sebebiyle de düştüğü için sahih borç tanımına uymasa da-istisnaî olarak istihsânen câiz görülmüştür. Şâfiî mezhebinde ise borcun sabit ve lâzım olması şart koşulduğu için henüz vâcip olmamış bir borç olan geleceğe ilişkin evlilik nafakasına kefalet sahih görülmemiştir. Mâlikîler'e ve Hanbelîler'e göre borcun hâlihazırda mevcut olması şart olmayıp ileride gerçekleşecek bir borca kefil olmak da mümkündür.

3. Borcun güç yetirilebilir olması. Kefalet konusu olan şeyin kefil açısından güç yetirilebilir ve kefilden tahsil edilebilir olması şarttır. Bu şart had ve kısasa kefaletin sahih görülmemesinin sebebini de açıklar. Ancak

cezalandırılması gereken birinin şahsına kefil olmak, cezanın mahiyetine göre ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte sahihtir. Nerede olduğu bilinmeyen birinin şahsına kefalet, içerdiği cehalet yanında teslimin imkânsızlığı sebebiyle sahih görülmez. Mahpus ve gāibe kefaletin çoğunluk tarafından kabul edilip Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmemesi muhtemelen teslimdeki güçlük sebebiyledir (İbn Kudâme, VII, 98).

4. Bilinmezliğin olmaması. Kefaletin konusuna ilişkin bilinmezlikle (cehalet) kefil olunan şahsın ve adına kefil olunan borçluya ilişkin bilinmezliğin kefalet akdinin sıhhatine etkisi, akdin mahiyetine ilişkin görüşlerine paralel olarak mezhepler açısından farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kefaletin konusu şahıs ise teslimi taahhüt edilen bu kişinin şahsen ve mekânca tanınıyor olması şartı aranır. Bir mal borcu bulunan kimsenin şahsına kefalet kefil açısından kural olarak malî yükümlülüğe dönüşmeyeceğinden üzerindeki borcun miktarının kefil tarafından bilinmesi şart değildir. Mala kefalette ise kefaletin konusu olan malın mâlûm olması Şâfiî dışındaki çoğunluğa göre şart olmayıp meçhule kefalet de câizdir (Mecelle, md. 630). Çoğunluğun bu konudaki temel iki gerekçesinden biri kefaletin teberru mahiyetli olması, diğeri de benzer bir bilinmezlik içermesine rağmen câizliği konusunda icmâ bulunan damânü'd-derek uygulamasıdır (bk. DEREK). Bilinmezlik ve zarar riski içermesine rağmen derek sahih görülüyorsa buna kıyasla kefaletin zarar ve riske ta'lik edilmesi de mümkündür. Şâfiî ise alım satımdaki bedele (semen) kıyasla kefaletin konusunun

da biliniyor olması gerektiğini öne sürmüş, damânü'd-dereki bu hükümden icmâ sebebiyle istisna etmiştir. Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî gibi fakihlerin görüşü de bu doğrultudadır.

Şâfiî mezhebinde yaygın olan görüşe göre kefil olunacak şahsın tanınıyor olması şart görülmezken Hanefîler borçlunun tanınmasını sadece şarta veya süreye ta'lik edilmiş kefaletin sıhhati açısından şart görürler ve alacaklının bilinmemesinin mutlak-muallak ayırımı olmaksızın kefaletin sıhhatine mâni olduğunu savunurlar (İbn Âbidîn, V, 305, 307). Hanbelîler ise alacaklının mâlûm olmasını şart koşmazlar.

Hükmü. Talepte bulunma hakkı hususunda kefilin zimmetini asilin

zimmetine eklediğinden, yani sorumluluğu borçlunun uhdesinden alıp kefilin uhdesine nakletme şeklinde değil kefilin sorumlulukta borçluya ortaklığı ve dayanışma esası üzerine kurulduğundan kefalet akdinin hükmü alacaklının kefilden talepte bulunma hakkını doğurmasıdır. Bu talep hakkının doğum anı mala kefalette hakkın / borcun ikrar veya beyyine ile sübut bulduğu andır. Alacaklı asıl borçludan veya doğrudan kefilden talepte bulunmak konusunda muhayyerdir, hatta isterse ikisinden birlikte talepte bulunabilir. Kefile kefil olunması durumunda da bu muhayyerlik hükmü geçerlidir. Bu konuda Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak Mâlik'ten gelen ikinci bir rivayete göre borçlunun hazır ve zengin olması durumunda, yani alacağın onun malından tahsil edilmesi imkânı bulunduğunda alacaklı ancak borçludan talepte bulunabilir. Bu yaklaşım kefaleti bir bakıma rehin anlamında bir güvenceye dönüştürmektedir.

Kefilden talepte bulunma hakkının hukukî temeli konusunda kesin çizgilerle ayrılması güç olsa da iki anlayıştan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre kefalet akdiyle borç kefil hakkında sabit kılınmayıp alacaklıya kefilden talepte bulunma hakkı verilmektedir. Diğer anlayışa göre ise kefalet akdiyle birlikte borç asıl borçlu yanında kefilin zimmetinde de sabit olmakta ve bu hal alacaklıya talep ve gerektiğinde tahsil etme hakkını vermektedir. Bu iki yaklaşım arasında önemli bir farkın bulunmadığı söylenebilirse de kefilin ödeme yapmak durumunda kalmasının hukukî temelini açıklama noktasında ikincisinin zâhiren daha elverişli olduğu söylenebilir. Ayrıca kefilin henüz kendisinden bir ödeme talebinde bulunulmadan borçludan borcunu ödemesi talebinde bulunup bulunamayacağı konusu da bu iki yaklaşıma göre farklılık gösterecektir. Nitekim ikinci anlayışın savunucusu olan Hanbelî mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre alacaklı kendisinden talepte bulunmadığı sürece kefilin borçludan talepte bulunma hakkı yoktur (İbn Kudâme, VII, 91-92).

Ebû Sevr, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm gibi fakihlerin temsil ettiği bir başka anlayışa göre kefalet akdinin kurulmasıyla birlikte borç asıl borçludan düşüp bütünüyle kefilin zimmetine intikal edeceğinden tıpkı havalede olduğu gibi artık alacaklı bu borçla ilgili olarak asıl borçluya veya onun vârislerine rücû edemez, dolayısıyla da kefil olunan şahsın hazır veya gāib, zengin veya fakir olmasına bakılmaksızın alacaklı

hakkını kefilden talep eder. Aynı şekilde kefil de yüklendiği borç hususunda asıl borçluya ve varislerine rücû edemez. Teslimine kefil olunan malın telef olması durumunda kefil için bir sorumluluk doğmaz (Mecelle, md. 631). Serahsî'nin mahallin fevatının kefaleti iptal edeceği şeklindeki ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir (el-Mebsûṭ, XX, 31).

Şahsa kefaletin hükmü kefil olunan kişiyi getirmekten (ihzâr) ibarettir (Mecelle, md. 642). Birini getirme görevinin boyutları ve getirme borcunun ifa edilememesi durumunda kefil aleyhine malî bir sorumluluk doğup doğmayacağı konusunda üç temel görüş bulunmaktadır. a) Getirmeyi tekeffül ettiği şahsı getiremeyecek olursa onun borcunu ödemek durumunda kalır. Çünkü kefilin aldatılmış olması aldatmış olmasından daha uygundur. Ancak akdin yapılışı sırasında ilgili kişiyi getiremediği takdirde malî bir sorumluluk kabul etmeyeceğini şart koşmuşsa ödeme ile yükümlü olmaz. Mâlik'in ve Medine ehlinin görüşü bu doğrultudadır. b) Getirilmesi taahhüt edilen kişiyi getiremediği takdirde kefil o kişinin yerini öğrenip getirinceye yahut öldüğü anlaşılıncaya kadar hapsedilir. Ebû Hanîfe ve Irak ehlinin savunduğu bu görüşün gerekçesi şudur: Kefil sadece ilgili şahsı getirmeyi üstlenmiştir. Akid esnasında şart olarak belirtilmediği sürece birini getirme borcu malî bir sorumluluğa dönüşmez. Nasıl ki mala kefalette malı ödemediği takdirde hapsediliyorsa şahsa kefalette de ancak ilgili kişiyi getirmediği takdirde hapsedilebilir. Getirme için muayyen bir vaktin öngörülmüş olması durumunda bu vaktin aşılmasının sonucu da Hanefîler arasında tartışmalıdır. Bazıları bu durumda kefilin derhal hapsedileceğini, bazıları da ona bir süre daha tanınacağını öne sürmüşlerdir. Kefilin ilgili kişiyi getirmemesinin kendi kusurundan değil işin zorluğu veya imkânsızlığının sebep olduğu acziyetten kaynaklandığı hâkim nezdinde sübut bulursa hâkim kefili serbest bırakır. Ayrıca teslimine kefil olunan borçlunun yeri bilinmiyorsa kefil onu getirmekten sorumlu olmaz (Mevsılî, II, 167-168; Mecelle, md. 651). Şâfiîler'in görüşü bu konuda Hanefîler'e yakın olup kefil tekeffül ettiği şahsı getirememesi halinde hapsedilir ve şahsın ölümü gibi bir sebeple getirmesi imkânsız hale gelirse malî bir sorumluluğa muhatap olmaz. c) Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'a göre kefilin sorumluluğu yerini ve getirebileceğini bildiği takdirde bu şahsı getirmektir. Hapis cezası ancak getirmesi mümkünken getirmediği takdirde söz konusu olabilir.

Şahsa kefalet kural olarak malî bir sorumluluk yüklememekle birlikte getiremediği veya belirlenen vakitte getirmediği takdirde borçlunun borcunu ödemeyi üstlenen kefil, taahhüdünü gerçekleştiremezse şahsa kefalet mala kefalete dönüşeceğinden borcu ödemek durumundadır. Bu şartla yapılan bir kefalet akdinde kefilin ölmesi halinde aynı sorumluluk vârislerine intikal eder ve belirlenen vakitte kişiyi getirmezlerse borç terekeden ödenir (İbn Kudâme, VII, 96).

Teslim için özel bir yerin şart koşulmamış olması durumunda kefil olunan kişinin mahkemeye çıkarılması mümkün olan bir yerde alacaklıya teslim edilmesiyle alacaklının bu teslime ilişkin rızâsı aranmaksızın kefil görevini yerine getirmiş sayılır. Muayyen bir şehirde veya mahkemede teslim şart koşulmuşsa bu şartlara uyulması gerekir (Mecelle, md. 663; teslimle ilgili diğer özel hükümler için bk. a.g.e., md. 664-665).

Kefilin Rücû Hakkı. Borçluya tanınan sürenin dolmasından önce kefilin kefaletten rücû hakkının bulunmadığı konusunda görüş birliği mevcuttur. Kefilin herhangi bir ödeme yapmadan veya asıl borçluya tanınan ödeme süresi dolmadan borçludan talepte bulunup bulunamayacağı tartışmalıdır. Kefilin alacaklıya ödemede bulunması durumunda asıl borçluya rücû hakkının bulunup bulunmadığı büyük ölçüde kefalet akdinin ve ödemenin borçlunun izniyle gerçekleşip

gerçekleşmemesine ve bazılarına göre kefilin hangi niyetle ödeme yaptığına bağlı olarak sonuca bağlanmaktadır.

İbn Kudâme'ye göre kefil ödemeyi, rücû etmeyi aklından geçirmeksizin sırf teberru kabilinden yapmışsa bu nâfile ibadet yerine geçer ve hiçbir şekilde borçluya rücû etmez. Kefaletin ve ödemenin borçlunun izniyle yapılmış olması bu sonucu değiştirmez. Kefil rücû etme niyetiyle ödemede bulunmuşsa dört durum söz konusudur. 1. Kefalet ve ödeme borçlunun talebi üzerine olmuşsa kefil borçluya rücû edebilir. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Yûsuf bu görüştedir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ise genel olarak aynı görüşte olmakla birlikte borçlunun kefalet talebinde kullandığı ifadeyi dikkate alarak kefilin rücû hakkının doğabilmesi için kefalet talebi sırasında borçlunun kefile sadece, "Şu meblağı benim adıma öde" demiş olmasını şart koşmuşlar, yalnızca, "Şunu öde" denilmesi üzerine

yapılan ödemenin rücû hakkı doğurmayacağını belirtmişlerdir. Mâlik'e göre ise rücû hakkının doğması için bunların hiçbiri şart değildir. 2. Kefalet borçlunun talebi üzerine olmuş, fakat ödeme izinsiz yapılmışsa Mâlik ve Ahmed'e ve bir rivayette Şâfiî'ye göre kefilin rücû hakkı vardır. Çünkü kefalet talebi ödeme emrini de içerir. 3. Kefalet izinsiz, ödeme talep üzerine olmuşsa Ahmed'e göre rücû eder, Şâfiî'ye göre rücû edemez. 4. Hem kefalet hem ödeme talep üzerine olmamışsa Mâlik, İshak b. Râhûye ve bir rivayette Ahmed'e göre rücû eder. Ebû Hanîfe, Şâfiî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî ve diğer rivayete göre Ahmed aksi görüştedir.

Kefilin üstlendiği borcu ödeyip asıl borçlunun borçtan kurtulması durumunda ondan ne talepte bulunacağı da tartışma konusu olmuştur. Çoğunluğa göre kefil olunan borç veya ödediğinden hangisi daha az ise kefil borçludan onu talep edebilir. Borç az olup kendisi fazla ödemişse borç tutarını aşan bu fazlalığı borçludan talep edemez. Ödediği miktar kefil olunan miktardan az olması durumunda kefil olunan miktarı değil ödediği miktarı talep edebilir. Kefilin rücû edemeyeceği durumlar da vardır. Kira ücretine kefil olup ücretin kiracıya vâcip olmasından önce ödemede bulunması durumunda rücû edemez.

Sona Ermesi. Kefalet, asıl borcun sona ermesiyle son bulacağı gibi asıl borçtan bağımsız olarak kendine özgü hallerle de sona erebilir (Mecelle, md. 659-662, 669). Kefalet akdini sona erdiren başlıca sebepler şunlardır: a) Borcun ödenmesi veya şahsın teslimi. Borcun borçlu tarafından ifası durumunda kefalet fer'î bir borç olduğu için asıl borcun sona ermesine bağlı olarak, borcun kefil tarafından ödenmesi durumunda gereğinin yerine gelmesinin neticesinde sona ermiş olur. Şahsa kefalette şahsın teslim olması veya teslimin kefil tarafından gerçekleştirilmesi ifa olarak değerlendirilebilir. Teslim için bir vaktin öngörüldüğü durumlarda üzerinde anlaşılan günden önce gerçekleşen teslimde alacaklının kabulü olmasa bile kefil berî olur (a.g.e., md. 665). b) İbrâ. Alacaklının asıl borçluyu veya kefili ibrâ etmesi kefalet akdini sona erdirir. c) Kefaletin sebebini teşkil eden borcun ortadan kalkması. Satılan bir malın bedeline kefil olunması durumunda, müşterinin bedeli ödeme borcunu kaldıran bir sebebin ortaya çıkmasıyla meselâ satım akdinin feshedilmesiyle veya mebîin istihkak sebebiyle müşteriden alınmasıyla veya satın alınan malın ayıp sebebiyle iade edilmesiyle kefil kefaletten berî olur (a.g.e., md. 671). Borcun

havalesini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Borcun başka birine havalesi hem asıl borçluyu hem de kefili borçtan berî kılar. d) Taraflardan birinin ölümü. Taraflardan birinin yani kefil, alacaklı ve esasında taraf olmamakla birlikte maddî olarak taraf sayılabilecek olan borçlunun ölümünün akde etkisi kefaletin türüne göre değişiklik gösterir. Alacaklının ölümü kefaleti sona erdirmez ve hak alacaklının vârisleri için devam eder. Bu konuda mala kefaletle şahsa kefalet arasında fark yoktur (Mevsılî, II, 168). Mala kefalette kefilin ölmesi de onu borçtan berî kılmaz; kefil olduğu miktar terekesinden alınır (Mecelle, md. 670). Bu noktada mezhepler arasında görüş birliği vardır. Kefil olunan borç vadeli ise kefilin ölümüyle süre dolmuş sayılır ve alacaklı alacağını terekeden alır. Vârisler, ancak borcun kararlaştırılan süresinin bitiminde asıl borçluya rücû edebilirler. Züfer b. Hüzeyl ve bir rivayette Hanbelîler'e göre süre aynı zamanda kefil için de bir hak teşkil ettiğinden kefilin ölümüyle süre dolmuş sayılmaz. Hanbelîler'den gelen diğer rivayete göre ise eğer vârisler bir rehin veya zengin bir kefil vermişlerse kefilin ölümü durumunda borcun vadesi dolmuş sayılmaz. Mâlikîler, kefilin borcun vadesinin dolmasından sonra ölmesini ayrı değerlendirerek bu durumda alacaklının, asıl borçlu hazır ve ödeme gücüne sahip iken kefilin vârislerinden bir talepte bulunamayacağını belirtmişlerdir. Borcun akidle kefile intikal ettiğini düşünen Zâhirîler'e göre kefilin ölmesi durumunda alacak terekeden tahsil edilir ve vârislerin asıl borçluya rücû hakkı yoktur.

Şahsa kefalette kefilin ölmesinin akde etkisi konusundaki iki görüşten biri kefaletin bâtıl ve kefilin berî olacağı, diğeri de teslim borcunun vârislere intikal edeceği doğrultusundadır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre kefilin ölümüyle şahsa kefalet bâtıl olup kefilin zimmeti borçtan berî olacağından alacaklının kefilin terekesinde bir hakkı bulunmaz. Çünkü kefil teslimini üstlendiği şahsı getirmeye muktedir değildir ve malı da getirme borcunu ifaya uygun değildir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise ilgili şahsı teslim borcu kefilin ölümüyle düşmez ve zimmeti bu borçtan berî olmaz, vârislerin bu şahsı getirip teslim etmeleri talep edilir. Eğer vârisler için bu mümkün olmazsa veya çok zor olursa borç terekeden alınır. Mâlikîler'e göre ayrıca şahsa kefalette sürenin dolmasıyla birlikte vârislerden borçluyu getirip teslim etmeleri istenir. Getiremedikleri takdirde kendileri borçlu olurlar. Eğer süre henüz dolmamışsa borç miktarı kefilin terekesinden ayrılarak vadenin dolmasına kadar saklı tutulur (Serahsî, XX, 32; Mevsılî, II, 168).

Mala kefalette borçlunun kaybolması veya ölmesi durumunda kefilin borç hususunda borçlunun yerine geçeceğinde görüş birliği bulunmaktadır (İbn Rüşd, II, 248). Vadeli bir borca kefalette asıl borçlunun ölmesi durumunda borç muacceliyet kesbeder ve alacaklı borçlunun bir terekesi varsa alacağını oradan tahsil eder. Kefil açısından ise vade dolmuş olmayacağından öngörülen sürenin dolmasına kadar alacaklının bu durumda kefile rücû hakkı yoktur. Kefil sürenin dolmasından önce ödemede bulunacak olursa teberruda bulunmuş olur. Böyle bir durumda kefilin borçlunun vârislerine hemen mi yoksa sürenin dolmasından sonra mı rücû edeceği doktrinde tartışmalıdır (İbn Kudâme, VII, 83-84).

Şahsa kefalet teslimine kefil olunan kişinin ölümüyle sona erer ve kefil berî olur. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde genel kabul gören görüş budur. Teslimine kefil olunan kişinin hazır iken ölmesi durumunda Mâlikî mezhebinin görüşü de bu doğrultudadır. Ancak teslimine kefil olunan kişinin gāibken ölmesi halinde Mâlikî mezhebinde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bazıları tıpkı gāib değilken

ölmesi durumunda olduğu gibi kefaletin sâkıt olacağını, bazıları da sâkıt olmayacağını ve eğer ihmali varsa kefilin borçlu duruma düşeceğini ileri sürerler (a.g.e., VII, 88; Mevsılî, II, 168).

Teslimine kefil olunan malın telef olması da kefaleti sona erdiren bir başka sebeptir. Bir malın teslimine kefil olunması durumunda tıpkı şahsa kefalette kefil olunan şahsın ölmesi halinde olduğu gibi teslimine kefil olunan malın telef olması durumunda kefile bir şey lâzım gelmez (Mecelle, md. 631).

Teminat Mektubu. Karşılık beklemeksizin yardımlaşma ve dayanışma anlayışının çeşitli sebeplerle gerilemesi, fıkıh doktrininde teberru esası ekseninde ele alınan kefalet anlayış ve uygulamasının günümüzde büyük ölçüde ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bir teberru mahiyeti içeren kefalet akdi yerine artık alacaklar teminat mektubu vb. usullerle güvenceye bağlanmaktadır. Genel olarak “resmî veya özel kuruluşlara verilen ve gerektiğinde tutarı mektubu veren banka tarafından herhangi bir şarta bağlı olmaksızın nakde çevrilme garantisi taşıyan mektup” diye tanımlanan teminat mektubu çağdaş araştırmacıların çoğunluğu tarafından genellikle

kefalet akdiyle bağlantılı olarak ve onun hükümleri çerçevesinde değerlendirilirken bazıları bunun mahiyeti itibariyle kefaletten farklı olduğunu, dolayısıyla ayrıca ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Yeni çalışmalarda teminat mektubunda görülen problemli durumların başında teminat mektubunun teberru mahiyetli kefaletin aksine bir ücret mukabilinde yapılması gelmektedir. Konuyu kefalet hükümleri çerçevesinde ele alanların bazıları bunu câiz görmezken diğerleri ihtiyaç, zaruret gibi gerekçelerle meşrulaştırmaya çalışmışlar, ücretle vekâlete benzetenler ise sunulan birtakım hizmetlerin karşılığı olmak üzere teminat mektubu mukabilinde alınan ücrete karşı çıkmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭalâḳ”, 25, “Edeb”, 24, “Ḥavâlât”, 3, 6; Müslim, “Zühd”, 42; İbn Mâce, “Diyât”, 36, “Ṣadaḳāt”, 9; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 39, 88, “Veṣâyâ”, 5; Tirmizî, “Büyûʿ”, 39, “Veṣâyâ”, 5; Ebû Yûsuf, İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 54-57; a.mlf., el-Âs̱âr (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1355, s. 160, 188, 191; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, s. 369-381; a.mlf., el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, III, 309-311; IV, 53-58; Taberî, İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 186-302; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 101-106; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi’l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 201-202; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 110-122; Ebû Caʻfer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi’l-fıḳh ve’l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 314-316; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire 1976, I, 447-453; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 116; XIX, 160-189; XX, 2-133; XXI, 63, 69; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1095-1096; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 3; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Bulak] içinde), VI, 283; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 247-250; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, VII, 56, 71-108; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIV, 3-7; Mevsılî, el-İḫtiyâr, Kahire 1370/1951, II, 166-173; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî) [baskı yeri ve

tarihi yok] (Dârü'n-nasr), I, 529-535; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 213-214; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), VI, 282-345; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1310, II, 295-307; Rassâʻ, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Tâhir el-Maʻmûrî), Beyrut 1993, II, 423-430; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Mülteḳa'l-ebḥur, İstanbul 1315, s, 246-254; Abdurrahman Şeyhizâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1316, II, 123-146; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 252-295; Haskefî, ed-Dürrülmuḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), V, 283, 290, 297-298, 301, 304; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 281-339; Mecelle, md. 612-672; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 541-543; II, 1008; Ali el-Hafîf, eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1971-73, I-II; Abdülhâliḳ Hasan Ahmed, el-Kefâle, Kahire 1986; Ali Ahmed es-Sâlûs, "el-Kefâle beyne'l-fıḳh ve'l-ḳānûn", Ḥavliyyetü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 3, Devha 1984, s. 227-264; "el-Kefâle", Mv.F, XXXIV, 287-320.

H. Yunus Apaydın

KEFÂRET

(الكفّارة)

Dinin belirli yasaklarının ihlâli durumunda yapılması istenen malî veya bedenî ibadet.

Sözlükte “örtmek, gizlemek, inkâr etmek” mânasındaki küfr kökünden gelen kefâret (keffâret) günah ve hataları örtücü, telâfi edici kurban, sadaka, oruç gibi davranışları ifade etmektedir. Kefâret kelimesinin Arapça’ya “günahları telâfi etme, ortadan kaldırma” anlamına gelen İbrânîce kappârâ ve onun kökü olan kipperden geçtiği ileri sürülmektedir. Süryânîce (kefar) ve Asurca (kapâru) gibi dillerde de ses ve mâna benzerliğiyle aynı kelimenin varlığı bunun menşeinin tesbitini zorlaştırmakta (EI2 [İng.], IV, 406; ERE, V, 654), ancak İbrânîce kipper ile Akkadca kuppuru arasında ilgi kurulmaktadır (DBS, III, 50).

Kefâretin kaynağı konusunda dinler arasında farklılıklar vardır. Bazı dinlerde, Tanrı’nın yapılan yanlışı telâfi etmeye yönelik emri ve günaha düşenlerin vicdanı kefâretin kaynağı olarak görülmektedir. Kefâretin kaynağını sadece toplumsal felâket ve hastalıklardan kurtulma arzusuna dayandıran inançlar da bulunmaktadır. Bu anlayışın en belirgin örneklerine ilkel kabile inançlarında rastlanır (Parrinder, s. 73; Brown, s. 22). Aslında birçok dinde toplumun başına gelen felâket ve hastalıklar, insanların Tanrı’nın istemediği bir işi yapmak suretiyle O’nu öfkelendirmesinin sonucu olarak görülür. Bu öfkeyi toplumdan uzaklaştırmak, Tanrı ile yeniden barışmayı sağlamak ve O’nun nimetlerinden mahrum kalmamak maksadıyla çeşitli kefâret eylemleri yapılır. Bu eylemler yalvarma, takdimeler sunma, kurbanlar kesme ve günahları kurban olarak seçilen hayvanlara yükleme ritüelleri şeklinde icra edilmektedir (Jevons, s. 9, 12, 32; Brown, s. 23, 33). İlkel kabile insanları arasında kurban en etkili kefâret vasıtası olarak görülür. Meselâ Orta Afrikalı kabilelerden Dinkalar’da, işlenen günahlar yüzünden topluma musallat olduğuna inanılan hastalık ve felâketler toplumsal kurban âyinleriyle uzaklaştırılmaktadır. Bu telakkide insana gelen hastalık ya da felâket bir boğaya yüklenmekte, çeşitli

dualardan sonra boğa Tanrı Nhialik'e kurban olarak takdim edilmektedir (Brown, s. 22-23). Gana'daki Galar arasında ise suç işleyenin suçunu itiraf ederek çeşitli kefâret eylemlerini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu amaçla günahkâr kimse biri erkek, diğeri dişi iki kuşla bir keçiyi kefâret vasıtası olarak getirmekte, günahkâr, boğazlanan keçinin kanının akıtıldığı kutsal su ile banyo yaparak arınmaktadır (a.g.e., s. 33).

Sanskrit dilinde kefâret karşılığında kullanılan ve günahların çeşitli yollarla telâfi edilmesini ima eden prayaschitta terimine bu anlamıyla ilk defa Sama Veda'nın tefsiri olan Samavidhana Brahmana'da rastlanır. Milâttan önce II. yüzyıl ile milâttan sonra I. yüzyıl arasında kayda geçirilen Manu kanunları da kefâret ve tövbe konusuna temas etmektedir.

Kefâret kavramı Hinduizm'deki kutsal kanunun (dharma) üç temel unsurundan

biridir. Hinduizm, günahı dünyanın nizamına karşı işlenmiş bir suç diye gördüğü ve onu hastalık gibi sirayet edici maddî bir şey olarak algıladığı için kefârete oldukça önem vermiştir. Özellikle Brahmanalar'da kurban üzerinde önemle durulmuş, ayrıca Tanrı Varuna'nın günahları affetmesi için kefâret mahiyetinde duaların yapılması gerekli görülmüştür. Hinduizm'de dolunayla başlayarak bir ay süreyle oruç tutmak, bazı kutsal ırmaklarda yıkanmak, hac mekânlarını ziyaret etmek, fakirlere yardımda bulunmak gibi başka kefâret uygulamaları da vardır (ERE, V, 659).

Jainizm, ateist yapısından ötürü günah kavramından ziyade ahlâkî hataya düşmemeye önem verdiği için kefâret kavramı üzerinde fazla durmaz. Rasyonalist tutumundan dolayı Sihizm'de de kefârete önem verilmemiştir.

Budizm'de "karma"dan kurtuluşun mümkün olmadığına inanılır. Buna göre işlenen her günahın karması yani karşılığı mutlaka görülecektir. Bu inanç kefâreti önemsiz kılmakla birlikte işlenen hataların kısmen de olsa telâfi edilmesi için cemaatin affını kazanmak ve hayır yapmak gibi kefâret mahiyetinde davranışlar söz konusudur. Budist rahipler on beş günde bir bölgesel toplantılar yapmakta ve alenî günah itiraflarında bulunmaktadır. Ayrıca her yıl oruç günü icra edilen alenî itiraf törenlerinde başrahip büyük günahlardan başlayıp elindeki günah listesini okumakta, bu günahlardan

birini işlemiş olan diğer rahiplere gerekli kefâret cezasının verilmesiyle âyin tamamlanmaktadır. Sıradan vatandaşlar ise işledikleri günahı rahibe bildirerek onun verdiği cezayı çekmek suretiyle kefâretlerini ödemektedir.

Zerdüştîlik'te kefâret için kullanılan kelimeler paitita ve aperatidir. Bu dinde kefâret ritüelleri ve formülasyonlarıyla ilgili bilgiler geç dönemlerdeki Pazand metinlerinde ortaya çıkar (m.s. IV. yüzyıl). Zerdüştîliğe göre günah işlememek günahın kefâretini ödemekten daha iyidir. Fakat kişi bir defa günah işlediyse yapacağı en iyi şey vakit geçirmeden kefâretini ödemektir. Samimi bir duyguyla yerine getirilen kefâret Ahura Mazda ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden düzeltir. Kefâretin en pratik yollarından biri yatmadan önce kısa bir tövbe duası okumaktır. Diğer bir uygulamaya göre günahkâr kişi Dastur adını alan rahibin önünde günahlarından tövbe eder. Ayrıca çeşitli hayırlarda bulunmak da kefâretin gerekli şartlarındandır. Zerdüştîlik'te ceset yakmak veya gömmek, ölü eti yemek, livatacılık gibi günahların kefâreti yoktur. Günümüz Zerdüştîliğinde, evde kaldığı müddetçe ölen kişinin başında ölen adına kefârette bulunacak bir din adamı görevlendirme geleneği vardır. Uzun dualardan oluşan bu kefârete ölenin yakınları da katılır. Bu dua okumaları genellikle ölümden sonraki bir ay boyunca sürer. Okunan duaların Çinvat (Chinvat) Köprüsü'nden geçerken ölüye yardımcı olacağı düşünülür.

Parsîlik, günahı itiraf etmeye ve gerekli kefâretleri gerçekleştirmeye büyük önem vermiştir. Kefâreti yerine getirilmeyen günahlar her yıl biraz daha büyüyerek kişiyi Ahura Mazda'nın karşısında zor duruma düşürürken kefâret bir anda bütün günahları yok etmektedir. Kefâret için öncelikle bir rahibin veya sâlih bir kişinin önünde itirafta bulunmak gerekmekte, bunun hiç olmazsa yılda bir defa mihr ayında gerçekleştirilmesi istenmektedir. Hatta bu amaçla, insanların muhtemel günahlarını içeren hazır günah itirafları listesi bulunmakta ve bunlar zaman zaman okunmaktadır. Günahını itiraf eden kişinin ceza olarak rahibin verdiği kefâret uygulamalarını gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu kefâretler bedenî bazı meşakkatler yanında çoğunlukla ibadet veya topluma hizmet türünden uygulamaları ihtiva etmektedir. Kefâretlerden bazıları kutsal ateşe güzel kokulu ağaçlar taşımak, fakir müminleri evlendirmek, köprü, yol ve sulama kanalları gibi hizmetleri yapmak ya da zararlı hayvanları öldürmektir. İnsanlara zarar vermek veya kutsal bilinen hayvanları öldürmek gibi suçların kefâretinde

ise suçun türüne göre belirlenen kırbaç yahut bunun para cezasına çevrilen şekli tatbik edilir (Moore, I, 397; ERE, V, 665). Parsîlik'te bir cesedi yakmak veya gömmek, insan yahut köpek eti yemek gibi fiiller kefâreti kesinlikle mümkün olmayan günahlar olarak görülmektedir.

Japon halk dini Şintoizm'de kötülük kirlilik olarak algılandığı için kötülüğün çaresinin de tövbede değil arınma ve temizlenme ritüellerinde olduğuna inanılmaktadır (Brown, s. 57). Şintoizm'de kefâret maksadıyla yapılan âyinlerden biri de mâbeddeki sunağa tanrılar için takdimeler bırakmaktır (Moore, I, 103-107). Konfüçyüsçülük öğretisinde ise her günahın mutlaka karşılığının görüleceği belirtilmektedir. Bu sebeple günah işleyen kişi günahının karşılığını ödeyerek telâfide bulunmalıdır (Budda, s. 372).

Yahudilik'te günah her türlü dünyevî felâket ve sıkıntının kaynağı olarak görülmekte, ayrıca onun uhrevî bir cezasının da bulunduğuna inanılmaktadır (Sayılar, 21/4-9; Vaiz, 3/17). Bundan dolayı günahtan arınma meselesi bu dinde önemli bir yer tutmakta ve bu maksatla çeşitli kefâret uygulamaları yapılmaktadır. Ancak bu uygulamalar, Yahudiliğin başlangıcından günümüze kadar olan süreçte bazı değişikliklere uğramıştır. Eski Ahid'de kefâret, günahların bizzat Tanrı tarafından silinmesini sağlamak üzere yapılan telâfi eylemini (Mezmurlar, 32/1; 51/9; İşaya, 43/25; 44/22; Yeremya, 18/23) ve böylece bağışlanmış olmayı (Mezmurlar, 65/3; 78/38; 79/9; 85/2; Yeremya, 18/23; Hezekiel, 16/62) ima eder. Yahudiliğin ilk asırlarında kasten günah işleyenlerin toplumdan atılması benimsenmiş, kasıtsız günah işleyenlerin ise kurban takdimeleriyle günahlarına kefârette bulunarak arınmaları istenmiştir. İlk dönemlerin başlıca kefâret vasıtası olarak görülen kurban takdimeleri günahkârın maddî durumuna göre boğa, keçi, kuzu veya kumru gibi hayvanlardan seçilmiştir. Bu tür kefâret kurbanına gücü yetmeyenin bir miktar unu mezbaha getirerek takdim etmesi de kefâret için yeterli görülmekteydi (Levililer, 5/2-19). Yahudilik'te kişisel kefâret uygulamaları dışında İsrâil kavminin muhtemel günahları için toplumsal arınma âyinlerinin icra edildiği Yom Kipur (büyük kefâret günü) bulunmaktadır. Yahudiliğin ilk dönemlerinde kefâret gününde başrahibin idaresinde çeşitli arınma âyinleri yapılmakta ve kurbanlar takdim edilmekteydi. Başrahip kendisi ve ruhban teşkilâtı için günah itirafında bulunarak kurban sunmakta, ardından toplumun günahlarına kefâret olacak

âyinlere başlamakta, bu amaçla getirilen iki tekeden kura ile seçilen birini toplumun günahları için kurban ettikten sonra elini "günah keçisi" denilen diğer keçinin başına koyarak toplumun günahlarını ona yüklemekteydi. Daha sonra günah keçisini mâbedin kapısına çıkarıp görevlilere teslim etmekteydi. Bu görevliler günah keçisini çöle sürüp günahları toplumdan uzaklaştırmış olmaktaydı (Levililer, XVI). Yahudiler, Bâbil sürgününden sonra çeşitli faktörlerin etkisiyle kurbanın yanında dua, sadaka, oruç vb. kefâret vasıtaları da kullanmaya başlamışlardır. 70 yılında mâbedin yıkılması toplumu

derinden etkilemiş ve günahtan arınma amaçlı kefâret uygulamalarında köklü değişiklikler meydana getirmiş (Cohon, s. 297; Montefiore, XVI [1904], s. 214-215), kefâret günü ile bu günde yapılan oruç, dua, sadaka vb. kefâret uygulamaları kurbanın yerini almıştır (Cohen, s. 154, 298-300). Günümüzde yahudiler, kefâret amaçlı ibadet ve dualara Roşhaşanah'tan bir hafta önceki pazar günü şafak vaktinde, hatta bazı yerlerde gece yarısında "selihot"lar (af duaları) okuyarak başlarlar, bu dualar Yom Kipur'a kadar sürer. Bunun yanında özellikle dindar kişiler sadaka vermekte, kefâret günü arefesiyle sebt günü dışındaki her gün öğleye kadar oruç tutmakta, sabah ve akşamları Mezmurlar'dan pasajlar okumaktadır (Kitov, I, 26, 67, 81). Kefâret döneminin asıl ve en önemli günü olan kefâret gününde ise oruç, dua ve günah itiraflarıyla kefârette bulunulmaktadır. Bu günün duaları içinde en önemlisi, ferdin geçmişte yerine getirmediği veya gelecekte ihmal edeceği işlerin dinî yükümlülüğünden kurtulması amacıyla okunan Kol Nidre duasıdır (a.g.e., I, 85-104). Tapınağın yıkılışından sonra pek çok Yahudilik kurumu gibi kefâret de şekil değiştirdi. Daha önce bütün ritüeller tapınakla ilişkili olarak yapılırken tapınağın yıkılışı üzerine yahudi düşüncesi ıstırap kavramı etrafında şekillendi. Bu genel anlayışın sonunda yahudilerin çektiği ıstırap bizzat kefâretin kendisi oldu hatta ölüm günahların nihaî kefâreti olarak algılandı.

Hıristiyanlık, kefâreti, sadece fert veya toplumun işlediği günahları affettirmeye yönelik bir davranış olarak değil aynı zamanda Hz. Âdem'den gelen "aslî günah"ın Hz. Îsâ tarafından ortadan kaldırılması olarak görmektedir (Matta, XXVI/26-28; Markos, VIII/31; X/33-34, 45). Hıristiyanlığa göre insanlığın atası Âdem'in işlediği ilk günah ve onun cezası olan ölüm bütün nesillerine sirayet etmiştir (Romalılar'a Mektup,

V/12, 19). Doğrudan doğruya Tanrı’ya karşı işlenen böyle ağır bir günahı ancak Tanrı’nın kendisi giderebilirdi. Bu sebeple Tanrı biricik oğlu Îsâ’yı insan şeklinde yeryüzüne göndermiş, Îsâ insanlığın günahlarına kefâret, tek ve gerçek kurban olarak kendisini sunmak suretiyle insanlığı aslî günahın tahakkümünden kurtarmış, Tanrı ile insanlık arasında barışı tesis etmiştir. Bu kurtuluş ve barış ortamına kavuşmak ancak Îsâ’ya iman ederek vaftiz olmakla mümkündür. Vaftizle kişi, Îsâ’nın kefâretiyle oluşan inâyete iştirak ederek bundan pay almakta, böylece aslî suçtan ve diğer günahlarından arınmaktadır (Telfer, s. 18). Buna rağmen günah duygusu yok olmamakta ve ortaya çıkmak için fırsat kollamaktadır. Bu sebeple günah duygusuyla devamlı mücadele etmek gerekmektedir. Hıristiyanlığın tövbe anlayışındaki kademeli değişime paralel olarak tövbe amacıyla yapılan kefâretlerin şekli ve süresinde de bir değişim görülmektedir. Özellikle vaftizin ardından günaha düşenlere tövbe imkânının tartışmasız olarak verildiği III. yüzyılda, kilise teşkilâtı kefâret amacıyla yapılan uygulamaları sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Bununla da yetinmeyen kilise teşkilâtı, Îsâ’nın havârilerine verdiği cezalandırma ve af yetkisinin havârilerden kendisine geçtiğini ileri sürerek kefâretle birlikte günahları affetme hakkını da ele geçirmiş, ardından kefâreti günahı telâfi etmekten ziyade bir cezalandırma vasıtası haline dönüştürmüştür. Hıristiyanlığın ilk asırlarında kefâret uygulamalarına ayrılmış özel bir dönem yoktu. Günahlarından tövbe ederek arınmak isteyenler kiliseye müracaatları sonrasındaki ilk pazar gününden itibaren kefâret uygulamalarına başlatılırdı. Muhtemelen VII. yüzyıla doğru kefâret uygulamaları Paskalya’dan (Hıristiyanlığa göre Hz. Îsâ’nın çarmıhta ölümünün ardından dirildiği gün) önceki kırk günlük Lent dönemiyle sınırlandırılmıştır. Bu değişiklikten sonra tövbe ve kefâret amacıyla kiliseye başvuranlar Lent dönemine kadar bekletilerek bu dönemde kefâret uygulamalarına başlatılmıştır. Önceleri itiraf ve kefâret uygulamaları alenen yapılırken zamanla bazı bölgelerdeki kiliselerde gizli itiraf ve kefâret uygulamasına geçilmiş, bu uygulama giderek bütün kiliselere yayılmıştır. Nihayet XII. yüzyıldan itibaren gizli tövbekefâret uygulamaları asıl uygulama haline gelmiştir. Günümüzde de tövbe amaçlı âyin ve uygulamalar Lent döneminde ve gizli olarak icra edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. B. Jevons, Comparative Religion, Cambridge 1913, s. 9, 12, 32; A. Cohen, La Talmud, Paris 1933, s. 154, 298-300; A. Ömer Hilmi Budda, Dinler Tarihi I, İstanbul 1935, s. 372; R. I. Epstein, Judaism, London 1945, s. 70-71; S. S. Cohon, Judaism a Way of Life, Cincinnati 1948, s. 297; G. F. Moore, History of Religions, New York 1949, I, 103-107, 390, 397; W. Telfer, The Forgiveness of Sins, An Essay in the History of Christian Doctrine and Practice, London 1959, s. 18; R. Greenacre, The Sacrament of Easter, London 1965, s. 15; E. Gugenheim, Le Judaïsme dans la vie quotidienne, Paris 1970, s. 96-97; K. Bihlmeyer - H. Tuchle, I ve IV ncü Yüzyıllarda Hıristiyanlık (trc. Antun Göral), İstanbul 1972, s. 92; G. Parrinder, Africa's Three Religions, London 1976, s. 73; E. Kitov, The Book of Our Heritage (trc. N. Bulman), New York 1978, I, 26, 67, 81, 85-104; A. Medebielle, "Expiation", DBS, III, 1-262; Francis Dvornik, Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 39; D. A. Brown, A Guide to Religions, London 1991, s. 22-23, 33, 57, 147-150; Thomas Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Dinler Tarihine Katkı, İstanbul 1992, s. 82-85; C. G. Montefiore, "Rabbinic Conceptions of Repentance", Jewish Quarterly Review, XVI, Philadelphia 1904, s. 214-215; J. Chelhod, "Kaffāra", EI² (İng.), IV, 406-407; T. W. R. Davids, "Expiation and Atonement (Buddhist)", ERE, V, 640-641; S. R. Driver, "Expiation and Atonement (Hebrew)", a.e., V, 653-658; J. Jolly, "Expiation and Atonement (Hindu)", a.e., V, 659; M. N. Dhalla, "Expiation and Atonement (Parsi)", a.e., V, 664-666.

H. Mehmet Katar

FIKIH.

Fıkıhta kefâret, dinin belirli yasaklarını ihlâl eden kimsenin hem ceza hem de Allah'tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle âzat etme, oruç tutma, fakiri doyurma ve giydirme gibi malî veya bedenî nitelikli ibadetlerin genel adıdır. Kur'an'da kefâret kelimesi üç âyette dört defa geçmekte olup bunlardan kısastan söz eden âyette, yapılan bağışlamanın ya da malî fedakârlığın işlenen günah için kefâret olacağı bildirilir (el-Mâide 5/45). Diğer âyetlerde bilerek yapılan yeminin (el-Mâide 5/89) ve ihramda

iken avlanma yasağını ihlâlin cezası açıklanır (el-Mâide 5/95). Ancak Kur'an'da kefâret kavramına atıf bundan ibaret olmayıp hacda tıraş olmak, hatâen adam öldürmek ve zıhâr yemini gibi belirli kural ve hak ihlâlleri halinde de kefâret kelimesi kullanılmaksızın bu mahiyette bazı yükümlülükler getirilir (el-Bakara 2/196; en-Nisâ 4/92; el-Mücâdile 58/2-4). Ayrıca Kur'an'da genel bir anlatımla, işlenen günahların ve yapılan kötülüklerin Allah hakkına taalluk eden kısmının tövbe, iyi davranışlar, iman ve sâlih amelle bağışlanıp örtüleceği sıkça tekrarlanır ve müminlerin de böyle dua etmesi öğütlenir (Âl-i İmrân 3/193, 195; en-Nisâ 4/31; el-Mâide 5/12, 65; el-A‘râf 7/153; el-Enfâl 8/29; Hûd 11/114; et-Tegābün 64/9). Bu çeşit âyetlerde kullanılan "tekfîr" kalıbının dinî terminolojideki kefâret kavramıyla hem kök hem anlam birliği vardır.

Değişik yönleriyle kefâret konusuna temas eden hadislerin sayısı hayli fazladır. Bu hadislerde Kur'an'da ana hatlarıyla açıklanan kefâretlerin ayrıntısı verildiği gibi ramazan orucunu mazeretsiz bozma

başta olmak üzere birtakım dinî yasak ihlâlleri için de ihlâlin ağırlığına göre kefâret olarak ibadet türünden bazı yükümlülükler getirilmiştir. Hadislerde kefâret kelimesinin işlenen günah ve kötülükleri örten, kişinin Allah katında affedilmesine vesile olan her türlü olumlu davranışı kuşatan geniş bir kapsamı da vardır ve bu bağlamda beş vakit namazın, cuma namazının, orucun, umrenin, hadlerin infazının, çekilen hastalığın ve başa gelen musibete sabretmenin işlenen küçük günahlar için kefâret olacağı beyan edilmiştir (Buhârî, "Ṣavm", 3; "‘Umre", 1, "Mevâḳīt", 4, 6; Müslim, "Ṭahâret", 11, 14, 15, "Ḥac", 437; "Birr", 52; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 229; Tirmizî, "Ḥudûd", 12). Bazı hadislerde, kusurlu davranışları telâfi edici tedbirlerin veya unutulan namazın hatırlandığında kılınmasının kefâret olarak adlandırılması da bunların yapılan hatayı örtücü olumlu bir davranış olduğuna işaret eder (Buhârî, "Ṣalât", 37, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 55-56, 314).

Kefâret konusu, dinî bir kuralın çiğnenmesinin toplum ve kul hakkına ilişkin sonuçlarını değil Allah hakkına ilişkin uhrevî sonuçlarını telâfiye, işlenen günahın Allah tarafından affedilmesini talebe yönelik bir imkân ve yükümlülük olduğundan mahiyeti itibariyle dinin ibadetler alanına giren ve taabbüdî nitelik taşıyan (dinin ancak naklî delille bilinebilen) hükümleri

arasında yer alır. Bu durum, hem kefâreti gerektiren davranışların neler olduğu hem de kefâretin nasıl ve ne şekilde yerine getirileceği hususunu birlikte kapsar. Bunun için de fıkıh literatüründe ayrıntılı biçimde ele alınan kefâret konusunun ana malzemesini dinî bildirimin iki temel öğesi olan âyetler ve hadisler teşkil etmiş, fakihlerin bu konuya olan katkısı mevcut metin ve rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması tarzında olmuştur. Fıkhın klasik sistematiğinde kefâretlerin ibadetler grubunda yer alması, kefâreti ifa şekillerinin şer‘î belirlemeler (mukadderât-ı şer‘iyye) olarak kabulü, kefâretle yükümlü tutulmanın Allah'ın lutuf ve kereminin bir tezahürü olarak müslümanlara tanınan bir imtiyaz ve imkân olarak görülmesi, kefâretlerde ibadetle mükellefiyet ehliyetinin ve ibadetlere has bazı şartların aranması bu sebepledir. Kefâretler arasında kıyasın cereyan etmeyeceği görüşünün gerekçesi de budur. Ancak köle âzadı, fakiri doyurma ve giydirmede olduğu gibi kefâretin ifası mükellefin dışında bir şahsın hakkını da ilgilendirdiği için mükellefiyetin bazan bu hakka ağırlık verilerek belirlendiği de olur.

Kefâret işlenen kusurlu davranış, hata ve günah dolayısıyla Allah'tan af ve mağfiret dileme mânasına geldiğinden geniş anlamıyla tövbenin bir türüdür. Kişiyi gönüllü olarak şahsen olgunlaştırmayı ve eğitmeyi, bu vesileyle ayrıca sosyal yapının da güçlendirilmesini hedef alır. Nitekim hatâen katlin kefâretinden söz eden âyette ifanın tövbe yerine geçtiğine işaret edilmesi (en-Nisâ 4/92), hadislerde günahın kefâretinin tövbe olduğunun belirtilmesi (Müsned, I, 289), kefâretlerin ibadet türünden belirlenmesi ve kefâret yükümlüsünün affedilmeyi talep niyetinin bulunmasının şart koşulması kefâretle tövbe arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmekte ve kefâretleri âdeta fiilî tövbe olarak tanıtmaktadır. İşlenen her bir günahı tövbe ile ya da ibadet ve iyilik yapıldığında Allah'ın affedebileceği mesajı ve bu konuda vârit olan teşvikler, hadislerde ibadetlerin, erdemli davranışların veya büyük günahlardan kaçınmanın küçük günahlar için kefâret olacağının ifadesi de kefâretlerin bu yönünü ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte bu geniş anlamıyla kefâreti takdir ve ifa mükellefin istek ve tercihine bırakılmış, âyet ve hadislerde sadece belirli hata ve günahlar için bir kefâret yükümlülüğü getirilmiş, yükümlülükler de hem oruç gibi ferdî yarar hem de köle âzadı, fakiri doyurma ve giydirme gibi sosyal yarar ağırlıklı ibadet türlerinden seçilmiştir.

Kefâret Sebepleri. Kur'an'da bilerek yapılan yeminin bozulması, zıhâr yemini, hatâen adam öldürme, ihramlının avlanması veya tıraş olması şeklindeki beş ihlâl için kefâret öngörülürken sünnette ayrıca ramazan orucunun bilerek ve mazeretsiz bozulması da kefâret sebebi olarak belirlenmiştir. Hayızlı kadınla cinsî münasebetin kefâreti mucip olduğuna dair sıhhati tartışmalı bazı hadisler de mevcuttur. Bunlardan ayrı olarak literatürde, bir kısım hac menâsikinin terki veya ihram yasaklarının ihlâli durumunda öngörülen bedenî ve malî yükümlüklerin bazan fidye, bedene, dem, tasadduk gibi adlarla bazan da yapılış amacı gözetilerek kefâret adıyla anıldığı olur. Ancak kefâreti gerektiren söz ve davranışları yemin ve dinen kusurlu davranış şeklinde iki ana sebebe irca etmek mümkündür.

Yemin Kefâreti. Esasen yemin etmenin bizâtihî kendisi dinen tasvip edilmemekle birlikte bilerek yapılan yeminin bozulması bir bakıma Allah şahit tutularak verilen sözde durulmaması anlamını taşıdığından daha kusurlu ve günah bir davranış sayılmış, bunun için de bilerek yaptığı yeminini bozan kimse kefâretle yükümlü tutulmuştur. Bazı hadislerde de kişinin yeminini bozması daha hayırlı olduğunda kefâret vererek yeminini bozması istenmiştir (İbn Mâce, "Keffârât", 7-8). Kur'an'da yemin kefâreti iki kademeli olarak açıklanmıştır (el-Mâide 5/89). Buna göre kefâret borçlusu, aile fertlerinin ortalama harcamalarını ölçü alarak on fakiri doyurmak veya giydirmek yahut da bir köle âzat etmek konusunda muhayyerdir. Yemin kefâretini herhangi bir sıra şartına uymaksızın bunlardan biriyle ödeyebilir. Ancak âyette bir işaret bulunmazsa da bunlardan köle âzadı İslâm'ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği öneme atıfla fakihlerce en faziletli seçenek olarak görülmüştür. Eğer bunlardan hiçbirini yapamıyorsa üç gün oruç tutar.

Gelecekte bir işi yapmamaya veya yapmaya yemin eden kişinin yeminini bozduğu takdirde kefâret ödeyeceğinde görüş birliği varsa da geçmişe ait bir olay için yalan yere yemin eden kişinin durumu fıkıhta tartışmalıdır. Böyle bir yemin bir öncekine göre daha ağır bir suç olmakla birlikte fakihler muhtemelen kasten katildeki akıl yürütmeyi sürdürürler. Bunun için de Şâfiî kefâreti gerekli görür; çoğunluk ise bu kimsenin kefâreti hak etmediğini söyleyerek günahından dolayı tövbe etmesini ve af dilemesini tavsiye eder. Hanefîler'e göre kefâret yemin bozulduktan sonra yerine getirilir. Diğer üç mezhebe göre ise yemin bozulmadan önce de kefâret

yerine getirilebilir. Ancak Şâfiî mezhebinde kefâretin oruçla ifası bundan istisna edilmiştir. Her iki görüşü de destekleyen hadisler vardır. Adakta bulunma da belli durumlarda yemin kefâretini gerektirir (bk. ADAK). Îlânın kefâreti gerektirmesi de aynı şekilde yemin sayılmasıyla ilgili bir husustur (bk. ÎLÂ).

Zıhâr Kefâreti. Kökü İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumuna kadar uzanan bir geleneği simgeleyen zıhâr yemini, Kur'an'da boşama olmaktan çıkarılıp üç aşamalı kefâretle telâfi edilebilir hatalı bir davranış haline getirilmiştir. Ancak burada kefâret sebebi bir kısım fakihe göre sadece bu yeminin yapılmış olması, çoğunluğa göre ise yeminden sonra kocanın evliliğe devam kararı vermesidir (bk. ZIHÂR). Buna göre zıhâr yemininde bulunan

kocanın karısı ile ilişkide bulunmadan önce bir köle âzat etmesi, buna gücü yetmezse veya âzat edecek köle bulamazsa yine ilişkide bulunmadan önce iki ay ara vermeden oruç tutması, buna da gücü yoksa altmış fakiri doyurması gerekir (el-Mücâdile 58/2-4).

Katil Kefâreti. Kur'an'da, yanlışlıkla bir müminin öldürülmesi halinde maktulün yakınlarına ödenecek diyetin yanında kātilin ayrıca kefâret olarak bir mümin köle-yi âzat etmesi, bu mümkün olmadığı takdirde tövbesinin kabulü için ara vermeden iki ay oruç tutması istenir (en-Nisâ 4/92). Oruç tutmaya gücü yetmeyenin bunun yerine altmış fakiri doyurması seçeneği âyette zikredilmemiş olduğundan Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den birer rivayet hariç fakihlerin çoğunluğunca câiz görülmez. Ayrıca âyet sadece hatâen katilde kefâretten söz ettiğinden kasten veya tesebbüben adam öldürenlere kefâret gerekip gerekmediği konusu da fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler dışındaki âlimler, ölüme sebebiyet vermeyi de hata ile öldürme gibi değerlendirerek kefâret sebebi sayarlar. Şâfiî ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel, kasten öldürmelerde kefâreti öncelikli olarak gerekli görürken çoğunluk kefâretin affedilebilir suçlara tanınmış bir imkân olduğunu, kasten adam öldürenin ise bu haktan ve merhametten istifade edemeyeceği görüşündedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre zimmî veya müste'meni öldürene de kefâret gerekir. Bir çocuğun veya delinin hata ile adam öldürmesi halinde malından kefâret ödenip ödenmeyeceği ise tartışmalıdır. Kefâretteki ibadet yönünü öne çıkaranlar gerekmeyeceği, onu daha çok malî bir yükümlülük olarak değerlendirenler ise gerekeceği

kanaatindedir. Kefâret zararın tazmini değil kısmen ceza, daha çok da işlenen günah sebebiyle Allah'tan af talebi mahiyetinde olduğundan fakihlerin çoğunluğu öldürme fiiline iştirak edenlerin her birine ayrı ayrı kefâreti gerekli görür. Anne karnındaki çocuğun düşürülmesi halinde gurreden ayrı olarak kefâretin Şâfiî ve Hanbelîler'de vâcip, diğer mezheplerde mendup görülmesi de bu bakış açısına dayanır.

Hac ve Umrede Kefâretler. Hac veya umre için ihrama girenlere bazı özel yasaklar getirilmiştir. Kur'an'da bunlardan ihramlı iken tıraş olan ve avlanan kimsenin kefâret yükümlülüklerinden söz edilir. Âyette ihramlı iken vaktinden önce hastalık grubundaki bir mazeret sebebiyle tıraş olmak zorunda kalan kimsenin oruç, sadaka veya kurban şeklinde bir fidye vermesi istenmiş (el-Bakara 2/196), Hz. Peygamber de bu kefâretin üç gün oruç, altı fakiri doyurma veya bir koyun kurban edilmesi suretiyle ödeneceğini açıklamıştır (Buhârî, "Muḥṣar", 5-8). İhramda iken avlanma yasağının ihlâli durumunda Kur'an'da öngörülen kefâret (el-Mâide 5/95) hadislerde ve fıkıhta daha açılarak avlanılan hayvanın denginin kurban edilmesi, bedelinin tasadduk edilmesi veya bedeliyle kurban kesilmesi ya da bedelin her fıtır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulması şeklinde seçenekler ortaya çıkmıştır. Hac ve umre kurallarının diğer ihlâlleri de ihlâlin derecesine göre belirli bedenî ve malî yükümlülükler gerektirir ve çoğu hadislerle sabit bu yükümlülükler de yapılan hatayı affettirmeye yönelik olduğu için kefâret niteliğindedir (bk. BEDENE; DEM; İHRAM).

Oruç Kefâreti. Kur'an'da yer almayıp Hz. Peygamber tarafından vazedilen oruç bozma kefâreti, herhangi bir mazereti bulunmaksızın ramazan orucunu kasten bozan kimseye gereken kefâreti ifade eder. İslâm'ın beş temel şartından biri olan oruç ibadetini yerine getirmekte zorlanan kimselere bir dizi kolaylık ve ruhsat getirilmiş, ayrıca kasten oruç tutmayan veya başladığı orucu meşrû bir mazerete binaen bozan kimseye de tutulmayan orucu kazâ etmesi imkânı tanınmıştır. Bu ruhsat ve imkânlardan sonra başladığı ramazan orucunu hiçbir mâkul ve haklı görülebilir sebep yokken bilerek ve isteyerek bozan kimsenin durumu ağır bir kusur ve suç kabul edilmiş, böyle kimselere, bu hatalı davranışlarından dolayı Allah'tan af dileyebilmeleri için biri yine oruç cinsinden olmak üzere üç tür ibadetten biri kefâret olarak öngörülmüştür. Orucu kasten bozan kimse için öngörülen kefâretin ceza yönü ağır basar. Bu kefâreti gerektiren sebep ise ramazan

orucunu eda eden kimsenin orucu kasten ve isteyerek bozmasıdır. İkrah, hata, unutma gibi kasıtlı olmayan durumlar kefâreti gerektirmez. Hanefîler ve Mâlikîler dahil fakihlerin bir grubuna göre ramazan orucunun cinsî münasebetle veya yeme içme ile bozulması aynı hükme tâbi iken Şâfiîler başta olmak üzere diğer bir grup fakihe göre ramazan orucunun sadece cinsî münasebetle bozulması kefâret gerektirir, kasten de olsa yeme içme kefâreti gerektirmez. Birinci grup, kasten yapılan cinsî münasebetle kasten yeme içmenin aynı ortak illete sahip bulunduğunu, ikisinin de orucun kasten bozulması mahiyetinde olduğunu ileri sürer. İkinci grup ise Hz. Peygamber'in ramazan ayında karısıyla cinsî münasebette bulunan sahâbî hakkında kefârete hükmettiği (Buhârî, "Ṣavm", 30-31; "Keffârât", 2, 4; Müslim, "Ṣıyâm", 14), hadiste yeme içme geçmediği ve yeme içmenin farklı olduğu mülâhazasıyla hareket eder ve kıyas yoluyla kefâret hükmünü genişletmek istemez. Şâfiîler'in burada kıyas yoluna gitmemeleri biraz da kolaylığı sağlama, zorluk ve sıkıntıya yol açmama düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Klasik fıkıh doktrinine göre oruç bozmanın kefâreti eğer imkânı varsa bir köle âzat etmek, buna gücü yetmiyorsa ara vermeksizin iki ay süreyle oruç tutmak, eğer buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurmaktır. Üçünü de yapmaktan âciz olan kimseden kefâretin sâkıt mı olacağı yoksa zimmetinde devam mı edeceği fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre kefâret ödeyecek kimsenin yukarıda sayılan sıraya riayet etmesi, bir öncekini yapma imkânı bulunmadığında bir sonrakine geçmesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise mükellef bu üç şıktan birini seçebilir. Hatta bunlar arasında altmış fakiri doyurma en faziletli olanıdır. Çoğunluk ise hem oruç kefâretiyle ilgili hadiste bu sıranın benzeri kayıtlarla zikredilmesi, zıhâr kefâretiyle ilgili âyetin ifade ve üslûbu, hem de esaret altındaki bir kimsenin hürriyete kavuşturulmasının bunlar arasında en faziletli ibadet sayıldığı, nefsin oruçla terbiyesinin de ikinci derecede faziletli olduğu ve şâriin bu iki ibadete öncelik vererek bu tür hikmetleri gözetmiş bulunduğu gibi noktalardan hareket etmiştir.

Diğer Kefâretler. Bütün fakihler ilgili âyete dayanarak (el-Bakara 2/222) hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram ve günah olduğunda, böyle bir fiili işleyenin tövbe etmesi gerektiğinde görüş birliği içindedir. Ancak bazı tâbiîn âlimleriyle Hanbelîler'in çoğunluğu bir kısım hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri (İbn Mâce, "Ṭahâret", 123; Ebû Dâvûd,

“Nikâḥ”, 46; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102) dikkate alarak bu durumda kefâret olarak 1 dinar (4,25 gr. altın), yahut ay halinin başında veya ortasında ise 1, sonlarında ise yarım dinar sadaka vermeyi gerekli görür. Hanefî ve Şâfiîler’e göre bu müstehap, Mâlikîler’e göre gereksizdir. Loğusalık hali de aynı hükme tâbidir. Hadis kitaplarında ayrıca cuma namazını mazeretsiz terketmenin kefâretinin 1 veya yarım dinar, 1 veya yarım dirhem, bir veya yarım

sa‘ buğday olduğuna, kölesini tokatlamanın veya dövmenin kefâretinin onu âzat etmek olduğuna dair rivayetler de yer almaktadır (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 205).

Kefâretin İfası. Kefâretler genelde köle âzadı, oruç tutmak, fakiri doyurmak veya giydirmek, fakire tasaddukta bulunmak şeklinde belli ibadetlerden oluşur ve bunların yerine getirilmesiyle ifa edilmiş olur. İslâm’ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği önemin ve kölelerin hürriyetlerine kavuşması için çeşitli ortam ve vesileler geliştirdiğinin açık örneklerinden biri köle âzadını büyük sevaplar arasında sayması ve kefâretlerin ifasında köle âzadına ilk sırayı vermesidir. Kur’an’da katil kefâretinde âzat edilecek kölenin müslüman olması kaydı getirilirken zıhâr ve yemin kefâretinde sadece köle âzadından bahsedilir. Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğu son iki kefârette de âzat edilecek kölenin müslüman olması şartını aramış ve konu fıkıh usulünde naslardaki mutlak ifadenin mukayyede hamledilerek onun da kayıtlı kılınıp kılınamayacağı tartışmasının örnek olayı şeklinde ele alınmıştır. Oruç kefâretinde de yine ilk sırayı köle âzadı alır. Çağımızda köleliğin kalkmış olması sebebiyle kefâretlere ikinci sıradaki ibadetin ifasıyla başlanır.

Zıhâr ve katil kefâreti olarak tutulacak orucun ara vermeden olması Kur’an’da açıkça beyan edilir. Yemin kefâretinde böyle bir kayıt yer almaz. Ancak Hanefîler’e ve Hanbelîler’de tercih edilen görüşe göre yemin kefâretinde de orucun peşpeşe olması şarttır. Mazeretsiz olarak oruca ara veren veya kefâret orucu dışında bir oruç tutmak suretiyle kefâret orucunu kesintiye uğratan kişi kefâret orucuna yeniden başlar. Bu konuda nelerin mazeret sayılacağı hususunda farklı görüşler vardır. Zıhâr kefâretinde, kefâret orucu bitinceye kadar hakkında zıhâr yaptığı karısı ile -geceleri de olsa-cinsî ilişkide bulunmaması, aksi takdirde oruca yeniden başlaması

gerekir.

Oruç kefâretindeki iki ay orucun da peş peşe tutulması gerekir. Hayız hali dışında hastalık, yolculuk gibi bir mazeret sebebiyle oruca ara verilirse önce tutulanların yok sayılıp iki ay oruca yeniden başlanması gerekir. Şâfiîler loğusalık, Hanbelîler hastalık dolayısıyla oruca ara vermenin peş peşeliği bozmadığı görüşündedir. Kadınlar mazeret halleri biter bitmez ara vermeksizin oruçlarına kaldıkları yerden devam ederler ve tutulamayan bu günler hesap edilmeksizin oruçlarını iki aya tamamlarlar. Kefâret orucunda oruca geceden niyetlenmek, ayrıca tutacağı orucun kefâret orucu olduğunu niyetinde belirlemek de şarttır.

Fakiri doyurma ve giydirme çoğu zaman oruç yükümlülüğünün alternatifi olarak gündeme gelir. İlgili âyetlerin lafzını esas alan fakihlerin çoğunluğuna göre belli sayıdaki -meselâ zıhâr ve oruç kefâretinde altmış, yeminde on-fakiri ayrı ayrı sabahlı akşamlı doyurmak, hatta Şâfiî'ye göre zekâtta olduğu gibi fakire temlik gerekirken Hanefîler'e göre bir fakiri belli gün sayısınca doyurmak veya fakire yemeğin bedelini vermek de câiz olur. Bunun ölçüsü fıtır sadakası miktarıdır. Hanefîler ayrıca fakirin müslüman olması şartını da aramazlar. Ancak doyurulacak fakir kefâret verenin bakmakla yükümlü olduğu kimseler arasında yer almamalıdır. Doyurmada veya yerine para ödemede ölçü, yemin kefâretiyle ilgili âyetin (el-Mâide 5/89) ifadesinden de hareketle kefâret verecek şahsın ve ailesinin günlük gıda tüketim ortalaması olmalıdır. Yemin kefâretinde on fakirin giydirilmesinde prensip olarak örf esas alınsa da fakihler elbise ile namaz kılınabilmesi, vücudu tamamen örtmesi veya değerinin fıtır sadakası miktarına ulaşması gibi ölçülerden söz ederek asgarî bir sınır belirlemeye çalışmışlardır.

Ayrıntıda farklı görüşler de bulunmakla birlikte kural olarak kefâret sebepleri araya kefâretin ifası girmeden birden fazla olursa hepsi için bir kefâret ödeme yeterli olur. Kefâretin ifasından sonra aynı şekilde yeni bir ihlâl olduğunda ise onun için yeni bir kefâret gerekir. Iskāt-ı savmda, yani ölenin muhtemel oruç kefâreti borçları için tek bir kefâretin ödenmesi de bu esasa dayanır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 289; Buhârî, “Ṣalât”, 37, “Ṣavm”, 3, 30-31, “ʿUmre”, 1, “Muḥṣar”, 5-8, “Mevâḳīt”, 4, 6, 37, “Keffârât”, 2, 4; Müslim, “Ṭahâret”, 11, 14, 15, “Ṣıyâm”, 14, “Ḥac”, 437, “Mesâcid”, 55-56, 314, “Birr”, 52; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 123, “Keffârât”, 7-8; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 205, 229, “Nikâḥ”, 46; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102, “Ḥudûd”, 12; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 94-102, 183-228; III, 2-20, 234-237; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, I, 46, 211-215, 289-303, 338-341; II, 87-89; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1390/1970, I, 243-245; III, 130-145, 288-326, 429-454; VII, 558; VIII, 21-46; IX, 589-564; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 248-249, II, 238-251; VI, 253-283; VII, 228-229; VIII, 17-25; Derdîr, eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1398/1978, s. 248-251, 332-336, 481-482, 483-491; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 297-298; II, 412-416, 543-590; III, 422-424, 472-482, 725-728; VI, 527-531; Abdullah b. Muhammed el-Kuveyzânî, el-Keffârât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Riyad 1979; Hasan Güleç, “İslam’da Keffaretler”, DÜİFD, sy. 6 (1989), s. 449-473; Th. W. Juynboll, “Kefâret”, İA, VI, 535; J. Chelhod, “Kaffāra”, EI² (Fr.), IV, 424-425.

Rahmi Yaran

KEFE

Kırım yarımadasında bugün Ukrayna’ya bağlı tarihî bir liman şehri.

Kırım yarımadasının güneydoğu kıyısında yer alır. İlkçağ’lardan itibaren Kıpçak steplerini Karadeniz’e, Anadolu yarımadasına ve özellikle İstanbul’a bağlayan önemli bir liman ve yerleşme yeri olarak ön plana çıkmıştır. Kefe’nin kuruluş tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber buranın milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren önem kazandığı, bir Milet kolonisi olarak ortaya çıktığı belirtilir. Şehir antik dönemde Theodosia adıyla anılırken Kepoi, Kapha veya Kafa ismi ilk defa Constantine Porphyrogenitus’un eserinde geçer (m.ö. IV. yüzyıl). Burası Roma hâkimiyeti sırasında (m.ö. I. yüzyıl) Caphum adıyla bilinmekteydi. Kaffa yahut Kefe adı ise özellikle XIII. yüzyıldan başlayarak yaygınlık kazanmıştır. IV. yüzyıldan itibaren Asya’dan Avrupa istikametinde vuku bulan Türk yayılması sonunda ortaya çıkan Türk devletleri zamanında Kırım yarımadası etnik bakımdan Türk nüfusu ile tanışırken Kefe Bizans’a bağlı bir liman durumundaydı. Ancak iç işlerinde serbest bir idare ile yönetiliyordu. XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu Selçuklu Devleti’nin Kırım bölgesiyle ilgilenmesi sonucu Kefe Türk tüccarlarının yoğun faaliyetine sahne oldu.

Kıpçaklar’ın Kalka savaşı ile (1239) Moğollar’a yenilmesinin ardından Altın Orda Hanlığı’nın Doğu Avrupa’dan Türkistan’a kadar uzanan sahada kurduğu idarenin içinde yer alan Kefe aynı dönemde İtalyan kolonizasyonu ile tanıştı. Altın Orda’dan yerleşme izni almak suretiyle Kefe’ye gelen Cenevizliler (1266 yılı civarı) Altın Orda’nın zayıflamasından istifade ederek buraya hâkim oldular. İstanbul’dan Hazar ötesine uzanan büyük ticarî faaliyetin merkezi haline gelen ve merkez Cenova tarafından tayin edilen bir podesta tarafından yönetilen Kefe, Ceneviz hâkimiyetinden sonra Kırım yarımadasının en büyük şehri haline geldi. Yarımadanın ticarî faaliyetinin en büyük kaynağı

Asya’dan Astrahan’a, oradan Azak ve Taman kanalıyla Kırım yarımadasına ulaşan büyük ticaret yolu idi (Turan, s. 67 vd.).

1330'lu yıllarda Kefe'yi gören İbn Battûta buranın halkının çoğunluğunu Cenevizliler'in teşkil ettiğini, ancak müslümanlara ait mescidlerin de bulunduğunu, limanının yaklaşık 200 gemi alabilecek kapasitede olduğunu yazar (Seyahatnâme, I, 358-359). Cenevizliler şehri tahkim etmişler ve 1341-1348 yılları arasında kuvvetli surlarla çevirmişlerdi. 1383-1386 yıllarında şehir sur dışında büyüyünce eklenen varoş kesimine dış surlar yapılmıştı. 1420'lere doğru Kefe'de müslüman nüfus yoğunluğu arttı, şehir daha da kozmopolit bir özellik kazandı. Bu sıralarda şehirde yaklaşık 40.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir.

Altın Orda'nın parçalanması üzerine ortaya çıkan Kırım Hanlığı'nın kurucusu I. Hacı Giray, 1434 yılında Cenevizliler'i ağır bir bozguna uğrattıktan sonra onlarla yaptığı antlaşmada Kefe'nin hukukî bakımdan hâkimi oldu. Hacı Giray zamanında Kefe Cenevizlileri'ne karşı Kırım Hanlığı ve Osmanlı Devleti ittifak içinde bulundular. Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'u fethederek Ceneviz'in Kuzey ve Güney Karadeniz'deki kolonileriyle bağlantısını kesti. Amasra'dan Trabzon'a uzanan sahil şeridinin zaptı ile Kefe'deki Cenevizliler tecrit edilmiş bir duruma düştüler.

Hacı Giray'ın vefatının (1466) ardından Kırım Hanlığı'nın büyük bir iç mücadeleye sahne olması, bundan faydalanan Cenevizliler'in hanlık üzerinde yoğun baskı kurması, hanlığın yönetiminde gerçek gücü temsil eden kabilelerin Osmanlı Devleti ile temasa geçmesine yol açtı. Fâtih Sultan Mehmed ile Kırım Karaçi beylerinden Eminek arasındaki temaslar sonunda Osmanlı Devleti Kırım sahillerinin zaptı için davet edildi, söz konusu harekâtın gerçekleşmesi halinde Kefe'nin Osmanlı hâkimiyetine bırakılacağı kararlaştırıldı (Öztürk, s. 25). Fâtih Sultan Mehmed, Gedik Ahmed Paşa'yı 100 parçalık bir donanma ile Kefe seferine gönderdi, harekât sonunda Kefe ile beraber bütün sahil şeridi fethedildi (Safer 880 / Haziran 1475). Kefe ve bağlı şehirlerin fethi Kuzey Karadeniz'in güç dengelerinde değişiklikler meydana getirdi. Kırım Hanlığı himaye altına alındı. Batıdan doğuya Sarıkirman, İnkerman, Mengub, Şuma, Demirci, Uluüzen, Üsküt, Üzen, Arpadi, Ayayorin, Taşlı, Soğuksu, Otuzlar köylerinden Sarıgöl'e doğru uzanan hat Osmanlı-Kırım sınırlarını teşkil etti ve bu şeritte Kefe sancak beyliği kuruldu (a.g.e., s. 101 vd.).

Fetihten itibaren Kefe, Osmanlı'nın kuzey politikasının başlıca ana üssü haline geldi. Kırım Hanlığı'nın sürekli kontrol edilmesinde ve Osmanlı-Rus ilişkilerinin yürütülmesinde en büyük rolü üstlenen şehir, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mehmed ve Yavuz Sultan Selim'in oğlu Süleyman'ın şahsında şehzade sancağı haline geldi; II. Bayezid ve oğlu Selim arasında cereyan eden iktidar mücadelesinde Selim'in güç aldığı bir merkez oldu. Ruslar'ın Kazan (1552) ve Astrahan'ın (1556) işgalinden sonra Karadeniz sahillerine ulaşmaları şehrin siyasî önemini arttırdı. 1569 Astarhan seferi bizzat Kefe beyi tarafından yürütüldü. Kefe 1578'den itibaren başlayıp aralıklarla 1639'a kadar süren Osmanlı-İran savaşlarında Rumeli sancaklarından doğu cephesine yapılan sevkiyatın ana üssü özelliği kazandı ve bu dönemlerde eyalet merkezi konumuna yükseldi.

Osmanlı idarî sistemine geçmesinin ardından sancak haline getirilen Kefe'nin merkez olduğu bölgede XVI. yüzyılda Mengub, Suğdak (Sudak), Kerç, Azak ve Taman adlı beş kaza mevcuttu. Kaza statüsünde bulunmayan Balıklagu (Balıklava) ve İnkerman da Mengub'a bağlı eski tarihi olan önemli şehirlerdi.

Bu dönemde şehrin fizikî şeması, ana hatlarıyla Osmanlı öncesinde teşekkül etmiş olan Venedik ve Ceneviz izlerini taşıyordu. Şehir İçkale (Frenkhisarı), Dışkale ve Toprakkale olmak üzere üç kısımdan oluşuyordu. 1520'de İçkale'de on mahalle bulunmaktaydı ve nüfus bakımından kalabalık olanları Mercan Ağa Mescidi, Çeneli Mescidi, Hoca Câfer Mescidi, Atçı Mahmud Mescidi ve Hacı Kişver Mescidi mahalleleri teşkil ediyordu. Dışkale'de on sekiz mahalle vardı. En büyük mahalle Hatun Mescidi adını taşıyordu. Toprakkale'de ise on bir mahalle mevcuttu. 1542'de İçkale'de on dokuz mahalle bulunmaktaydı. Toprakkale kısmı şehrin varoşunu oluşturduğundan burada 1520 yılına nisbetle bazı önemli değişiklikler olmuş, mahalle sayısı yedi olarak tesbit edilmiştir. Bunun sebebi Dışkale'nin nüfus bakımından büyümesi ve varoştaki bir kısım mahalleleri de içine almasıdır. Rum, Ermeni, Rus, Çerkez ve yahudilerden oluşan gayri müslimlerden Rum ve Ermeniler'e ait on dört mahalle yer alıyordu. Rus, Çerkez, yahudi ve 1542'de varlıkları tesbit edilen Trabzonlu cemaati ise topluluk şeklinde herhangi bir mahalle adı belirtilmeksizin kaydedilmişti. Gayri müslim unsurlar Dışkale'de yaşıyorlardı. 1520'de müslümanlar 5650, Ermeniler 7360, Rumlar 2760, diğerleri 730 dolayında nüfusa sahiptiler. 1547'de

özellikle müslüman nüfusta artış olduğu ve müslümanların en kalabalık topluluğu oluşturduğu dikkati çeker. 7420 dolayına ulaşan bu nüfusa karşılık Ermeniler'in 5780, Rumlar'ın 2400, diğerlerinin ise 700 dolayında nüfusu vardı. Genel nüfusta belirli bir düşüş olmakla beraber müslüman sayısındaki artış dışarıdan şehre yönelik göçlerin bir sonucu olmalıdır. Kefe bu durumunu XVI. yüzyıl boyunca korudu. XVII. yüzyılda nüfusu biraz daha arttı. Yüzyılın ortalarında burada 4000 hâne (20.000 kişi) tesbit edilmişti. Evliya Çelebi müslümanların seksen mahallede oturduklarını yazar ve Ermeni, Rum, yahudi topluluklarıyla birlikte toplam mahalle sayısının 120'ye ulaştığını belirtir. Şehirdeki toplam hâne sayısını 9060 olarak verir. Fakir Tatarlar'ın topraklı varoşta çadırlarda yaşadıklarına da temas eder. Ona göre burada on büyük cami, elli mescid, 1010 dükkân, kırk üç han vardı. Büyük camiler içinde Şehzade Süleyman Camii, Müftü Camii, Yenicami, Gölbaşı Camii, Tâcir Hacı Nebi Camii, Kulekapısı Camii'nin adlarını sayar (Seyahatnâme, VII, 673 vd.). Şehirde 167 dalda üretim yapan meslek grupları faaliyet gösteriyordu, fakat özellikle ticarî faaliyetler ön plandaydı.

Kefe'nin bir ticaret şehri olması dolayısıyla çok işlek limanı, iskelesi ve gümrüğü bulunmaktaydı. Kefe Gümrüğü Osmanlı Devleti'nin dört gümrük bölgesinden biriydi (An Economic and Social History of the Ottoman Empire, s. 196). Kefe'de Osmanlı klasik sisteminin temelini teşkil eden timar mevcut değildi. Bunun yerine XVI. yüzyıla kadar emanet, daha sonra iltizam usulüyle işletilen mukātaa sistemi vardı. Kırım hanlarının sâlyâneleri dahil olmak üzere sancağın askerî ve idarî personeline yıllık ve üç yıllık zamanlara göre oluşturulan sancak bütçelerine göre maaş veriliyordu. Kefe'nin kefevî denilen ve değeri osmânî akçeye göre belirlenen parası mevcuttu. XVI. yüzyılın başlarında osmânî akçeye göre 1/2 olan kefevî akçe asrın sonlarına doğru 1/48'e gerilemişti. Piyasa ile resmî kurlar arasında üç katına yaklaşan farklar mevcuttu. Hassa tâcirleriyle piyasa tüccarı arasında sürekli bir rekabet mevcut olduğundan karaborsa sık karşılaşılan bir olgu idi (Öztürk, s. 287 vd.).

Azak ve Taman'dan Hazar'a kadar geniş bir hinterlandı olan Kefe, Deşt-i Kıpçak'ın hayvansal ürünlerinin İstanbul'a nakledildiği yer olmakla dikkat çeker. İstanbul'un yağ ihtiyacı büyük çapta buradan karşılanıyordu. Rusya içlerinden gelen kürklerle büyük bir ticarî değeri olan esirler de Kefe

vasıtasıyla naklediliyordu. Sancak gelirleri arasında en büyük pay gümrüğe aitti. Anadolu ile Karadeniz şehirleri arasında kurulmuş bulunan çok yönlü örgütlü iktisadî ve ticarî ilişki Kefe vasıtasıyla Kuzey Karadeniz'i de ihtiva ediyor, Osmanlı iktisadî şebekesinin kuzey ayağı Kefe ve mülhakatına bağlı bulunuyordu. Kefe, Anadolu'nun yünlü ve pamuklulardan oluşan tekstil ürünlerini kuzeye, kuzeyin deri ve Azak denizinin zengin balık ürünlerini İstanbul'a ve Anadolu'ya ulaştıran antrepo durumundaydı.

XVII. yüzyılda Kefe sık sık Kazak ve Rus saldırılarına mâruz kaldı, bu yüzden kale surları birkaç defa tahkim edildi. Osmanlı-Rus savaşları sırasında Mayıs 1736'da Rus ordusunun saldırısına uğradı. Bu sebeple Kefe, Ruslar'a karşı oluşturulan Kırım seraskerliğinin ana üssü oldu. 1768 savaşı sırasında Ruslar tarafından işgal edildi (1771). Şehrin Türk ahalisi Kırım içlerine ve Anadolu'ya kaçtı. Bu esnada Kefe'nin nüfusu 20.000 dolayındaydı ve 50 kadar cami, elli altı kilise bulunuyordu. İkinci Rus saldırısı ve işgali 1777'de gerçekleşti ve Ruslar anlaşmaya rağmen Kefe'yi ellerinde tuttular. 1783'te Kefe kesin olarak Rus hâkimiyeti altına girdi. Bu sırada şehirde yirmi dokuz cami, on üç Rum, yirmi iki Ermeni kilisesi, 694'ü Türkler'e ait olmak üzere 813 evin mevcut olduğu tesbit edilmişti. II. Katerina şehrin adını Theodosia (Rusça Feodosia) olarak değiştirdi. Fakat Kefe adı kısa süre için de olsa kullanılmaya devam etti. Şehirdeki Türk nüfusu gerek gönüllü gerekse zorla göç ettirildi. Böylece Kefe kalabalık bir şehir olmaktan çıkıp harap bir taş yığını haline geldi. 1800'lerde burayı ziyaret eden Clarke, Rus yıkımına bizzat şahit olmuş, Kefe'de yalnız elli hâneden müteşekkil bir nüfus bulunduğunu belirtmiştir. Ruslar, ayrıca birçok cami ve mescidi yıkarak buradan elde ettikleri kurşunu silâh ve teçhizat imalinde kullandılar (Clarke, s. 329 vd.).

XIX. yüzyılın sonlarına doğru nüfus yavaş da olsa artış gösterdi. 1897'de şehirde 27.238 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir. Bunun ancak 3000 kadarını Kırım Türkleri oluşturuyordu. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından işgal edilen Kefe bugün Ukrayna'ya bağlı 80.900 nüfusa sahip (1998 tah.) bir gıda sanayi merkezi (özellikle balık konserveciliği), balıkçılık limanı ve sayfiye şehridir. Kefe'de tarihî surların bir bölümü hâlâ ayaktadır. Ayrıca Osmanlı döneminden kalma birkaç cami bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 214, 370; BA, KK, nr. 2283, 5280; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 358-359; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 384-385; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 671-684; J. Chardin, Voyages, Amsterdam 1701, I, 104; W. Eton, A Survey of the Turkish Empire, London 1782, s. 328-329 vd.; Halim Giray, Gülbün-i Hânân (nşr. M. Sadi Çöğenli - Recep Toparlı), Erzurum 1990, tür.yer.; M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih Coğrafyası (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 97; E. D. Clarke, Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa, New York 1970, s. 329 vd.; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 113-115; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 12; V. E. Potekhin - D. V. Potekhin, Tavrida-Kırım, Simferepol 1994, s. 10; An Economic and Social History of the Ottoman Empire (ed. Halil İnalcık - Donald Quatert), Cambridge 1994, s. 196; Halil İnalcık, Sources and Studies on the Ottoman Black Sea I the Customs Register of Caffa: 1487-1490, Harvard 1995; a.mlf., "Kırım", İA, VI, 751; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, Ankara 2000, s. 67 vd.; Yücel Öztürk, Osmanlı Hakimiyetinde Kefe: 1475-1600, Ankara 2000; Abdullahoğlu Hasan, "Ceneviz Menbalarına Göre XV. Asır Kırım Hanlığı", AYB, I/10 (1932), s. 336-337, 376; "Kırım Tarihi veya Necati Efendi'nin Rusya Sefaretnâmesi" (haz. Faik Reşit Unat), TV, III/14 (1944), s. 139, 147, 225; III/15 (1949), s. 226; Mirza Bala, "Kırım", İA, VI, 745; Cengiz Orhonlu, "Kefe", EI² (İng.), IV, 868-870.

Yücel Öztürk

KEFEN

(الكفن)

Cenazenin yıkanıp kurulandıktan sonra gömülmek üzere sarıldığı bez.

Sözlükte “örtmek” anlamına gelen kefn masdarından gelmektedir. Cenazenin kefenlenmesi işlemine de tekfîn denilir. Ölen kimsenin yıkanıp genelde beyaz olan temiz bir beze sarılarak gömülmesi çevre temizliği, sağlık, insan saygınlığının korunması, ölünün yakınlarının hâtıralarına saygı, ölümün hatırlanması gibi hikmetler taşıdığından hemen bütün din ve medeniyetlerde cenaze kültünün önemli bir öğesini teşkil eder. Grek-Roma dünyasında, erken dönem Hinduizm’inde, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta cenazenin yıkandıktan sonra kefenlenip gömüldüğü, kefen olarak genelde beyaz keten bezin kullanıldığı, bazan da ölünün elbisesiyle defnedildiği bilinmektedir (bk. CENAZE; DEFİN). İslâm öncesi Arap toplumunda Sâmî geleneğin devamı olarak ölünün kefenlenip gömülmesi âdeti yanında elbisesiyle gömülmesi âdeti de vardı. Kefen için genelde Yemen mâmulü pamuklu beyaz bez kullanılır, elbise ile defnedildiğinde ise ölenin konumunu ve ona saygıyı temsilen elbisenin yeni ve pahalı kumaştan olması tercih edilirdi (Cevâd Ali, V, 160-161). İslâm döneminde cenazenin elbiseyle gömülmesi âdeti kaldırılarak hem ölüye saygıyı içeren hem de israf ve gösterişi önleyen sade bir kefenleme usulü getirilmiştir.

Cenazenin kefenlenmesi işi geride kalanlar üzerine farz-ı kifâyedir. Ölenin aksi yönde bir vasiyetinin bulunması bu yükümlülüğü kaldırmaz. Erkeğin kefeni kamîs, izâr ve lifâfe adı verilen üç parça bezden oluşur. Kamîs boyun kısmından ayaklara kadar uzanan ve gömlek yerine geçen, izâr da don veya eteklik yerini tutan ve baştan ayağa kadar uzanan bir bezdir. Lifâfe ise sargı yerinde olup baştan ayağa kadar uzanarak baş ve ayak taraflarından düğümlenir. Bu bakımdan izârdan biraz daha uzundur. Her üçü de yensiz ve yakasız, etrafları dikişsiz olur. Kadının kefeni, bu üç parçaya ilâve olarak yüzü de kapatacak bir baş örtüsü ile göbekle göğüs arasını kapatacak genişlikte bir göğüs örtüsünden ibaret beş parça bezden meydana gelir. Bu, sünnete uygun kefenleme (kefen-i sünnet) için gereken parça sayısı olup

buna imkân bulunamadığında erkek için izâr ve lifâfe, kadın için bu ikisine ilâveten baş örtüsü yeterli olur (kefen-i kifâyet). Bu da mümkün olmadığı takdirde cenazenin bedenini kaplayan tek parça bezle yetinilir (kefen-i zarûret). Bulûğ çağına yaklaşmış çocuklar büyükler hükmündedir. Bu çağa gelmemiş çocukların kefenleri sadece izâr ve lifâfeden ibaret olur. Savaşta şehid düşen kimse, üzerindeki silâh vb. malzeme çıkarılarak elbisesiyle gömülür. Şehidin, bedeninin sünnete uygun kefenlemeye göre açık kalan yerlerinin kefenlenerek örtüleceği ve öyle defnedileceği görüşü de vardır.

Kefenin elbise dikimine yarayan herhangi bir bez veya kumaştan olması câizse de beyaz pamuklu bezden yapılması menduptur. Hadiste de kefenin temiz ve güzel olması, kefenlemeye özen gösterilmesi, fakat aşırılığa gidilmemesi istenmiştir (Müslim, “Cenâ᾽iz”, 49; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾽iz”, 34-35). Bu sebeple kefen olarak çok âdi ve basit bezin veya çok pahalı

kumaşın kullanılması uygun görülmez. Erkekler için ipekli kumaştan kefen yapılması câiz görülmezken kadınlar için ipekten ve za‘feranla usfur denilen boyalarla boyanmış bezden kefen yapılması genelde câiz veya kerâhetle birlikte câiz görülmüştür.

Cenazenin yıkanıp kurulanmasının ardından kefenlemeye geçilir. Sünnete uygun kefenleme usulünde (Buhârî, “Cenâ᾽iz”, 12-20; Müslim, “Cenâ᾽iz”, 44-49; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾽iz”, 34-37), kefen ve cenazeye güzel kokular sürüldükten sonra lifâfe tabut içine veya düz bir yere, onun üzerine de izâr serilir. Ardından cenaze kefen gömleği giydirilerek ve elleri iki yana bırakılarak izârın üstüne konur. Erkek ölüde izâr önce soluna, sonra sağına getirilerek sarılır, peşinden lifâfe de aynı şekilde sarılır. Açılmasından korkulursa kefen bir kuşakla da bağlanabilir. Kadın ölüde ise saçları ikiye ayrılarak kefen gömleği üzerinden göğsü üstüne konulur ve üzerine yüzünü de örtecek şekilde baş örtüsü yerleştirilir. Ardından üstüne izâr sarılır ve izârın üzerinden göğüs örtüsü bağlanır, daha sonra lifâfe sarılır. Göğüs örtüsü lifâfeden sonra da bağlanabilir.

Kefen kural olarak ölen kişinin malından karşılanır. Kefen harcamaları ölenin borcundan, vasiyetinden ve vârislerin haklarından önce gelir. Ölünün tekfin masraflarını vârislerinden biri karşılamışsa bu masrafları ölünün terekesinden alabilir. Geriye mal bırakmamış kimselerin kefen masrafı

hayatta iken nafakasını vermekle yükümlü bulunduğu kimselere aittir. Böyle bir kimsesi yoksa duruma göre devlet bütçesinden veya bölgenin müslüman halkı tarafından karşılanır. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan, Şâfiî mezhebinde daha sahih kabul edilen, Mâlikî mezhebinde de kısmen benimsenen görüşe göre arkada mal bıraksın bırakmasın kadınların kefenleri hayatlarındaki nafaka yükümlülüğünün devamı olarak kocalarına aittir. Ölen kocanın kefen yükümlülüğünün karısına ait olmadığı hususunda ise fakihlerin ittifakı vardır.

Yensiz ve yakasız, dikişsiz ve oyasız sade birkaç parça bezden ibaret olan kefen, bir yönüyle ölünün bedenini örtme görevini yerini getirdiği gibi bir yönüyle de insanın bu dünyadan bir şey götüremeyeceğini, doğduğu gibi çıplak gideceğini ve dünyanın fâniliğini temsil eder. Temiz bir bezden olması, güzel kokular sürülmesi ve kefenlemenin özenle yapılması ise insan saygınlığının ve geride kalanlara hürmetin bir gereğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cenâˀiz”, 12-20; Müslim, “Cenâˀiz”, 44-49; Ebû Dâvûd, “Cenâˀiz”, 34-37; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 13; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 129-131; Kâsânî, Bedâˀiʿ, I, 306-309; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, II, 346-352; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, II, 455-465; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 202-207; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 160-161; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 471-480; “Tekfîn”, Mv.F, XIII, 236-248.

Mehmet Keskin

KEFEVÎ, Mahmûd b. Süleyman

(محمود بن سليمان الكفوي)

(ö. 990/1582)

Hanefî fukahasının biyografisine dair eseriyle tanınan Osmanlı âlimi.

Kırım yarımadasının güneydoğu sahilindeki Kefe şehrinden olup ilk tahsilini burada yaptıktan sonra 949 (1542) yılında İstanbul'a gitti. Ebû Bekir el-Kefevî el-Kādirî'den tasavvuf terbiyesi aldı. Kaplıca müderrisi Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi ve Sahn-ı Semân müderrisi Abdurrahman Efendi'nin derslerine devam etti. Bu hocası 953'te (1546) Halep kadılığına tayin edilince Anadolu kazaskeri Ma'lûl Emîr Efendi'ye intisap etti ve 959'da (1552) ona mülâzım oldu. Kefevî, eserinin birinci "ketîbe"sinin başında son iki hocası ile Muhammed b. Abdülvehhâb adlı hocasını anarak Ebû Hanîfe'ye ulaşan hoca zincirlerini kaydeder (vr. 41a). 961'de (1554) 20 akçe ile İstanbul'da Molla Gürânî Medresesi müderrisliğine getirilen Kefevî, daha sonra çeşitli defalar memleketi Kefe'de kadılık ve emvâl müfettişliği yaptı, ardından Gelibolu'ya kadı oldu. 987'de (1579) Çivizâde Mehmed Efendi Rumeli kazaskeri, Kadızâde de şeyhülislâm iken mâzûlen İstanbul'a döndü. 990 (1582) yılı başında vefat etti. Atâî inşâda kudretli olduğunu, Arapça ve Türkçe şiirler yazdığını, eşsiz diye nitelendirdiği meşhur eserinden başka bazı risâleleri ve ta'likatı bulunduğunu kaydeder (Zeyl-i Şekāik, s. 273).

Kefevî, tam adı Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr olan eserini altmış yaşında iken kaleme aldığını belirtir. Âlimlerin tâbi tutulduğu gruplandırmayı bu tür eserlerde yaygın olan "tabakat" yerine "ketîbe" (çoğulu ketâib) adıyla yaptığından kitabını bu şekilde adlandırmıştır. Müellif katıldığı ilim meclislerinde insanların hoca ile talebelerini, ictihad ve taklid ehlini birbirinden ayıramadıklarını görünce bu eseri yazmaya başladığını, mütekaddimîn ve müteahhirîn, müctehid ve mukallid tanınmış Hanefî fukahasını asır ve tabakalara göre bu eserde topladığını söyler. Kitabın önemli bir özelliği olarak da sadece biyografik

mâlûmatla yetinmeyip âlimlerin rivayet ve isnadlarına, farklı görüşlerine ve kendileriyle ilgili dikkat çekici bilgilere de yer verdiğini, daha önceki tabakat müelliflerinin bu hususu ihmal ettiklerini belirtir.

III. Murad'a ithaf ettiği eserin "unvan", "burhan", "erkân", "sultan" şeklinde dört başlığa ayırdığı giriş kısmında Kefevî ilk başlıkta ictihad, müctehid imamlar, Hanefî ulemâsının ictihad ehliyeti açısından gruplandırılması konusunda bilgi verip değerlendirmede bulunur. İkinci başlıkta din, hidayet, fıkıh, hikmet, millet, şeriat ve fıtrat gibi kavramlar; üçüncü başlıkta peygamberler ve Resûl-i Ekrem; son başlıkta da Hz. Peygamber zamanında yönetim ve yargı, Resûlullah'ın tasarruflarının teşrî' bakımından değerlendirilmesi, usul ve fürû ilmi, ashabın ilimde önde gelenleri hakkında bilgi verdikten sonra ashap, tâbiîn ve müctehid imamlar ayrı birer bölüm olarak zikredilir. Ardından Hanefî fukahası yirmi iki bölüme ayrılır ve her tabakada mevcut âlimlerin biyografileri kaydedilir. Her bölümden sonra o dönemde yaşayan meşhur evliya ve sulehâya da yer verilmiştir.

Biyografik bilgiler için başta Kureşî'nin el-Cevâhirü'l-muḍıyye'si ve İbn Kutluboğa'nın Tâcü't-terâcim'i olmak üzere çeşitli tabakat ve tarih kitaplarından faydalanan müellif, âlimlerin görüşleri ve bazı biyografik ve bibliyografik bilgilerle ilgili olarak da meşhur fıkıh ve fetva kitaplarına atıflarda bulunur. Ayrıca çağdaşlarına dair şifahî bilgilere başvurur.

Muhteva ve hacim bakımından Hanefî tabakat kitapları içinde önemli bir yeri bulunan eser, son dönem ulemâsından Abdülhay el-Leknevî'nin Hanefî tabakatına dair el-Fevâʾidü'l-behiyye'sinin temel malzemesini oluşturur. Ketâʾib'in Hanefî ulemâsının biyografisine dair en iyi kitap olduğuna işaret eden Leknevî, Kefevî'nin âlimler hakkında verdiği biyografik mâlûmatı olduğu gibi alarak diğer bilgileri, ayrıca evliya ve sulehâ biyografilerini çıkarmış, gerektiğinde başka kaynaklardan ilâveler yapmış ve yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan Ketâʾibü'l-aʿlâmi'l-aḫyâr

(Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, Âşir Efendi, nr. 263, Cârullah Efendi, nr. 1580, Hâlet Efendi, nr. 630, Kılıç Ali Paşa, nr. 728, Reîsülküttâb

Mustafa Efendi, nr. 690, Gülnûş Vâlide Sultan, nr. 60, Ayasofya, nr. 3401, Şehid Ali Paşa, nr. 1931; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3048; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1122; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1616, 1617) henüz basılmamıştır. Brockelmann, Kefevî'nin Adudüddin el-Îcî'ye ait Âdâbü'l-baḥs̱ adlı risâleye bir hâşiye yazdığını da kaydederse de (GAL Suppl., II, 288) bu eser Muhammed b. Abdülhamîd el-Kefevî'ye ait olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 489; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 80, 231, 260, 273; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 3-4; Sicill-i Osmânî, IV, 314; Osmanlı Müellifleri, II, 19; Brockelmann, GAL, II, 572-573; Suppl., II, 288, 645; Ziriklî, Aʿlâm (Fethullah), VII, 172; Halit Ünal, "el-Fevâidü'l-behiyye", DİA, XII, 502.

Ahmet Özel

KEFEVÎ, Mehmed

(bk. AKKİRMÂNÎ).

KEFEVÎ HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1010/1601)

Osmanlı kadısı, müderris ve edip.

Kırım'ın liman şehri Kefe'de doğup büyüdüğünden Kefevî nisbesiyle tanındı. Babasının adı İbrâhim olup Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Rüstem olarak kaydetmesi yanlıştır. Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ "yevme yeʾtî âyâtü rabbike" adını taşıyan bir risâlenin (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 185, vr. 153-165) yazarı olan İbrâhim b. Yûsuf b. Mustafa el-Kefevî ile aynı şahıs olup olmadığını tayin etmek güçtür.

İlk tahsilini Kefe'de yaptığı anlaşılan Hüseyin Efendi eserlerinde çeşitli vesilelerle kendi hayatının önemli safhalarından bahseder: Kefe'de emlâk sahibi tanınmış bir tâcir iken dünyadan el çekip ilim tahsili için İstanbul'a gitmiş (Sevânihu't-tefe'ül, vr. 20b-21a; Râznâme II, vr. 8a), Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sonlarında İstanbul'daki medreselerde dinî ve aklî ilimleri okumuştur. Mülâzemetini Karadâvudzâde Mustafa Efendi'den tamamladıktan sonra II. Selim zamanında Miftah Medresesi'ne müderris olmuştur. Hocası Sahn-ı Semân müderrisi iken 974 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1567) Medine kadısı olduğuna göre Kefevî bu tarihten önce mülâzemetini tamamlamış olmalıdır. 977'de (1569) döndüğü Kefe'de şehrin kadısı Mahmud Çelebi'den riyâziyyât ve mûsiki öğrenmiş (Sevânihu't-tefe'ül, vr. 158a-b), ayrıca Nakşibendî şeyhi Hâce Ahmed Sâdık Taşkendî'ye intisap ederek tasavvuf terbiyesi almıştır (Râznâme II, vr. 27b).

Kefevî 985 (1577) yılında 40 akçeli bir medreseye tayinini istemiş (a.g.e., vr. 90b-91a), bu isteği gerçekleşmeyince bir müddet sıkıntı çekmiş ve memleketine dönmek zorunda kalmıştır (Sevânihu't-tefe'ül, vr. 14a-b, 130a). Bu sırada tamamladığı Sevânihu't-tefe'ül adlı eserini Bahçesaray'da ziyaret ettiği Kırım Hanı II. Gazi Giray'a ithaf etmiştir (a.g.e., dîbâce). Onun Gazi Giray'la yakınlığının devamlı olduğu, 1003'te (1594) Tuna boylarındaki seferlere ve Yanık Kalesi fethine katılan hanın bu seferleri

anlattığı bir mektubu Kefevî'ye göndermesinden anlaşılmaktadır. 985 (1577) yılı sonlarında annesiyle birlikte İstanbul'a dönen Hüseyin Kefevî'nin (Râznâme II, vr. 41b-42a) tekrar müderrisliğe başlayıncaya kadar ne yaptığı bilinmemektedir. Atâî'ye göre 990'da (1582) derecesi 40 akçeliye indirilen Fâtıma Sultan Medresesi'ne müderris tayin edilmiş, 993 Saferinde (Şubat 1585) 50 akçeli Şah Hûban Medresesi'ne nakledilmiştir.

25 Cemâziyelevvel 999'da (21 Mart 1591) Dursunzâde Abdülbâki Efendi'den boşalan Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Medresesi'nde görevlendirilen Kefevî 1002 Ramazanında (Haziran 1594) Sahn-ı Semân müderrisi oldu. Yavuz Selim (Cemâziyelevvel 1003 / Ocak 1595) ve Süleymaniye Dârülhadis (Muharrem 1004 / Eylül 1595) medreselerindeki hizmetinden sonra 1007 yılı Şâban ayında (Mart 1599) mahreç mevleviyetlerinden Kudüs kadılığına tayin edildi. Buradan 1008 Şevvalinde (Nisan 1600) Mekke kadılığına gönderildi. 27 Safer 1010'da (27 Ağustos 1601) Mekke'de vefat etti (Hasîbî, vr. 5b). Ölümünün, bazı kaynaklarda yer aldığı gibi bu yılın şâban ayında (Atâî, s. 455) kadılıktan ayrılmış olduğu Kudüs'te (Sicill-i Osmânî, II, 185) veya 1012 (1603) yılında Mekke'de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 554; II, 1504; Rızâ, s. 27) gösterilmesine itibar etmek güçtür. Mekke'de defnedilmiş olması (Hasîbî, vr. 5b; Kâtib Çelebi, s. 178) daha doğru görünen Kefevî'nin müderris olarak Edirne'ye döndükten sonra orada vefat edip Zehrimâr Camii hazîresine gömüldüğünü bildiren Ahmed Bâdî Efendi'nin bu kanaati de (Riyâz-ı Belde-i Edirne, II, 234) hayatı hakkında bilinenlerle uyuşmamaktadır.

Zeki, güzel sesli, güzel ahlâklı, kültürlü, hoşsohbet ve nüktedan bir kişi olan Hüseyin Kefevî Arapça ve Farsça'yı edebiyatlarıyla öğrenmiş, hadis, tefsir, fıkıh ve diğer dinî ilimlerle birlikte matematik, astronomi ve mûsikiye de vâkıf olmuştur. Tahsil hayatı yanında daha sonraları katıldığı ilmî ve edebî sohbetlerde kendisine gösterilen sevgi ve saygıyı eserlerinde dile getirdiği gibi çağdaşları ve yakın dostları olan Kınalızâde Hasan Çelebi, Selânikî Mustafa Efendi, Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi ve Nev'îzâde Atâî de onun ilim ve irfanından övgüyle söz ederler.

Kefevî üç dilde şiir söylemiştir. Türkçe şiirlerinde kelime ve deyimler üzerinde oynayarak mecaz, tevriye ve cinaslarla edebî sanat yapmada ve nazîrede usta bir şair kabul edilmiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi, onun

Edirneli Emrî'nin bir beytine yaptığı nazîreyi mâna zenginliği bakımından nazîrelerin en iyisi olarak tanıtır (Çavuşoğlu, s. 34). Bazı şiirleri atasözü gibi dillerde dolaşan Kefevî, eserleri içerisine serpiştirdiği parçalarla diğer şiirlerini bir divan halinde toplayamamıştır.

Atâî ve Riyâzî gibi kaynaklarda Türk mûsikisinde eser telif edecek kadar bilgi sahibi olduğu kaydedilen Kefevî devrin mûsikişinaslarından Altuncuzâde ile de yakın arkadaştı (Sevânihu't-tefe'ül, vr. 34b-35b). Kefe'de güzel sesli gençlerin kendisinden mûsiki dersleri alıp bestelerinden istifade ettikleri (a.g.e., vr. 161b) ve birçok şiirinin bestelendiği bilinmektedir (Kâtib Çelebi, s. 178; Riyâzî, vr. 56a).

Eserleri. 1. Şerh-i Gülistân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân adlı eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir. Kefevî, Gülistân'ın önceki şârihleri Sürûrî ve Şem'î'yi tenkit ettiği (Atâî, s. 455) bu son kitabının ferâğ kaydında eserini Mekke'de kadı iken 16 Şevval 1009'da (20 Nisan 1601) tamamladığını bildirir. Bıraktığı müsveddeyi dostu ve Medine kadısı olan Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi temize çekip dîbâcesine müellifin tercüme-i hâlini de yazarak esere Bostânefrûz-i Cinân der Şerh-i Gülistân adını vermiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1504). Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Hamidiye, nr. 1159, vr. 1b-5a [Dîbâce-i Şerh-i Gülistân]) aynı kütüphanede iki (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 955;

Hacı Mahmud Efendi, nr. 5044), Beyazıt Devlet (nr. 5562), Âtıf Efendi (nr. 2180) ve İstanbul Üniversitesi (Nâdir Eserler, TY, nr. 3243) kütüphanelerinde birer nüshası daha bulunmaktadır. 2. Sevânihu't-tefe'ül ve levâihu't-tevekkül. Müellif, Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde görülen, bir kitaba bakarak tefe'ül etme konusunda çeşitli meclislerde Mushaf-ı Şerif, Mes̱nevî-i Maʿnevî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin divanları ile bazı mev'iza kitaplarında çıkan ve duruma uygun düşen ifade ve hikâyeleri toplayarak bu Türkçe eserini kaleme almıştır. İlk defa 985 (1577) yılında Kefe'de temize çekip II. Gazi Giray'a ithaf ettiği eserin kendi el yazısıyla olan bu nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 821) 139 hikâyeyi ihtiva etmektedir. Kitapta zikredilen olaylar tarihî, içtimaî, siyasî, ilmî, edebî, biyografik ve otobiyografik nitelikte olduğu için eser aynı zamanda bir tarih özeti ve o devrin aynası durumundadır. Falnâme (Îżâḥu'l-meknûn, II, 153)

ve Tefe’ülât-ı Kefevî diye de anılan kitabın ikinci bir nüshası İzmir Millî Kütüphanesi’ndedir (nr. 1748). 3. Râznâme. Sevânihu’t-tefe’ül’ün İstanbul’da bazı yeni olay ve hâtıralar ilâvesiyle 192 hikâyeye çıkarılmış şeklidir. Birincisini görmediği anlaşılan Kâtib Çelebi bu eseri tanıtabilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 830). Müellifin 993 (1585) yılında Şah Bânû Hatun Medresesi’nde müderris iken kendi hattıyla yazıp III. Murad’a ithaf ettiği nüsha İstanbul’da Millet Kütüphanesi’nde (Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1086), aynı padişaha ithaf edilmiş 996 (1588) tarihli diğer bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 1677) kayıtlıdır. Kefevî, eseri daha sonra bazı ilâveler yapıp telif düzenini “fâl-i ...” başlıklarıyla vererek III. Mehmed’e sunmuştur. Râznâme II diye adlandırılabilecek olan bu eserden Süleymaniye Kütüphanesi’nde biri müellif hattıyla olmak üzere altı (Fâtih, nr. 3892; Lala İsmâil, nr. 505; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 539; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5011, 5394; Yazma Bağışlar, nr. 2287), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde beş (Nâdir Eserler, TY, nr. 493, 1847, 3044, 3716, 4098), Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1197) ve Çorum İl Halk kütüphanelerinde birer nüsha bulunmaktadır. Müellif bu nüshalardaki bir tefe’ül kaydını 998 (1590) yılında yazdığını belirtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3892, vr. 73a). Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde (Hüseyin Çelebi, nr. 813) Târîhu’l-Kefevî adıyla ve Arapça bir eser diye kaydedilen yazma da Râznâme nüshalarından biri olmalıdır; çünkü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 1467) bir münşeât mecmuasında bulunan birinci beratın (vr. 1b) tanıtımında da görüldüğü gibi eseri Târîh-i Kefevî olarak tanıyanlar da vardır (Karatay, I, 439). 4. Şerḥu Lâmiyyeti’l-ʿAcem. Tuğrâî’nin meşhur kasidesinin önceki şârihleri Selâhaddin es-Safedî, Bedreddin ed-Demâmînî ve Kadı Celâleddin el-Hadramî’nin eserlerinden derlenerek meydana getirilmiş bir şerhtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1538). Bursalı Mehmed Tâhir’in de zikrettiği (Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, s. 15; Osmanlı Müellifleri, I, 276), Demâmînî’yi isim vererek eleştiren bu şerhin nüshası tesbit edilememiştir. 5. el-Cevâb ʿan iʿtirâżâti’l-Mevlâ Aḥmed el-Enṣârî ʿalâ mevâżiʿa min Tefsîri’l-ʿallâme Ebi’s-Suʿûd el-ʿİmâdî. Devrin müderrislerinden Şemseddin Ahmed el-Ensârî (Atâî, s. 440-442) Ebüssuûd Efendi’nin meşhur tefsirindeki bazı görüşlerini tenkit etmiş, Hüseyin Kefevî de bu Arapça risâleyi yazarak Ebüssuûd’u savunmuştur. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 98/1). 6. Taʿlîḳāt ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî. Kefevî’nin Süleymaniye Dârülhadis

Medresesi’nde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okuttuğu sırada yazdığı sanılan bu açıklayıcı notlar (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 554; Müstakimzâde, vr. 369a) gusül hadislerine kadar gelmektedir. 7. Taʿlîḳāt ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim. Müellifin Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine yazdığı notlarını eserin yarısına kadar getirdiği kaydedilmişse de (Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlılar Zamanında, s. 15; Osmanlı Müellifleri, I, 276) bu iki eserin nüshalarına rastlanmamıştır. 8. Risâle ʿalâ mevâżiʿa min Miftâḥi’l-ʿulûm ve şerḥiḥî li’s-Seyyid eş-Şerîf ve nübeẕ mimmâ yeteʿallaḳu bi-ṣıfati’ṣ-ṣalâti min Şerḥi’l-Viḳāye. Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’u ve buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı şerhin bazı yerleri ve ayrıca Sadrüşşerîa es-Sânî’nin Şerḥu’l-Viḳāye adlı eserinden namazın kılınış şekline dair meseleler üzerine Kefevî’nin Arapça olarak yazdığı notlarıdır. Müellif nüshasından naklen 1047’de (1637) istinsah edilmiş bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Yenicami, nr. 1182/6). 9. Şerḥu evâʾili bâbi’l-vekâle bi’l-beyʿ ve’ş-şirâʾ mine’l-Hidâye. Hanefî fakihi Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye fî Şerḥi’l-Bidâye adlı eserinden alışverişte vekâlet babının başlangıcını açıklayan Arapça bir risâle olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 1182/7). 10. Makāle fî Mevlânâ Muzaffer. Kâtib Çelebi’nin Makāletü Hüseyin el-Kefevî fî Mevlânâ Muzaffer el-Müderris bi-Medreseti Ebî Eyyûb el-Ensârî başlığı ile tanıttığı eserin Türkçe olduğu sanılmaktadır. Kefevî’nin Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi’nde müderris olan Mevlânâ Muzaffer’i, muîdi Şücâüddin’in dilinden bir müderrisin öğrencisi ve okuyucusuyla yaptığı bir sohbet üslûbunda tanıttığı bu eserin de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1782) nüshası tesbit edilememiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Çelebi Abdullah Efendi, nr. 305) baş tarafı eksik bir Şerh-i Dîvân-ı Hâfız nüshası Kefevî’ye nisbet edilmekte (Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlılar Zamanında, s. 15; Osmanlı Müellifleri, I, 276), ancak Kâtib Çelebi onun yalnızca Tefe’ülât-ı Dîvân-ı Hâfız adlı bir eserini kaydetmektedir. Ayrıca kaynaklarda, Kefevî’nin devrin âlimlerinden Niksârîzâde Mahmud Efendi ile ilmî münazaralarına dair bir makalesinden söz edilmekteyse de (Atâî, s. 586; Kâtib Çelebi, s. 178, 381) bunun da nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Kefevî, Sevânihu’t-tefe’ül, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 821, vr. 14a-b, 20b-21a, 34b-35b, 130a, 158a-b, 161b; a.mlf., Râznâme II, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3892, vr. 8a, 27b, 41b-42a, 73a, 90b-91a; Hasîbî [Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi], Dîbâce-i Şerh-i Gülistân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1159, vr. 1b-5b; Beyânî, Tezkire (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 38, metin, s. 72; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 237, 399-404; II, 523, 800; Kınalızâde, Tezkire, s. 292-293; Kafzâde Fâizî, Zübdetü’l-eş‘âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 34a; Atâî, Zeyl-i Şekâik, s. 440-442, 454-456, 586; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 56a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, s. 177-178, 367, 381; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 554, 783, 830; II, 1504, 1538, 1782; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 27; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, II, 121-122; Tevfik, Mecmûʿatü’t-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 19a; Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 210a; Müstakimzâde, Mecelletü’n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 369a; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuʿarâ, İstanbul 1290, s. 140-141; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, II, 233-234; Sicill-i Osmânî, II, 185; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri (haz. Mehmet Sarı), Ankara 1990, s. 15; Osmanlı Müellifleri, I, 276; Osman N. Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 233-234; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 321; Îżâḥu’l-meknûn, II, 153; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 375, 439;

Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 401, 420, 525, 540; Mehmet Çavuşoğlu, Dîvanlar Arasında, Ankara 1981, s. 30-34; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1958; “Kefeli [Kefevî]”, TA, XXI, 460; “Hüseyin Efendi”, TDEA, IV, 299-300.

Cemil Akpınar

KEFFÂRET

(bk. KEFÂRET).

KEFİL

(bk. KEFALET).

KEHANET

(bk. KÂHİN).

KEHF SÛRESİ

(سورة الكهف)

Kur'ân-ı Kerîm'in on sekizinci sûresi.

Mekke döneminde Gāşiye sûresinden sonra nâzil olmuştur. 28, 83 ve 101. âyetlerin Medine'de indiği yolunda rivayetler varsa da âyetlerin muhtevası ve üslûbu bu rivayetlerin sıhhati konusunda şüphe uyandırmaktadır (M. İzzet Derveze, III, 475). Adını, 9-26. âyetlerde yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasındaki kehf (mağara) kelimesinden almıştır. 110 âyet olup fâsılası ا harfidir.

Nüzûl sebebiyle ilgili şöyle bir rivayet kaydedilmektedir: Peygamberlik konusunda bilgisi olmayan Kureyş müşrikleri, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasıyla ilgili bilgiler almak üzere kıssacılığı ile tanınan Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Muayt'ı yahudi âlimlerine göndermişler, bu âlimler de Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, yeryüzünün doğu ve batısına giden kişi ve ruh konularında soru sormalarını, eğer bunları bilirse ona inanıp uymalarını tavsiye etmişlerdir. Resûl-i Ekrem bu sorulara cevabını bir gün sonra vereceğini bildirmiş, fakat "inşallah" demeyi unutmuştu. Beklediği vahiy gelmeyince müşrikler aleyhinde konuşmaya başlamış, Hz. Peygamber büyük bir sıkıntıya düşmüştü. On beş gün sonra da, "Allah izin verirse demedikçe hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım deme" (âyet 23-24) meâlindeki uyarının da yer aldığı Kehf sûresi nâzil olmuştur (Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, s. 128). Elmalılı Muhammed Hamdi bu rivayette adı geçen râvilerden birinin tanınan bir kişi olmaması, söz konusu sorulardan üçüncüsünün daha önce nâzil olan bir sûrede (el-İsrâ 17/85) açıklanmış olması gibi sebeplerle rivayetin ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade eder (Hak Dini, V, 3219-3220).

Sûrenin muhtevasını yedi bölüm halinde ele almak mümkündür. İlk bölümde (âyet 1-8) insanlara doğruyu anlatıp iman eden ve sâlih amel işleyenlere ilâhî rahmeti, inanmayanlara da içine düşecekleri azabı bildirmek üzere Kur'an'ı gönderen Allah'ın hamdedilmeye lâyık olduğu

belirtildikten sonra O’na çocuk edinme isnadında bulunanların sözlerinin büyük bir yalan olduğu ifade edilmektedir. Bu âyetler, melekleri Allah’ın kızları sayan putperest Araplar’ın bâtıl inançlarını reddetmektedir. Ardından gelen âyetlerde insanların Kur’an’a inanmamaları sebebiyle üzüntü duyan Hz. Peygamber teselli edilmekte, ayrıca yeryüzünün insanların sınanmasına uygun bir ortam olması için süslenip çekici hale getirildiği bildirilmektedir.

İkinci bölümde (âyet 9-26), geçmiş dönemlerde putperest bir kavim içinde Allah’ın varlığına ve birliğine inanan, bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkan ve öldürülmekten yahut inançlarını değiştirmeye zorlanacaklarından korkup bir mağaraya sığınan birkaç gençle ilgili Ashâb-ı Kehf kıssası yer almaktadır (bk. ASHÂB-ı KEHF).

Sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 27-49) dünya ve âhiret hayatı karşılaştırılıp insanlara öğüt verilmektedir. Gerçek sığınağın Allah olduğunu, O’nun rızâsını isteyerek sabredip dua etmek gerektiğini, böyle yapanların cennette mükâfatlarını alacaklarını belirten âyetler içinde bunları pekiştirmek üzere iki örnek verilmektedir. Bunların ilkinde, kendisine diğer nimetler yanında iki güzel bahçe de verilen gururlu ve bencil bir kişiyle gerçek bir mümin arasında geçen bir diyalog ve âhiret sorumluluğuna inanmadığı belirtilen bencil kişinin âkıbeti anlatılmaktadır. Tefsirlerde (meselâ bk. Şevkânî, III, 285) bunların gerçek kişiler olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı rivayetlerde sözü edilenlerin Mahzûm kabilesinden iki kardeş veya İsrâiloğulları’na mensup iki kişi olduğu ileri sürülmüşse de burada önemli olan âyetlerin verdiği mesajdır. İkinci örnekte, dünya hayatı gökten indirilen yağmura benzetilip bu sayede bitkilerin geliştiği, ancak arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp haline dönüştüğü ifade edilerek bütün nimetleriyle geçici olan dünya hayatının ebedî âhiret hayatını kazanmanın bir vasıtası olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Dördüncü bölümde (âyet 50-59), Allah’ın meleklere Âdem’e secde etmeleri yönündeki buyruğuna İblîs’in uymadığı bildirildikten sonra peygamber göndermek, kitap indirmek gibi ilâhî nimetlere atıf yapılarak kulların bu nimetlere şükürle karşılık vermeleri istendiği ifade edilmektedir.

Sûrenin beşinci bölümünde (âyet 60-82), Mûsâ ile kendisine rahmet ve

hikmet verilmiş olan bir kişinin kıssası anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ, müfessirlerin Hızır olduğunu söyledikleri bu kişinin ilminden faydalanmak için yapacağı yolculukta ona arkadaş olmayı teklif etmiş, o da sabırsızlık gösterip yaptıklarının sebebini sormaması şartıyla bunu kabul edeceğini belirtmiş, Mûsâ'nın buna rızâ göstermesiyle yolculukları başlamıştır. Arkadaşı önce bindikleri gemiyi delmiş, arkasından bir çocuğu öldürmüş, daha sonra da uğradıkları kasabanın halkı kendilerini misafir etmediği halde orada yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltmiştir. Her defasında sözünde durmayıp bu yaptıklarının sebebini soran Mûsâ'ya arkadaşı artık beraberliklerinin

sona erdiğini söylemiş, ilk bakışta yanlış gibi görünen davranışlarının gerçek sebeplerini anlatmıştır (bk. HIZIR). Bu âyetlerde olayların gözlemlenenlerin dışında başka sebepleri, anlamları ve amaçlarının bulunabileceğine işaret edilmektedir. Tasavvuf ehli, 65. âyette geçen bir deyimi kullanarak ledün ilmi dedikleri bâtınî bilgi türü ve alanının geçerliliği konusunda buradaki âyetleri delil gösterirler (meselâ bk. İbnü'l-Arabî, I, 138; IV, 261-262; XIII, 59; ayrıca bk. BÂTIN İLMİ).

Altıncı bölüm (âyet 83-101) Zülkarneyn kıssasıyla ilgilidir. Âyetlerde kendisine iktidar ve ihtiyaç duyduğu her şey için vasıta verildiği bildirilen Zülkarneyn'in önce batıya, sonra doğuya gidip karşılaştığı toplulukları uyardığı, ardından iki dağ arasına ulaştığında Ye'cûc ve Me'cûc'ün kendilerine zulmettiğini söyleyen bir kavimle karşılaşıp onlar için saldırılara karşı korunmalarını sağlayacak bir set yaptığı bildirilmektedir. Ayrıca kıyametin kopmasına ve sûrun üfürülmesine, Ye'cûc ve Me'cûc gibi saldırgan toplulukların kıyamette azapla yüz yüze geleceğine temas edilmektedir.

Yedinci bölümde (âyet 102-110), Allah'ı ve âhireti inkâr edenlerin dünyadaki çabalarının boşa gidip acıklı bir azaba uğrayacakları, iman edip iyi davranışlarda bulunanların ise firdevs cennetine girecekleri belirtilmekte, ilâhî ilim ve hikmetin enginliğine işaret edilmektedir. Sûre, rablerine kavuşmayı ümit edenlerin O'na ortak koşmaksızın iyi ve erdemli işler yapmalarının şart olduğunu bildiren ifadelerle sona ermektedir.

Allah'ın oğul edinmekten münezzeh olduğu, rahmetinin bir sonucu olarak

katından peygamber ve kitap gönderdiği, kıyamet ve âhiretin hak olup inanan ve iyi amel işleyenlerin mükâfat, şirke düşüp gururlanan ve azgınlık yapanların ceza göreceği gibi temel konuların vurgulandığı Kehf sûresinde bu hususlar bazı kıssalarla pekiştirilmiş, insanların inanıp her türlü taşkınlıktan kaçınarak hak ve adalete bağlı kalmaları teşvik edilmiştir.

Hadis kaynaklarında Kehf sûresini okuyanların deccâlin şerrinden korunacaklarına dair rivayetler yer almaktadır. Bu korunma bazı rivayetlere göre sûrenin ilk âyetlerinin (Müslim, “Fiten”, 110; Tirmizî, “Fiten”, 59), bazılarına göre ise son âyetlerinin (Müsned, VI, 446) okunmasıyla gerçekleşir. Diğer taraftan sûrenin belli bölümlerini okuyan yahut ezberleyenler için bunun kıyamet gününde nur olacağı, cuma günü bu sûreyi okuyanların iki cuması arasında işlediği günahların bağışlanacağı gibi rivayetler bulunmaktadır (Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, V, 354-359); ancak bu rivayetlerin güvenilir olmadığı belirtilmektedir (M. Nâsırüddin el-Elbânî, III, 1336; V, 2013, 2482).

Kehf sûresiyle ilgili müstakil eserler kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Şemseddin Sivâsî, Naḳdü’l-ḫâṭır fî tefsîri sûreti’l-Kehf (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3676); Şehâbeddin Sivâsî, Sûre-i Kehf Tefsiri (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 85); Kemalpaşazâde, Tefsîru sûreti’l-Kehf (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1180); Saçaklızâde Mehmed, Tefsîru sûreti’l-Kehf (Adana İl Halk Ktp., nr. 138); Muhammed Âdil Kalkaylî, el-Hendesetü’l-ilâhiyye fî tefsîri sûreti’l-Kehf (Amman 1406/1986); Muhittin Akgül, Mâtürîdî Tefsiri’nde Kehf Sûresinin Tahkik ve Tahlili (yüksek lisans tezi, 1991, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhammed Taylan, Kehf Sûresi’nde Anlatılan Kıssaların Tarihî, Edebî, İlmî ve Dinî Açıdan Tahlili (yüksek lisans tezi, 1999, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 446, 449; Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 18; Müslim, “Fiten”, 110; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 14; Tirmizî, “Fiten”, 59; Taberî, Câmiʿu’l-

beyân, XV, 107-188; XVI, 1-32; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 73-176; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahyâ), Kahire 1410/1990, I, 138; IV, 261-262; XIII, 59; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), III, 70-110; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1986, s. 128; a.mlf., ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, V, 354-359; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 285; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XV, 199-342; XVI, 1-56; Elmalılı, Hak Dini, V, 3217-3297; M. Âdil el-Kalkīlî, el-Hendesetü'l-ilâhiyye fî sûreti'l-Kehf, Amman 1406/1986, s. 6-9; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żâʿife ve'l-mevżûʿa, Riyad 1412, III, 1336; V, 2013, 2482; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri (trc. Ekrem Demir v.dğr.), İstanbul 1997, III, 475.

İlyas Üzüm

KEHHÂLE, Ömer Rızâ

(عمر رضا كحّالة)

(1905-1987)

Tarihçi, araştırmacı ve ansiklopedist.

Dımaşk'ta doğdu. Ticaretle meşgul olan bir ailenin çocuğudur. İlk ve orta öğrenimini Şam'da yaptı. Yüksek öğrenim için bir yıl Lübnan'da bulunduysa da geri kalan tahsilini yine Şam'da tamamladı. Bir süre ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra baba mesleği olan ticaretle uğraşmaya başladı. Bu sebeple Cezayir, Fransa, İngiltere, Nijerya ve Sierra Leone'u gezdi. Seyahatin amacı zamanla değişerek ilmî inceleme gezisine dönüştü. Bu ülkelerin etnolojisine dair araştırmalarının ürünü olarak kaleme aldığı otuz makaleyi Elif Bâ gazetesinde yayımladı. Makaleler, Suriye Eğitim Bakanı ve el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin başkanı Muhammed Kürd Ali'nin dikkatini çekti. Konferans vermesi için başbakan tarafından akademiye davet edildi. Şam'daki Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de otuz iki yıl memur ve müdür olarak görev yaptı. Bu süre içinde çok sayıda Doğulu ve Batılı âlim, edebiyatçı ve araştırmacıyla tanışma imkânı buldu. Daha sonra Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye tayin edilen Kehhâle bu görevi sırasında el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī, el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ulûm ve'l-fünûn ve'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye (Dımaşk), el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye (Mısır) ve Cem'iyyetü't-türâsi'l-ilmî (Halep) gibi kurumlara üye olarak seçildi. 30 Kasım 1987'de Şam'da vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. Daha çok ansiklopedik çalışmaları olan Kehhâle'nin en önemli eseri Muʿcemü'l-müʾellifîn'dir. Tam adı Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye olan eserde Kehhâle kendi zamanına kadar Arapça eser yazan vefat etmiş müellifleri ele almıştır. Alfabetik olan bu çalışmada bir müellifin kısaca hayatından bahsedildikten sonra eserleri zikredilir. Çok eser sahibi müelliflerin çalışmalarından farklı alanlarda beş tanesi kaydedilir. Ardından bibliyografya verilir. Muʿcemü'l-müʾellifîn, son

iki cildi indeks olmak üzere on beş cilt (sekiz mücelled) olarak basılmıştır (Dımaşk 1376-1381/1957-1961). Kehhâle, bu baskının XIII. cildine eklediği küçük hacimli el-Müstedrek'in yanı sıra müstakil bir el-Müstedrek daha kaleme almış ve önceki ciltlerde yer almayan veya eserin baskısından sonra vefat eden müellifleri eklemiştir (Beyrut 1406/1985). Ferrâc Atâ Sâlim, el-Müstedrek'leriyle birlikte eserin dört ciltlik şahıs isimleri indeksini hazırlamıştır (Keşşâfü Muʿcemi'l-müʾellifîn li-Keḥḥâle, Riyad 1419/1998). Ferrâc Atâ bu indekste şahısların ölüm tarihini tekrar vermiş, bazı kişiler hakkında tanıtıcı kısa cümleler yazmıştır. Ayrıca isimleri numaralayarak 19.100 isim belirlemiştir.

Kehhâle'nin büyük emek mahsulü olan bu çalışması takdirle karşılanmakla birlikte bazı hataları da tesbit edilmiştir. Eserde alfabetik sıralama yanlışları yapılması, aynı kişilerin farklı isim ve lakaplarından dolayı farklı yerlerde mükerreren zikredilmesi, tarihlerin yanlış veya eksik yazılması, bazı yer, şahıs ve kitap isimlerinin yanlış kaydedilmesi, bir kısım müelliflerin daha az bilinen isimleriyle yazılması, bazı eserlerin yanlış müelliflere izâfe edilmesi eserin eleştirilen noktalarıdır. İdrîs b. Mâhî el-Kaytûnî, İsmâil b. Ali el-Ekva', Abdullah el-Hıbşî eserdeki bu hataları konu alan makaleler yazdıkları gibi (bk. bibl.) Ferrâc Atâ da indeksinde hatalara işaret etmiştir (Keşşâf, I, s. t-s). Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf esere bir tekmile yazarak 1397-1415 (1977-1995) yılları arasında vefat eden müellifleri eklemiştir (Beyrut 1418/1997).

Kehhâle'nin diğer başlıca eserleri de şunlardır: Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArabi'l-ḳadîme ve'l-ḥadîs̱e (I-V, Dımaşk 1368; Beyrut 1395/1975); Fihrisü Mecelleti'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî bi-Dımaşḳ li-müddeti erbaʿîn sene (I-VII, Dımaşk 1375/1956); el-ʿÂlemü'l-İslâmî (I-II, Dımaşk 1958, 1984); Aʿlâmü'n-nisâʾ fî ʿâlemeyi'l-ʿArab ve'l-İslâm (I-V, Dımaşk 1377-1379/1958-1959; Beyrut 1982); Coġrâfiyyetü Şibhi Cezîreti'l-ʿArabiyye (Mekke 1384/1964); el-Luġatü'l-ʿArabiyye ve ʿulûmühâ (Dımaşk 1391/1971); el-ʿUlûmü'l-baḥte fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye (Dımaşk 1392/1972); el-ʿUlûmü'l-ʿameliyye fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye (Dımaşk 1392/1972); et-Târîẖ ve'l-coġrâfiyye fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye (Dımaşk 1392/1972); el-Fünûnü'l-cemîle fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye (Dımaşk 1392/1972); el-Münteẖab min maẖṭûṭâti'l-Medîneti'l-Münevvere (Dımaşk 1393/1973); ʿUlûmü'd-dîni'l-İslâmî (Dımaşk 1394/1974); Muḳaddimât ve mebâḥis̱ fî ḥaḍâreti'l-

ʿArab ve'l-İslâm (Dımaşk 1394/1974); el-ʿArab men hüm ve mâ ḳīle ʿanhüm (Beyrut 1399/1979); el-Merʾe (I-II, Beyrut 1979); el-Ḥub (Beyrut 1404/1984, 2. bs.); Muʿcemü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi't-târîḫ ve't-terâcim ve'l-coġrâfiyye ve'r-raḥalât (Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek ʿalâ Muʿcemi'l-müʾellifîn, Beyrut 1406/1985, s. 7-10; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1958, II, 146; Hassân b. Bedreddin el-Kâtib, el-Mevsûʿatü'l-mûceze, Dımaşk 1971, VI, 193; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire 1981, s. 179-188; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 382-383; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 142-143; Ferrâc Atâ Sâlim, Keşşâfü Muʿcemi'l-müʾellifîn li-Keḥḥâle, Riyad 1419/1998, I-IV; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 191-192; İdrîs b. Mâhî el-Kaytûnî, "Naẓra fî Muʿcemi'l-müʾellifîn", MMLADm., XLII (1967), s. 299-320; XLVI (1971), s. 302-323; İsmâil b. Ali el-Ekva', "Ḥavle Muʿcemi'l-müʾellifîn", a.e., LI (1976), s. 397-415; Abdullah el-Hıbşî, "Taṣḥîḥu'l-aʿlâmi'l-Yemeniyye fî kitâbi Muʿcemi'l-müʾellifîn", Mecelletü'l-ʿArabî, XVI/3-4, Riyad 1981, s. 208-226; "Vefeyât", ʿÂlemü'l-kütüb, IX/1, Riyad 1408/1988, s. 139-140.

Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr

KEHKEŞAN

Divan şiirinde ve çeşitli efsanelerde adı geçen bir yıldız kümesi, samanyolu.

Farsça'da "saman" mânasına gelen kâh / keh ile "çekenler" demek olan keşân kelimeleriyle yapılmış, "saman çekenler, saman taşıyanlar" anlamındaki bu isimle güneş sisteminin de içinde bulunduğu, dünyadan çok uzakta ve merkezden dışa doğru sayıca azalan, disk şeklinde, bulutsuz gecelerde açıkça görülebilen yıldızlar kümesi ifade edilmiştir. Beyaz bir yol halinde görülen sayısız yıldızdan ibaret bu küme için Farsça'da kâh-enkân, pâlâheng denildiği gibi Arapça'da me-cerre ve hakbâ adları kullanılmıştır. Birçok Doğu ve Batı milletinin efsanelerinde çeşitli şekillerde yer alan kehkeşan, Yunan mitolojisine göre Jüpiter'in karısı Juno'nun Hercules'i emzirirken göğsünden düşerek gökyüzüne dağılan birkaç damla sütten meydana gelmiştir. Bundan dolayı yıldız kümesine İngilizce'de milky way (süt yolu) denmiştir. Yakut efsanelerinde "göğün dikiş yeri" veya "Tanrı'nın dünyayı yarattığı sıralardaki ayak izleri" kabul edilmişken Kuzeybatı Sibirya'da Vogul, Orta Sibirya'da Tunguz kavimleriyle Macarlar'ın efsanelerinde "altı ayaklı geyiği avlamak için ayaklarına kayak takan avcının kayak izleri" şeklinde düşünülmüştür.

Türk efsanelerinde kehkeşan daima yön tayiniyle ilgili olarak yer alır. Nitekim Anadolu'da kullanılan "gökdere, gök yolu" tabirleri, Hun Türkleri'nin Avrupa'ya akınlarında kehkeşan istikametinde takip ettikleri "ordu yolu"nun izlerini aksettirmektedir. Değişik coğrafyalarda yönü az çok farklılık gösteren kehkeşan, özellikle yaz aylarında Orta Asya ile Avrupa arasında uzanan bir yol gibi göründüğünden büyük göçler bu yol doğrultusunda yapılmıştır. Türk dilinin Farsça kehkeşan kelimesini henüz tanımadığı zamanda ve yörelerde Kırgızlar'ın "kuş colı (yolu)", Türkmenler'in "kuşlar yolı", Kazan Türkleri'nin "kiyik (yabani) kaz yulı" şeklindeki adlandırmaları astronomi gözlemine dayanan yön tayini anlayışıyla ilgilidir. Osmanlı Türkçesi'nde de kehkeşana İslâmî bir tasavvurla birlikte yine yön bildiren "hacılar / hac yolu" denmiştir.

Fars efsanelerine göre kehkeşan, kerpiç ustalarına saman taşıyanların

düşürdüğü saman çöp ve tozlarından meydana gelmiştir. Türkçe'de "saman uğrusu" adı da bu efsanenin bir saman hırsızının bıraktığı izler tasavvuruna dayanmasından ortaya çıkmıştır. Necâtî Bey'in, "Devr-i felek ki arpa kadar zulme meyl ede / Dest-i adâletin sala çok kehkeşâna tîğ" beytindeki, feleğin yaptığı zulümden dolayı kehkeşana kılıç çekilmesi tasavvuru zulüm (kötülük) -uğru (hırsız)- arpa (saman çalınması) arasında kurulmuş olan ilgiden dolayıdır. Ayrıca zulümdeki "karanlık" mânası yönünden de gece bastırır bastırmaz kehkeşanın görüneceği kastedilmiştir. Türkiye Türkçesi'nde "saman yolu, samanlık yolu, gök yolu, gök kapısı" gibi sözlerle de kehkeşan anlatılmıştır.

Kehkeşan motifi divan şiirinde çeşitli şekillerde görülmektedir. Bazan hem çokluğu hem parlaklığı itibariyle âşığın göz yaşı olarak ele alınmış, şekli itibariyle de daha çok yola benzetilmiştir. Hayâlî'nin, "Aks-i râh-ı pür-şükûfendir miyanbend-i felek" mısraında kehkeşan sevgilinin yıldız çiçekleriyle dolu yolunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ayrıca yine şekil yönünden kervana da benzetildiğinden divan şiirinde "kervan-râh-ı kehkeşan" tabirine sık sık rastlanır. Ahmed Paşa'nın, "Geh kâhkeşan gâh iletip hırmen-i mehten / Dûlâb-ı felek delv ile dökerdi ana mâ" beytinde kehkeşanın ay harmanından saman götürmesi ve "felek dolabı"nın delv ile (kova = kova burcu) ona su dökmesi bir arada zikredilerek kerpiç yapımına telmihte bulunulmuştur. Nev'î'nin, "Kem kâse bezm-i işretine mâh-ı âsuman / Yetmez ziyâfetinde simât olsa keh-keşan" beytinde kehkeşan, kendisini teşkil eden küme içindeki yıldız bolluğundan ötürü övülen şahsın sofrasındaki zenginliği ifade eder. Bazan da Şeyhî'nin, "San dâneyidi encüm ü dâm idi kehkeşân / Yâ sayd-ı nesr-i tâyire pertâb idi şihâb" beytinde olduğu gibi kehkeşan tuzağa, yıldızlar ise kuşları aldatmak için içine serpilmiş yeme benzetilmiştir.

Yakın dönem Türk matbuatında "Kehkeşan" adı verilen bazı edebî dergiler yayımlanmıştır. Bunlardan Trabzon'da Ali Rıza tarafından çıkarılan dergi on beş günlük "musavver, edebî, fennî, ziraî, ticarî, sınaî bir mecmua" olarak 23 Temmuz 1909 ile 1910 arasında yirmi dört sayı çıkarılmıştır. Şiir, makale, tenkit, felsefî yazılar, kısa hikâye ve musahabelerin yer aldığı mecmuada Hamâmîzâde İhsan, Halil Nihad (Boztepe), İbrahim Alâeddin (Gövsa) ve Tahsin Nâhid gibi imzalar görülmektedir. Fecr-i Âtî'nin yerini almak isteyen Yeni Nesil adlı edebî grubun yayın organı olarak İstanbul'da

neşredilen Kehkeşan ise “fennî, edebî, içtimaî on beş günde bir neşrolunur mecmua-i musavver” tanıtımıyla yayın hayatına girmiş, 8 Eylül 1912 - 2 Eylül 1914 tarihleri arasında sadece dokuz sayı çıkabilmiştir. Görülebilen beş sayısındaki başlıca imzalar şunlardır: Hasib (Dinçsoy), Hâlid Fahri (Ozansoy), İsmâil Hâmi (Danişmend), Sadi, Münir Süreyya (Münir Süleyman Çapanoğlu), Selâhaddin Enis (Kantarağasızâde, Atabeyoğlu), Yusuf Ziya (Ortaç).

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi, s. 685; [Redhouse], İlâveli Lugat-ı Osmâniye, İstanbul 1283, II, 181; a.mlf., A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 1520; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, s. 1492; Tarama Sözlüğü, Ankara 1967-71, III, 1893; V, 3290; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 216-217; Yusuf Ziya Ortaç, Bizim Yokuş, İstanbul 1966, s. 11-15; Halit Fahri Ozansoy, Edebiyatçılar Çevremde, Ankara 1970, s. 228-230; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 252; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, İstanbul 1971, II, tür.yer.; Hasan Duman, Katalog, s. 206; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 439; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 334-359; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1999, s. 236; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 298; Cengiz Yurdanur, “Kehkeşân”, TDEA, V, 260.

Nazım H. Polat

KELÂBÂZÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد الكلاباذي)

Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008)

Buhârî'nin râvilerine dair eseriyle tanınan hadis âlimi.

323'te (935) Buhâra'nın bir semti olan Kelâbâz'da doğdu. Mâverâünnehir, Horasan ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaşarak âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Cemmâl, Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef gibi muhaddisler bulunmaktadır. Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer almıştır. Kelâbâzî Cemâziyelâhir 398'de (Şubat 1008) vefat etti. Bu tarih 378 (988) olarak da zikredilmiştir.

Buhârî rivayetleri hakkındaki geniş bilgisiyle tanınan ve güvenilir bir muhaddis olduğunda ihtilâf bulunmayan Kelâbâzî için Hatîb el-Bağdâdî sika ve hâfız, Hâkim en-Nîsâbûrî sebt ve mütkın terimlerini kullanmışlardır. Ayrıca öğrencisi Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî onun devrinde Mâverâünnehir'de en çok hadis bilen kimse olduğunu, Hâkim en-Nîsâbûrî de Mâverâünnehir'de benzeri bulunmadığını söylemiştir.

Kelâbâzî'nin el-Hidâye ve'l-irşâd fî maʿrifeti ehli'ṡ-ṡiḳa ve's-sedâd elleẕîne aḫrece lehüm el-Buḫârî fî Câmiʿih adlı eseri, Buhârî'nin 1525 râvisini alfabetik olarak ve kısa notlarla tanıtmakta olup Abdullah el-Leysî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987). Kitabı Abdullah b. Abdurrahman el-Cüzey 562'de (1167) tehzip etmiştir. İbnü'lKayserânî, Ṣaḥîḥayn râvileri hakkında telif ettiği çalışmasında Buhârî'nin râvileriyle ilgili olarak Kelâbâzî'nin eserini esas almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 15-24; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 434-435; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1027-1028; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 94-96; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 88, 555; Brockelmann, GAL Suppl., I, 280; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 69; Sezgin, GAS, I, 216-217; a.mlf., GAS (Ar.), I, 443.

Salahattin Polat

KELÂBÂZÎ, Mahmûd b. Ebû Bekir

(محمود بن أبي بكر الكلاباذي)

Ebü'l-Alâ Şemsüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Mahmûd el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 700/1300)

Hanefî fakihi ve hadis âlimi.

644'te (1246) veya 649 yılının Cemâziyelevvel ayının başlarında (Temmuz 1251 sonları) Buhara'nın büyük semtlerinden Kelâbâz'da dünyaya geldi. Hılâtî'den (ö. 652/1254) ders aldığına ve elli altı yaşında öldüğüne dair bilgiler doğru ise doğumu için 644 (1246) yılı tercih edilmelidir. Buhârî, ayrıca ferâiz alanındaki şöhreti sebebiyle Farazî nisbeleriyle de anılır. Fıkıhta temel öğrenimini Buhara'da yaptı. Necmeddin Ömer b. Muhammed el-Kâhuştüvânî'den ferâiz okudu. 670 (1272) yılı civarında Buhara'da Ahmed b. Ma'şer'den hadis öğrendiğine dair bilgiden o tarihlerde henüz memleketinde olduğu anlaşılmaktadır. Kelâbâzî hadis rivayet etmek için Merv, Ebîverd, Dâmegān ve Serahs'ı dolaşarak çeşitli âlimlerden hadis dinledikten sonra Bağdat, Musul, Mardin ve Düneysir'e gidip Kevâşî ve Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed İbnü'd-Debbâb gibi âlimlerin yanında hadis öğrenimini sürdürdü. 677'de (1279) hacca gitti. 684 (1285) yılında Dımaşk'a geçerek Sümeysâtiyye Hankahı'na yerleşti; bizzat istinsah ettiği birçok eserden oluşan özel kütüphanesini buraya vakfetti. Fahreddin İbnü'l-Buhârî, Ebû Abdullah İbnü'l-Kemâl el-Makdisî, Abdürrahîm b. Abdülvâhid el-Makdisî, Muhammed b. Abdülmü'min es-Sûrî gibi birçok muhaddisten hadis öğrendi. 680 (1281) yılından sonra Mısır'a göç etti; uzun süre kaldığı Kahire'de İbn Hamdân ve Ahmed b. İshak el-Eberkûhî gibi âlimlerden hadis okudu. Kendisinden hadis veya ferâiz öğrenen kişiler arasında Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî,

Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Seyyidünnâs, Kutbüddin el-Halebî ve Zehebî gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Zehebî onu mütkın ve sika olarak nitelemektedir (Muʿcemü'ş-şüyûḫ, s. 615). Tatar istilâsının doğuracağı

kargaşadan kaçarak Mardin’e giden Kelâbâzî birkaç ay sonra 700 yılı Rebîülevvel ayının başlarında (Kasım 1300 ortaları) burada vefat etti. Kelâbâzî, özellikle miras hukuku, hadis ve ricâl ilimlerinde söz sahibi olup takvâ ehli bir kimse idi.

Eserleri. 1. Ḍavʾü’s-Sirâc. Hanefî fakihi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye’sinin mezhepler arası karşılaştırmalı ve delilli bir şerhidir. Kelâbâzî bu eserini hocası Kâhuştüvânî’nin ferâiz derslerinde tuttuğu notlardan faydalanarak hazırlamış, son kısmında bazı ihtilâflı meselelere de yer ayırmıştır. 10 Cemâziyelevvel 676 (29 Eylül 1277) tarihinde tamamlanan kitabın Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi’nde (nr. 1147) aynı yıl istinsah edilmiş bir nüshası vardır. Bu şerh çok rağbet görmüş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Hanefî fakihi Bâbertî, el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye’nin en güzel şerhlerinden biri olduğunu söylediği Ḍavʾü’s-Sirâc’ı talebenin isteği üzerine özetleyip bazı yerlerini de açıklayarak Şerḥu’s-Sirâciyye adıyla anılan eserini kaleme almıştır. Leknevî, Ḍavʾü’s-Sirâc’ın çeşitli meselelerde mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte aktardığını ve müellifin bu ilme vukufunun derinliğini gösterdiğini söyler (el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 211). Eser, Kelâbâzî tarafından el-Minhâcü’l-münteḫab min Ḍavʾi’s-Sirâc adıyla Bağdat’ta ihtisar edilmiş olup 678 (1279) yılında tamamlanan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Nuri Arlasez, nr. 155), diğer bir nüshası da Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 1432) bulunmaktadır. Her iki yazmanın Türkiye kütüphanelerinde başka nüshaları da mevcuttur (bu iki eserin nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 470; Suppl., I, 650; Tales, s. 97). 2. Telḳīḥu’l-efhâm fî şerḥi mesâʾili ẕevi’l-erḥâm (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1115; Kılıç Ali Paşa, nr. 513; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1739; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 658). 3. Ḥallü’l-ḳarâʾiż fî fenni’l-ferâʾiż (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1318). 4. Müştebehü’n-nisbe. Zehebî, Kelâbâzî’nin bu kitabının müsveddesinden pek çok nakilde bulunduğunu söyler (el-Müştebih, s. 452). 5. Meşyeḫa. 750 civarında hocasının biyografisini ihtiva eden bir eserdir (Kureşî, III, 454).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1502; a.mlf., Muʿcemü şüyûḫi’ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1410/1990, s. 615; a.mlf., el-Müştebih, s. 452; Safedî, el-Vâfî, XXV, 291-292; a.mlf., Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, V, 365-366; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân (Cübûrî), IV, 234; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 453-455; Takıyyüddin el-Fâsî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd: el-Münteḫabü’l-muḫtâr (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1357/1938, s. 213-215; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 918; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 342-343; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VIII, 197; a.mlf., ed-Delîlü’ş-şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, II, 721; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî men ṣannefe mine’l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 70; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1249; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 457-458; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 210-211; Brockelmann, GAL, I, 470; Suppl., I, 650; Îżâḥu’l-meknûn, I, 417; II, 185, 486; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 406; M. Es‘ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi’l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 97; Mevsûʿatü Ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ (nşr. Ca‘fer es-Sübhânî), Kum 1418, VII, 268.

Bilal Saklan

KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrâhim

(محمد بن إبراهيم الكلاباذي)

Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya‘kūb el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 380/990)

Tasavvufun temel kaynaklarından olan et-Taʿarruf adlı eseriyle tanınan mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi.

Nisbesini Buhara'nın bir mahallesi olan Kelâbâz'dan almaktadır. Gulâbâdî nisbesiyle de anılan Kelâbâzî'nin ailesi, yetişme tarzı ve ziyaret ettiği yerler hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tasavvufla ilgili iki önemli eseri olduğu halde sûfîlere dair bilgi veren tabakat kitaplarında kendisine yer verilmemiş, sadece Abdurrahman-ı Câmî tasavvufta üstadı olan Fâris b. Îsâ'dan bahsederken onun ismine temas etmiştir (Nefeḥâtü'l-üns, s. 205). İbn Kutluboğa ve Leknevî gibi daha ziyade Hanefî fıkıh âlimleri hakkında bilgi veren yazarlar bir Hanefî fakihi olması dolayısıyla ondan kısaca söz etmişlerdir (Tâcü't-terâcim, s. 87; el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 161).

Muhammed b. Fazl'dan fıkıh okuduğu bilinen Kelâbâzî, Meʿâni'l-aḫbâr olarak da bilinen Baḥrü'l-fevâʾid adlı eserinde hadis öğrendiği hocalarının isimlerini kaydetmiştir. Tasavvuftaki üstadı ise Hallâc-ı Mansûr'un takipçilerinden Fâris b. Îsâ'dır. Kelâbâzî, Meʿâni'l-aḫbâr ve et-Taʿarruf'ta sohbetinde bulunduğu üstatlarının adını zikreder. Bunların bir kısmının Semerkantlı, Reyli, Hemedanlı, Kûfeli ve Bağdatlı olduğu dikkate alınırsa bu şehirleri ziyaret ettiği söylenebilir. Kızı Ümmü'l-Kāsım'ın Meʿâni'l-aḫbâr'ı rivayet edenler arasında bulunması onun çocuklarının eğitimleriyle de ilgilendiğini göstermektedir. Buhara'da vefat eden Kelabâzî'nin kabrinin Muhammed Pârsâ ve Ali b. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî zamanında bir ziyaret yeri olduğu anlaşılmaktadır (Tevhide Giriş, s. 99; Reşehât Tercümesi, s. 18).

Eserleri. 1. et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli't-taṣavvuf. Tasavvuf konusunda erken dönemde yazılmış eserlerden biridir. Müellif giriş kısmında sûfî olmadıkları halde sûfî görünen istismarcılardan şikâyet eder, yaşadığı çağda

gerçek sûfîliğin yok denecek kadar azaldığını söyler. Eserin ilk dört bölümünde sûfîlik ve sûfîler hakkında özet bilgiler verilmiş, ikinci kısımda sûfîlerin inanç konularındaki kanaatleri anlatılmıştır. Burada verilen bilgiler el-Fıḳhü'l-ekber ve Nesefî akaidindeki bilgilere benzer. Kelâbâzî bu bilgileri vererek sûfîlerin akaid konularında Ehl-i sünnet mezhebini takip ettiklerini gösterir ve onları savunur. Üçüncü kısımda bazı tasavvufî haller ve makamlar kısaca anlatılır. Dördüncü kısım vecd, fenâ, sekr, mârifet, tecellî ve tevhid gibi tasavvufun özünü oluşturan hususlar ve terimlere dairdir. Beşinci kısım riyâzet, halkla ilişkiler, ilham, rüya, keramet ve semâ gibi konuları içerir. Bu konularda verdiği özlü bilgilerle bir Sünnî tasavvufunun varlığını ortaya koyduğu için, "Taʿarruf olmasaydı tasavvuf bilinmezdi" denilmiştir. Eser İzzeddin el-Kâşî'nin de kaynakları arasında yer alır (DİA, XXIII, 555). et-Taʿarruf tasavvuf tarihinde etkili olmuş, üzerine şerhler yazılmış ve erken bir dönemde Farsça'ya tercüme edilmiştir. İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî eseri Nûrü'l-mürîdîn ve fażîḥatü'l-müddeʿîn ve ḳamʿu'l-mübtediʾîn ve ḥüccetü Ehli's-sünne ve'l-müʾminîn adıyla Farsça şerhetmiştir (I-II, Leknev 1328/1912; nşr. Muhammed Revşen, I-II, Tahran 1984-87). Bu şerh, tasavvufla ilgili ilk önemli Farsça eser olması bakımından da değerlidir. Ahmed Ali Recâî tarafından Ḫulâṣa-yı Şerḥ-i Taʿarruf adıyla yayımlanan (Tahran 1349) ve yazarı belli olmayan kitap Müstemlî'nin şerhinin bir özetidir. Alâeddin Konevî'nin şerhi Ḥüsnü't-taṣarruf fî şerḥi't-Taʿarruf adını taşımaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1232).

Müellifi bilinmeyen başka bir şerhin çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraccıoğlu, nr. 1539; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1028). Bu şerh Konevî şerhinin özetlenmiş bir şekli gibidir. Kaynaklarda Hâce Abdullah Herevî'nin de bir şerhi olduğu kaydedilmekteyse de bu şerh elde mevcut değildir. Ayrıca Gîsûdırâz'ın eseri Farsça şerhettiği kaydedilmektedir (DİA, XIV, 94). et-Taʿarruf'u yayımlayan A. John Arberry (Kahire 1935) eseri The Doctrine of The Sufis adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Cambridge 1935, 1977). Abdülhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkī Sürûr'un da neşrettiği eseri (Kahire 1380/1960) Süleyman Uludağ Doğuş Devrinde Tasavvuf (İstanbul 1979, 1992), Tacettin Okuyucu Ehl-i Tasavvuf Yolu (Konya 1981) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Eserin Fransızca tercümesi R. Deladrière tarafından yapılmıştır (Kalābādhī Muhammed b. İbrāhīm, Traité de soufisme: Les

maîtres et les étapes. Kitāb al-Taʿarruf li-madhab ahl al-tasavvuf, Paris-Sindbad 1996). Birçok yazma nüshasının bulunması, erken bir dönemde Farsça'ya tercüme edilmesi, üzerine şerhler yazılması et-Taʿarruf'un tasavvuf tarihinde etkili olduğunu göstermektedir. 2. Meʿâni'l-aḫbâr (Baḫrü'l-fevâʾid). Eserde ibadet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili 222 hadis şerhedilmiştir. Bunlar şerhedilirken ayrıca 805 hadis kullanılmıştır. 222 hadisin 168'i Kütüb-i Sitte, el-Muvaṭṭaʾ, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde, geri kalan elli beş hadisin kırk dokuzu da ikinci derecedeki hadis kitaplarında yer alır. Eser Bilal Saklan tarafından geniş bir şekilde tahlil edilmiştir (Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meâni'l-ahbâr, Konya 1991). Meʿâni'l-âḫbâr'dan ilk 100 hadisi Fikret Karapınar tahkik, tahrîc ve neşretmiştir (Konya 1999). Eser, Hakîm et-Tirmizî'nin Nevâdirü'l-uṣûl'ü gibi hadisleri tasavvuf açısından yorumlayan ilk çalışmalardan biri olması bakımından önem taşır. Kelâbâzî, et-Taʿarruf'ta yorum için başvurduğu âyet ve şiirlerin önemli bir bölümünü Meʿâni'l-aḫbâr'da da kullanmıştır. Meʿâni'l-aḫbâr'daki hadislerin tamamına yakın kısmı daha sonra Ḳūtü'l-ḳulûb, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ve diğer tasavvufî eserlerde yer almıştır.

Kelâbâzî'nin kaynaklarda adı geçen el-Erbaʿûn fi'l-ḥadîs̱, Emâlî fi'l-ḥadîs̱, Faṣlü'l-ḫiṭâb, el-Eşfâʿ ve'l-evtâr, Muʿaddilü'ṣ-ṣalât gibi eserleri günümüze ulaşmamıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 53, 105, 163; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 54; Brockelmann, I, 200; Sezgin, I, 668).

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), tercüme edenin girişi, s. 11-43; a.mlf., The Doctrine of the Sufis (trc. J. A. Arberry), Cambridge 1935, tercüme edenin girişi, s. IX-XVIII; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 39; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 367; VI, 298, 522; Muhammed Pârsâ, Tevhide Giriş; Faslü'l-hitâb Tercümesi (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 99, 216, 496; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 87; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370, s. 157, 205; Reşehât Tercümesi, s. 18; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 53, 105, 163; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 161; H.

Ritter, Orientalia, İstanbul 1933, s. 78-83; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 54; Brockelmann, GAL, I, 200; Sezgin, GAS, I, 668; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 1372-1374; Nusrettin Yılmaz, Kelabâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Matüridî'nin Mukayesesi (yüksek lisans tezi, 1990), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-ı Îrân, Tahran 1369 hş., s. 68-69; Bilal Saklan, Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meâni'l-ahbâr (Konya 1991), İSAM Ktp., nr. 58778; a.mlf., Hadis İlimleri Açısından Muhaddis, Sufî ve Sufî-Muhaddisler (h. IV/m. X. asır), Konya, ts.; Fikret Karapınar, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî'nin Meani'l-ahbar Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahrici (yüksek lisans tezi, 1999), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; A. Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001; J. Chabbi, "Réflexions sur le soufisme iranien primitif", JA, CCXXVI (1978), s. 37-55; A. J. Arberry, "Kelâbâzî", İA, VI, 537-538; Paul Nwyia, "al-Kalābād̲h̲ī", EI^2 (İng.), IV, 467; W. Madelung, "Abū Bakr Kalābāḍī", EIr., I, 262-263; K. A. Nizami, "Gîsûdırâz", DİA, XIV, 94; Erhan Yetik, "İzzeddin el-Kâşî", a.e., XXIII, 555.

Süleyman Uludağ

KELÂÎ

(الكلاعي)

Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237)

Endülüslü hadis âlimi ve edip.

1 Ramazan 565'te (19 Mayıs 1170) Endülüs'te Mürsiye (Murcia) yakınlarında doğdu. Humus'ta yaşayan Kelâ' kabilesinden olup İbn Sâlim ve İbnü'l-Müdellis lakaplarıyla, ayrıca Himyerî, Belensî ve Endelüsî nisbeleriyle anılır. İki yaşında iken ailesiyle birlikte Belensiye'ye (Valencia) gitti ve orada hadis tahsiline başladı. Hadis öğrenimini ilerletmek için Mürsiye, Şâtıbe (Javita), İşbîliye (Sevilla), Gırnata (Granada), Mâlika, Dâniye (Denia), Sebte (Ceuta) ve İskenderiye'ye seyahat ederek İbn Hubeyş, Ebû Abdullah İbn Zerkūn, İbn Rüşd, Ebû Muhammed İbnü'l-Feres, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre gibi âlimlerden faydalandıktan sonra Belensiye'ye döndü. İbnü'l-Harrât gibi tanınmış kişilerden icâzet aldı. Hadis ilimlerinde, özellikle cerh ve ta'dîl ayrıca hadis ricâlindeki bilgisiyle tanındı. Edebiyat ve belâgattaki derinliği, mükemmel nazmı, kusursuz hitabeti, ayrıca hatasız ve düzgün yazısıyla dikkat çekti. Bir süre Belensiye Camii hatipliğinde bulundu ve bu şehirde kadılık yaptı. Başta İbnü'l-Ebbâr, Tunus kadısı Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Gammâz olmak üzere birçok talebe ondan faydalandı. İbnü'l-Ebbâr'ı et-Tekmile'yi yazmaya teşvik etti. Münzirî de kendisinden mektupla icâzet aldı. İbn Müsdî, Endülüs'teki hadis hâfızlarının sonuncusu dediği Kelâî'den söz ederken asalet ve fazilet bakımından onun bir benzerini görmediğini, aklî ve naklî ilimlerle nesir ve nazımda otorite, Kur'an ilimleriyle edebiyat sahasında eşsiz olduğunu söyler. Güzel hitabeti sebebiyle meliklerin ona değer verdikleri, bulundukları meclislerde meramlarını onun vasıtasıyla ifade ettikleri belirtilmektedir. İlmî ve edebî kişiliği yanında cesareti ve talebelerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmesiyle de tanınan Kelâî, düşmana karşı çarpışırken 20 Zilhicce 634'te (14 Ağustos 1237) Belensiye yakınlarındaki Enîşe'de (el-Puig) şehid oldu. İbnü'l-Ebbâr hocasının ölümü üzerine 100 beyitten fazla bir mersiye kaleme almış, Nübâhî bu mersiyenin elli altı beytini iktibas

etmiştir (bk. bibl.).

Eserleri. 1. el-İktifâʾ fî (bimâ teḍammenehû min) meġāzî Resûlillâh ve'ṡ-ṡelâṡeti'l-ḫulefâʾ. Hz. Peygamber'in hayatını, şemâilini, hasâisini, gazvelerini ve ilk üç halife devrinde yapılan İslâm fetihlerini anlatmaktadır. Kelâî eserini yazarken Asr-ı saâdet için büyük ölçüde İbn İshak'ın es-Sîre'si ile Mûsâ b. Ukbe'nin el-Meġāzî'sinin planını esas kabul etmekle beraber bu eserlerdeki sened, lugat ve nesep bilgilerini almamış, Vâkıdî'nin el-Mebʿaṡ, Zübeyr b. Bekkâr'ın Ensâbü Ḳureyş, İbn Ebû Hayseme'nin et-Târîḫu'l-kebîr ve Süheylî'nin er-Ravżü'l-ünüf'ünden istifade etmiş, ilk üç halife dönemi için de hocası İbn Hubeyş'in Kitâbü'l-Ġazavât'ı ile benzeri eserlerden faydalanmıştır. Bennânî kitabı Meʿâni'l-vefâʾ bi-meʿâni'l-İktifâʾ adıyla beş veya altı cilt halinde şerhetmiştir (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 710). el-İktifâʾın bir kısmını Henri Massé oldukça hatalı şekilde (Cezayir 1931),

Mustafa Abdülvâhid (I-II, Kahire 1968-1970) ve Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali ise (I-IV, Beyrut 1417/1997) tamamını yayımlamışlardır. Ayrıca Ahmed Guneym eserin ridde olaylarına dair bölümünü dört nüshaya dayanarak el-Ḫilâfetü'r-râşide ve'l-buṭûletü'l-ḫâlide fî ḥurûbi'r-ridde adıyla neşretmiş (Kahire 1401/1981), eserin bir bölümü üzerinde Cemâleddin Muhammed Sâdık el-Kādî Fütûḥu'ş-Şâm min Kitâbi'l-İktifâʾ bimâ teḍammenehû min meġāzî Resûlillâh ve meġāzi'ṡ-ṡelâṡeti'l-ḫulefâʾ ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1412/1992, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyetü'd-da've ve usûli'd-dîn). 2. el-Müselselât mine'l-eḥâdîṡ ve'l-âṡâr (ve'l-inşâdât). Kitabı müellifin kendi nüshasından talebesi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ömer b. İbrâhim et-Tücîbî istinsah etmiş (630/1232-33), Kelâî, eserin rivayet hakkını ona verdiğine dair bu nüshaya kendi el yazısı ile not düşmüş, Ziriklî, Kelâî'nin bu notunun filmini eserine almıştır (el-Aʿlâm, III, 136). Kitapta otuz beş müselsel hadis, sâlih kişilerin hallerine dair dokuz rivayet bulunmakta ve yine Kelâî'nin derlediği Endülüslü şairlerin yirmi sekiz şiiri yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 562). 3. Cühdü'n-naṣîḥ ve ḥaẓẓü'l-menîḥ min müsâceleti (muʿâražati)'l-Maʿarrî fî ḫuṭbeti'l-faṣîḥ. Eserin Tunus Ahmediyye Kütüphanesi ile Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de birer nüshası bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., III, 136). 4. Meydânü (Kitâbü Ḥâfili)'s-sâbiḳīn ve ḥilyetü'ṣ-ṣâdiḳīne'l-muṣaddiḳīn fî ẕikri'ṣ-ṣaḥâbeti'l-ekremîn ve men ʿadâhüm (fî ʿidâdihim) bi-idrâki'l-ʿahdi'l-kerîm min ekâbiri't-tâbiʿîn. İbn Abdülber enNemerî'nin el-

İstîʿâb’ını ikmal etmek üzere kaleme alındığı, fakat tamamlanamadığı, Ahmed b. Muhammed el-Eşʻarî’nin (ö. 690/1291’den sonra) İkmâlü Meydâni’s-sâbiḳīn adlı çalışmasıyla tamamlandığı belirtilmektedir. 5. Miṣbâḥu’ẓ-ẓulem min ḥadîs̱i Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem. Kuzâî’nin Şihâbü’l-aḫbâr’ı tarzında bir çalışma olduğu zikredilmektedir. 6. el-İʿlâm bi-aḫbâri’l-Buḫâri’l-imâm (Aḫbârü’l-İmâm Ebî Abdillâh el-Buḫârî ve sîretüh). Dört cüz hacminde olduğu kaydedilmektedir.

Hadis, siyer ve edebiyat sahalarında yirmi dört kadar eser verdiği belirtilen Kelâî’nin diğer çalışmaları arasında el-Erbaʿûne ḥadîs̱en ʿan erbaʿîne şeyḫan li-erbaʿîne mine’ṣ-ṣaḥâbeti fî erbaʿîne maʿnâ (bir cüz hacminde), Bernâmecü merviyyâtih, Dîvânü resâʾilih, Dîvânü şiʿrih, Ḥilyetü’l-emâlî fi’l-muvâfaḳāt mine’l-ʿavâlî (dört cüz), el-Muʿcem fîmen vâfeḳat künyetühû künyete zevcihî mine’ṣ-ṣaḥâbe, es-Sübâʿiyyâtü’l-muḫarrece min eḥâdîs̱i Ebî ʿAlî eṣ-Ṣadefî (üç cüz) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, III, 461-462; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 134-139; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: Sene 631-640, s. 173-176; Safedî, el-Vâfî, XV, 432-436; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 152-157; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 385-388; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr, s. 41-42; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 180; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 126, 362, 407-408; Brockelmann, GAL, I, 458; Suppl., I, 634; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 136; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseyin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe’l-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, II, 123-130; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1374-1375; Ch. Pellat, “al-Kalāʿī”, EI² (Fr.), IV, 489.

M. Yaşar Kandemir

KELÂM

(الكلام)

Allah’a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte “maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamındaki kelm kökünden masdar ismi olan kelâm “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” mânasına gelir. “Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi” diye tanımlanan kelâm örfte ağızdan çıkan anlaşılır sese verilen addır. Dinî bir terim olarak da “Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” diye tanımlanabilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “klm” md.; Ebü’l-Bekā, s. 756, 758).

Kur’an’da Allah’ın melekler, İblîs ve peygamberlerle konuştuğu ve tükenmeyen kelimelerinin bulunduğu belirtilerek konuşmanın ulûhiyyete ait bir yetkinlik olduğuna dikkat çekilir. Âyetlerde “söyledi, konuştu, nidâ etti” gibi anlamlara gelen fiiller zikredilip Allah’ın yaratıklarıyla konuştuğu açıkça ifade edilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvl”, “klm”, “ndy” md.leri). Hz. Mûsâ örneğinde olduğu üzere Allah insanlarla perde arkasından doğrudan doğruya konuştuğu gibi vahiy yoluyla veya elçi göndermek suretiyle de konuşmuştur (el-A‘râf 7/143; eş-Şûrâ 42/51). Bu sebeple vahiylere “kelâmullah” denilmiştir. Allah’ın kelâmına vasıtasız olarak muhatap kılınan Hz. Mûsâ diğer insanlar arasından seçilmiş, ona Tûr dağının sağ yanından “ey Mûsâ” diye seslenilmiştir (el-A‘râf 7/144; Meryem 19/52). “Ol” sözüyle yaratılan Îsâ peygambere “kelimetullah” unvanı verilmiştir (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171).

Hadislerde de Allah’ın konuşan bir varlık olduğuna temas edilmiştir. Çeşitli rivayetlerde yer aldığına göre Allah dünyada bazı insanlarla sadece perde arkasından konuşmuştur (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13), âhirette ise arada bir vasıta olmadan müminlere hitap edecek (Buhârî, “Riḳāḳ”, 49), ilâhî emirlere aykırı davranan günahkârlarla konuşmayacaktır (Müsned, II, 253; krş. el-Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77). Hadislerde Hz. Îsâ Allah’ın

kelimesi, Kur’an da Allah kelâmı olarak nitelendirilmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 8). Ayrıca bazı rivayetlerde müminlerin gördüğü sadık rüyalar bir tür ilâhî kelâm olarak nitelendirilmiştir (İbn Ebû Âsım, I, 213-214).

Kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar erken dönemde başlamış ve hem kelâm ilminin doğması hem adlandırılması üzerinde etkili olmuştur. Kelâm âlimleri, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte Allah’ın kelâm sıfatı bulunduğu görüşünde birleşmiş ve nasların yanı sıra aklî delillerden hareketle bunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna göre konuşmak bir yetkinlik, konuşamamak ise eksiklik ve aczdir. Mahlûkatı konuşturan Allah’ın, mahiyeti insanlarca tam olarak bilinemeyen bir konuşma sıfatına sahip olması yetkin varlık oluşunun gereğidir; konuşamamak ise Allah hakkında muhaldir. Allah’ın emreden, nehyeden ve bunları yaratıklarına bildiren bir varlık olması da kelâmın ulûhiyyetin ayrılmaz vasıfları arasında yer aldığını gösterir. Peygamberlerin Allah ile yaratıkları arasında el-çilik görevi ifa eden insanlar oldukları dikkate alınırsa onların getirip sundukları kelâmın kendilerine değil Allah’a ait olduğu anlaşılır. Bu da Allah’ın kelâm sıfatı bulunduğunu kanıtlar (Mâtürîdî, s. 57-58; Seyfeddin el-Âmidî, s. 85-91; Teftâzânî, IV, 144).

İslâm âlimleri kelâm sıfatını daha çok mahiyeti, kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilmesi açısından ele almışlardır. Bu konudaki görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Kelâm “harflerden ve seslerden oluşan ifade” mânasına geldiğine göre Allah’ın konuşması zâtı dışında herhangi bir nesnede harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur.

Yaratılan harfler ve sesler hâdis olup zâtıyla kāim değildir. Çünkü zâtı hâdislere konu teşkil etmediği gibi ezelde henüz bulunmayan yaratıklarıyla konuşması da mâkul değildir. Ayrıca kelâm fiilî bir sıfat olduğu için bütün fiilî sıfatlar gibi hâdistir, aksi takdirde yaratıkların da ezelî olması gerekir (Eş‘arî, s. 516-517; Kādî Abdülcebbâr, I, 193-195; Nesefî, I, 259-263; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, s. 59-61). Kur’an’da Allah’ın, Nûh’u kavmine peygamber olarak göndermesi ve Nûh ile kavmi arasındaki münasebetler geçmiş zaman kipleriyle anlatılmıştır (Nûh 71/1-28). Henüz Nûh ve kavmi yokken bu tür ifadelerin kullanılması “yalan konuşma” anlamına gelir. İlâhî kelâm harf ve ses vasıtasıyla gerçekleştiğinden bir tür bilgi demek olan

kelâm-ı nefsî ile açıklanamaz. Zira Allah'a kelâm-ı nefsî nisbet etmek son tahlilde kelâm sıfatını inkâr etmeye götürür. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedir. 2. Allah dilediği zaman konuşan bir varlıktır. Konuşması harf ve seslerle gerçekleşir. Harf ve sesler zâtıyla kāim olup ezelîdir. Her ne kadar belirli harf ve seslerin kendileri ezelî değilse de bunlar tür olarak kadîmdir. Allah'ın harf ve sesle konuşması organa muhtaç olmasını gerektirmez, zira konuşmak için ağız ve dilin bulunması şart değildir. Nitekim cehennemin yanı sıra ağzı ve dili bulunmayan el ve ayakların âhirette konuşturulacağı haber verilmiştir (Yâsîn 36/65; Kāf 50/30). Hadislerde Allah'ın sesle konuştuğu açıkça beyan edilmiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 32). Ancak O'nun sesi yaratıkların sesine benzemez. O'nun kelâmını oluşturan ses ve harflerin zâtı dışında bir varlıkta olduğu da iddia edilemez, çünkü bu tür harf ve sesler Allah'a ait bir kelâm olmaz. Aksi takdirde insanlarda konuşmayı yaratan Allah olduğuna göre bütün konuşmalarının O'na ait olması gerekirdi. Kelâm sıfatının hâdis kabul edilmesi Allah'ın ezelde bu yetkin sıfattan mahrum olması anlamına gelir. Selefiyye'ye mensup âlimler bu görüştedir (Ahmed b. Hanbel, s. 70-71; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 454-509; Seffârînî, I, 138-141). 3. Kelâm sıfatı Allah'ın ezelde konuşma gücü bulunması ve zâtında kelâm yaratması demek olup konuşma gücü ezelî, zâtında harf ve ses yaratmak suretiyle söz söylemesi ise hâdistir, çünkü zâtının hâdis olaylara konu teşkil etmesinde bir sakınca yoktur. Aksi takdirde naslarda Allah'ın yaratıklarıyla konuştuğuna ilişkin bilgilere mâkul bir açıklama getirmek mümkün olmaz. Kerrâmiyye âlimleri bu görüşü benimsemiştir (Eş'arî, s. 517; Teftâzânî, IV, 143-145; Süheyr Muhammed Muhtâr, s. 526-527). 4. Allah'ın konuşan bir varlık olmakla nitelenmesi, akl-ı faal vasıtasıyla ilâhî bilginin peygamberin kalbine akması (feyiz) demektir. Allah'ın zâtı arazlara konu teşkil etmediğinden O'nun kelâmının beşerî kelâm türünden olması mümkün değildir. İlâhî kelâm kavlî değil fiilîdir. Göklerin ve yerin ilâhî emir karşısında, "İtaat ederek geldik" demesi (Fussılet 41/11) bunu gösterir. İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları bu görüşü savunur (İbn Sînâ, s. 30-31; Fâtıma Ahmed Rif'at, s. 450-454). 5. Kelâm Allah'ın zâtıyla kāim mânalardan ibaret olup ezelîdir. Kelâm-ı nefsî adını alan bu mânalar ilimle iradeden farklıdır ve gerçek ilâhî kelâmı teşkil eder. Allah'ın zâtında mevcut mânalar Arapça ile ifade edilince Kur'an, İbrânîce ile anlatılınca Tevrat, Süryânîce ile nakledilince İncil adını almıştır. İlâhî kelâmın emir, nehiy ve haber şeklini alması muhatapların yaratılmasıyla vuku bulur. Hem

Kur’an’da hem Arap dilinde kelâm-ı nefsîye işaret edilmiştir. İlâhî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslere kelâm-ı lafzî denir. Bunlar Allah’ın zâtında bulunmayıp herhangi bir nesnede yaratıldıklarından hâdistir ve mecazi olarak kelâm-ı ilâhî diye adlandırılır. Kelâm-ı nefsî, ezelde henüz gerçekleşmemiş olan olayların gelecekte vuku bulacağı tarzında Allah’ın zâtında mevcuttur. Olaylar gerçekleşince onlardan “vuku bulmuş” diye kelâm-ı lafzî ile haber verilir. Yaratıklar yokken Allah’ın ezelde kelâm sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Zira yaratıklara kelâm-ı nefsî ile değil kelâm-ı lafzî ile hitap edilir. Allah’ın yaratıklarla konuşması ancak harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri bu görüştedir (İbn Fûrek, s. 65-67; Nesefî, I, 259-264, 282-285; Teftâzânî, IV, 144-149; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 138-143, 178-182).

Kelâm sıfatıyla ilgili konulardan biri de ilâhî kelâmın insanlar tarafından gerçek haliyle işitilip işitilemeyeceği hususudur. Bu konudaki görüşler de şöyledir: a) Allah, ezelî kelâmını harf ve ses vasıtası olmaksızın hârikulâde çerçevesinde dilediği kuluna işittirir. Nitekim Hz. Mûsâ’nın “kelîmullah” olmasının mânası budur. Eş‘arî, Gazzâlî ve Takıyyüddin es-Sübkî gibi âlimler bu görüşü benimsemiştir. b) Allah’ın kelâmı yarattığı bir ses aracılığıyla âdet üstü bir tarzda işitilebilir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Eş‘arîler’den Ebû İshak el-İsferâyînî’nin kanaati budur. c) Allah’ın zâtında bulunan ezelî kelâmı işitilemez, sadece onlara delâlet eden lafızlar işitilebilir. Eş‘arîler’in çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir (Mâtürîdî, s. 59; İbn Fûrek, s. 59; Gazzâlî, s. 82-83; Teftâzânî, IV, 156-157).

Kelâm sıfatı konusunda ileri sürülen farklı görüşler arasında ortak noktaların bulunduğu görülmektedir. Ancak bu sıfatın sadece harf ve ses yaratmaktan ibaret sayılması Allah’ın zâtında mevcut bir kelâm niteliğini inkâr etme anlamına geldiğini söylemek gerekir. Zira harf ve ses yaratana mütekellim değil hâlik ve fâil denir. Şu halde kelâm emir ve nehye kaynak teşkil ettiğinden yaratmadan ayrı bir sıfat olmalıdır. Bu sebeple kelâmın fiilî değil sübûtî bir sıfat olması daha isabetli görünmektedir. Teşbihe götüreceği endişesiyle Allah’ın zâtında mevcut kelâm sıfatını reddedenler, duyu ötesini duyular âlemiyle kıyaslamaları yüzünden bu sonuca varmışlardır. Halbuki bu yöntemi ilâhî sıfatlara uygulamak her zaman doğru değildir. Netice olarak ilâhî sıfatların mahiyetini bilmek imkânsız olmakla birlikte teşbihten kaçınmak şartıyla Allah’ın ilim ve iradeden ayrı sübûtî bir kelâm sıfatı

bulunduğunu savunan görüş tercihe şayan görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “klm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvl”, “klm”, “ndy” md.leri; Müsned, I, 461; II, 253; Dârimî, “Muḳaddime”, 8, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 5, “Riḳāḳ”, 84; Buhârî, “Tevḥîd”, 32, “Riḳāḳ”, 49; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 8, 13; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’s-Sünne (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 70-71; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 71-73, 84-85; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 213-214; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 516-517; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 57-59; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 44, 59, 65-67; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 193-195; İbn Sînâ, er-Risâletü’l-ʿarşiyye fî ḥaḳāʾiḳi’t-tevḥîd ve is̱bâti’n-nübüvve (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire 1980, s. 30-31; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 109-110, 125-130; a.mlf., el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 26-29; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 75-78, 82-83; Beyhâḳī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 237-267; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 259-264, 280-286; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 85-105; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü’l-ḥaḳ ve keşfü’ṣ-ṣıdḳ, Kum 1407, s. 59-61; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, III, 454-509; a.mlf., Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 327-329, 339-345; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 143-163; Ebü’l-Bekā,

el-Külliyyât, s. 756-761; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 138-144, 178-183; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 133-141; M. Muhyiddin Abdülhamîd, en-Niẓâmü’l-ferîd bi-taḥḳīḳi Cevhereti’t-tevḥîd, [baskı yeri yok] 1955 (Mektebetü’t-ticâreti’l-kübrâ), s. 103-106; Süheyr Muhammed Muhtâr, et-

Tecsîm ʿinde'l-müslimîn, Kahire 1971, s. 225-228, 526-527; Fâtıma Ahmed Rifʻat, Meẕhebü ehli's-sünne ve'l-cemaʿa ve menziletühüm fi'l-fikri'l-İslâmî, İskenderiye 1989, s. 447-454.

Yusuf Şevki Yavuz

KELÂM

(الكلام)

İslâm dininin ana ilkelerini konu edinen ilim.

Kelimenin çoğulu olan kelâm sözlükte “yaralamak, etkilemek” anlamındaki kelm kökünden türemiş bir isim olup “bir fikri tam olarak anlatan söz” demektir. Kelâm ilmi konusu, amacı ve ekolleri dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanabilir. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmı Allah’tan başka nübüvveti, bir kısmı da âhireti tarifin kapsamına almakla yetinmiş (et-Taʿrîfat, “Kelâm” md., Topaloğlu, s. 48), bir kısmı imanın üç temel esasına da yer vermiştir. Buna göre kelâm “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir” (Bilmen, s. 5). Kelâmın gayesine göre yapılan tanımları arasında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Adudüddin el-Îcî’nin tarifleri kabul görmüştür. Fârâbî’nin tanımı şöyledir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir” (İḥṣâʾü’l-ʿulûm, s. 71). Fârâbî, bu tanımında kelâm alanına sadece inançları değil davranışlara ilişkin temel dinî ilkeleri de dahil etmiş ve kelâmın genel çerçevede dini korumayı amaçlayan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştir. Adudüddin el-Îcî’nin tarifi de bir yönüyle Fârâbî’nin tarifiyle paralellik gösterir: “Kelâm, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir” (el-Mevâḳıf, s. 11).

Gerek konusu gerekse amacı öne çıkarılarak yapılan tanımlarda kelâm, belli bir ekolü değil bütün kelâm ekollerini içine alan bir disiplin olarak kabul edildiği halde Gazzâlî kelâmı Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid‘at’ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak görmüş (el-Münḳıẕ, s. 96), dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini uzlaştırmayı Ehl-i sünnet’in başardığını söylemiş, Haşviyye ile müfrit Mu‘tezile gibi iki aşırı uçta bulunan fırkaların bu fonksiyonu icra edecek yöntemlerden yoksun bulunduğunu ileri sürmüştür (el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, s. 3-4). İbn Haldûn’un

da kelâmı, “inanç esaslarını aklî delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid‘atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” diye tanımlamıştır (Muḳaddime, III, 1069). Ancak müteahhir dönem kelâmcıları bu yaklaşımın isabetli olmadığını, Sünnî yönteme bağlı olsun veya olmasın dinin doğrudan doğruya itikadî, dolaylı olarak da amelî hükümlerini aklî delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dahil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Tehânevî, I, 30). Esasen İslâm’ın ana ilkelerini başarıyla savunan Mu‘tezile ve Şîa kelâmcılarınca kaleme alınmış eserler, sadece Sünnî ekolün yöntemine göre yürütülen çalışmaları kelâm kabul edip diğerlerini bunun dışında bırakmanın doğru olmadığını gösteren kanıtlardır. Diğer taraftan yeni araştırmacılar, kelâmın sınırlarını iman esaslarının dışına çıkarıp her dinin doğruluğu adına yapılan bütün ilmî çalışmaların kelâmın kapsamına alınmasının gerektiği, hatta kelâmın sadece dinin esaslarını naklî ve aklî delillerle kanıtlayan bir ilim olmayıp siyasî ve içtimaî bütün problemleri çözmeye yönelen bir disiplin durumunda bulunduğu tezini ileri sürmüşlerdir (Hasan Hanefî, I, 67-69). Ancak fıkıh ve ahlâk gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra birçok sosyal bilimin işlevini kelâma yüklemek anlamına gelen bu yaklaşımı doğru bulmak mümkün görünmemektedir.

Kelâm, İslâm dininin bütününe yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışan bir disiplin olduğuna göre sadece inanç esaslarını hedef almaması, zamanımızda küresel seviyede bir dünyevîleşmenin de etkisiyle İslâmiyet’in davranışlara ilişkin ilkelerine yöneltilen eleştiriler karşısında onları da savunması gerektiğini dikkate alarak kelâmın bu işlevi kapsayacak şekilde tanımlanması icap etmektedir. Buna göre kelâm, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilebilir. Fârâbî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi düşünürlerin benzer şekilde yaptıkları bu tanımın (Mustafa Abdürrezzâk, s. 259) zamanımızda da geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Aynı tarif, Taşköprizâde’nin bir disipline kelâm denilebilmesinin iki şartı bulunduğu yolundaki açıklamasıyla da örtüşür. Bunlardan biri, doğruluğuna inanılacak esaslara ve ortaya konacak davranışlara dair ilkelerin Kur’an ve sahih sünnette mevcut olması, diğeri de bu ilkelerin aklî yöntemlerle teyit edilmesidir (Miftâḥu’s-saˁâde, II, 150). Kelâm, her ne kadar inkârcılarca ileri sürülecek fikir ve itirazları reddedip İslâm dinini savunan bir disiplin ise de onun işlevi sadece savunmak değil,

bunun yanında İslâmî ilkelerin doğruluğunu hem aklî yöntemlere dayanarak hem de irtibatlı olduğu noktalarda sosyal ve fen bilimlerinin verilerinden faydalanarak kanıtlamaktır. Dolayısıyla kelâmın yalnız savunmacı bir disiplin olduğuna ilişkin iddialar isabetli değildir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 12). Bu ilme kelâm adının yanı sıra "tevhid, usûlü'd-dîn, el-fıkhü'l-ekber, akaid, nazar ve istidlâl ilmi" gibi değişik isimler verilmişse de kelâm adı yaygınlık kazanmıştır. Bu adlandırma konusunda ise çeşitli açıklamalar yapılmıştır. İlk yazılan eserlerde konu başlıklarının "el-Kelâm fî ..." tarzında başlaması, erken devirlerde kelâm sıfatının ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesinin önemli bir tartışma konusu haline gelmesi, kelâmın dinî alanlarda insana tartışma ve delillendirme gücü kazandırması itibariyle "söz" yani "kelâm" anlamına gelen mantık bilimine tekabül etmesi, tartışma yapmayı gerektiren bir konumu bulunması bakımından söze fazlaca ihtiyaç duyan bir ilim olması gibi sebepler bunların başında yer alır (Teftâzânî, s. 6-7).

Başlangıçtan itibaren kelâm ilminin konusunda gittikçe gelişmeler kaydeden değişiklikler meydana gelmiştir. İslâm düşüncesinin ve müslüman toplum hayatının inkişafıyla paralellik gösteren bu değişikliklerin ilk döneminde kelâmın konusunu Allah'ın birliği, sıfatlarının üstünlüğü, kıdemi veya hudûsü, tekfir ve kader meseleleri teşkil ediyordu. Peygamberlik, âhirete iman ve imâmet konuları ikinci sırada yer alıyordu. Şîa kelâmında ise imâmet dinin aslî hükümleri kabul edilmiş ve diğer hususlar onunla irtibatlandırılmıştır. Kesin naslarla sabit olan inanç esasları her dönemde kelâmın değişmeyen konularıdır (mesâil). Bunların açıklanması ve kanıtlanması etrafında başvurulan sosyal bilimler, insanî ilimler ve

pozitif bilimlerden elde edilebilen yardımcı bilgiler ise (vesâil) bu ilimlerin gelişmesine paralel olarak değişiklik arzeder.

İslâm dünyasında bir taraftan çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ihtiyaç, diğer yönden eski Yunan düşüncesinden yapılan tercümelerle felsefenin yayılmaya başlaması karşısında inanç konularıyla ilgilenen âlimler kelâm disiplinine fikrî bir alt yapı hazırlama konumuna gelmişlerdir. İman esaslarının temelini oluşturan ulûhiyyet bahsinin ilk meselesi, bütünüyle tabiatın (âlem) yaratılmış olduğunu ve bunun bir yaratıcısının bulunduğunu

ispat etmekti. Bu sebeple kelâm ilminin konusu fiilen var olan her şeyi (mevcut) kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ancak kelâm tabiattan söz ederken yöntem açısından nassa bağlı kalmayı prensip edinmiş ve bu yolla sırf akıldan hareket eden felsefeden ayrılmıştır. Bunun dışında kelâm tabiatı başlangıcı yani ilk var edilişi ve sonu bakımından ele almış, böylece de pozitif bilimden ayrılmıştır. Tabiatın eğer bir başlangıcı varsa yaratıcısı da vardır, tabiat (insanların bağlı bulunduğu kozmik sistem) sonlu ve fâni ise âhiret hayatı da olacaktır.

Gazzâlî'nin İslâm felsefesiyle ilgilenmesi ve mantık disiplinini İslâmî ilimler arasına almasının ardından kelâmın konusu bu doğrultuda gelişmeye başlamış, hem hariçte hem zihinde mevcut varlıkları kapsayacak şekilde İslâm'ın ana ilkelerini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bütün bilgileri bünyesine almış, böylece kelâmın konusu "bilginin alanına giren her şey" (ma'lûm) diye belirlenmiştir. Bu dönemden itibaren kelâm ilminde kullanılan deliller mantıkla irtibatlı olup verilen hükümlerle yapılan tanımların doğru olması bu sayede sağlanmak istenmiştir (Tehânevî, I, 30-31; Taşköprizâde, II, 597-598).

İslâm dünyasında fetihlerin genişlemesi ve müslüman toplumun çeşitli inanç, felsefe ve kültürlere sahip milletlerle karşılaşmasından sonra İslâm dinine yönelik iyi niyetli veya art düşünceli fikirler çoğalmaya başlamıştır. Dinin temel hükümlerini ilgilendiren ve alabildiğine genişlemiş bulunan müslüman ülkesinin gerek içinden gerekse dışından gelen eleştiriler II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Mu'tezile âlimleri tarafından cevaplandırılmaya başlamıştır. Genellikle muhafazakâr âlimlerin ilgi göstermediği bu ilmî faaliyeti daha sonra Sünnî kelâmcılar sürdürmüştür. Bu çerçevede başta Hıristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere Mecûsîlik, Seneviyye (düalizm), Maniheizm, Brahmanizm gibi dinî; dehrîlik, Yeni Eflâtunculuk, materyalizm, pozitivizm gibi felsefî görüşlerin reddi kelâm literatüründe yer alan konulardandır. Aydınlanma döneminden itibaren Batı'da hızla gelişen sosyal ilimler ve fen bilimlerine mensup bazı kişiler, bilimsel gelişmeleri mutlak mânada dinin ve İslâm'ın aleyhine bir delil olarak kullanmak istemişlerdir. Batı'daki teologlara paralel olarak İslâm âlimleri de bu tür gelişmeleri takip etmiş, bunların içinde bilimsel gerçek niteliği taşıyanlardan dinî metinlerin yorumlanması hususunda faydalanmış, bu niteliği taşımayan teorilere dayalı görüşleri ise reddetmiştir.

Çağdaş bazı araştırmacılar kelâmın aslî konusunun Allah'ın zâtı değil insanın kendisi olması gerektiğini savunur. Zira dinin kaynağını teşkil eden vahyin merkezinde insana yer verilmiş, fakat kelâmcılar bunu tanrı merkezli hale getirmişlerdir (Hasan Hanefî, I, 87). Ancak sadece insanı merkeze almak suretiyle yürütülecek bir kelâm faaliyetinin metot ve konu bakımından doğru olmayacağı ve bunun vahiy çizgisiyle örtüşmeyeceği açıktır. Çünkü vahiyde sadece insan değil Allah ve evren de merkezde yer alır.

Kelâm, insanlara doğru inanç ve isabetli davranışlardan oluşan hidayeti açıklamak, dünyada erdemli yaşamak, âhirette ebedî mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmak gibi yüce bir hedefi amaç edinir. Literatürde bu temel amacın dışında bazı gayeleri de hedef edindiği belirtilir. Öğrettiği güçlü kanıtlar sayesinde müslümanları taklit seviyesinden kurtarıp bilerek inanma ve yaşama derecesine yükseltmek, hidayeti arayanlara yol göstermek, İslâm'ı eleştirenlere mâkul cevaplar vererek ve sağlam bilgiler üreterek İslâm'ın yüceliğini kanıtlamak, inatçıların ileri sürdüğü karşı delil ve itirazları geçersiz kılmak, diğer İslâm bilimlerine dayanak oluşturmak ve dünyada adaletli bir hayatın kurulup devam etmesine katkıda bulunmak bu gayeler arasında zikredilir (Tehânevî, I, 31; Adudüddin el-Îcî, s. 14; Seffârînî, I, 5).

Kelâmın önemi ve değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği Selefiyye'ye mensup âlimlerle bazı sûfîler ve filozoflar kelâma karşı olumsuz bir tavır almış, hem kullanılan yöntem hem deliller açısından onu eleştirmiştir. Onlara göre kelâm, genellikle muhaliflerin temel kabullerini dikkate alarak gerçeğe aykırı bulduğu fikirleri reddeden bir tartışma yöntemine dayandığı için varlığa ilişkin problemlere çözüm getirememiş, ayrıca düşünce alanında üretici olamamış, hatta derinleşmeyi engellemiştir (Gazzâlî, el-Münḳıẕ, s. 101-102; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 225-226). Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehid âlimler kelâmın aleyhinde bulunmuş, kelâmı müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını ve taassubu körükleyip dinî-ahlâkî hayatı zayıflatan, müslümanların birbirini tekfir etmesine yol açan, zihinlerde şüpheler uyandıran ve dolayısıyla insanı arzularına tâbi kılıp zındıklığa sevkeden bir ilim olarak kabul etmişlerdir

(İbn Asâkir, s. 336-337; Taşköprizâde, II, 154-157; İnâyetullah İblâğ, s. 85). Ayrıca kelâm aklı nasların önüne geçirmiş, insanı duyular dünyasından uzaklaştırıp Kur'an'a aykırı bir akılcı yöntem izlemiş, felsefî ve mantıkî kıyaslara dayanarak zayıf deliller geliştirdiği halde Kur'an delillerini zannî saymış, akıl yürütmeye aşırı derecede güvenip aklı metafizik alanda tamamen yetkili görmüş, çok defa özgün düşünceler üretmek yerine filozofların görüşlerini taklit etmiştir (İbn Rüşd, s. 49-50; Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 80; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 275-277; Macit Fahri, s. 250). Bunun dışında kelâm, önemini ve geçerliliğini kaybetmiş Ortaçağ tartışmalarını günümüze taşımış, güncelden koparak yeni düşünce ve ideolojiler karşısında İslâm'ı yeterince savunamamış, vahyin amaçlarından biri olan insanı ve tabiatı incelemekten uzaklaşmıştır (Hasan Hanefî, I, 127-128; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 218-219). Kelâm insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğinden iman hayatını besleyememiş, sadece onun soyut zihinsel yapısını dikkate alarak faaliyet yürütmüştür. Bu da halkın ihtiyacına cevap vermesini engellemiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 38-41; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 229-230).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise kelâmı önemli görmüş, onu öğrenip geliştirmenin farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olduğuna hükmetmiştir. Bu âlimlerin temel gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Kelâm İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer İslâmî ilimler ise ikinci sırada yer alır. Zira Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin ve âhiretin gerçekliği, ibadetlerin yanı sıra diğer dinî hükümlerin doğruluğu bilinmeden

İslâm'dan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple kelâmla uğraşmayı zararlı veya haram telakki etmek isabetsiz ve sübjektif bir yaklaşımdır (Câhiz, IV, 249-250; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, s. 9; İbn Asâkir, s. 355-356). Kelâmın üstlendiği şey Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır, böyle bir şeyin bid'at kabul edilmesi anlamsızdır (Fahreddin er-Râzî, II, 90-98; XVII, 195-218). Kelâmın bid'at kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber ve ashap döneminde tedvin edilmiş hiçbir İslâmî ilim bulunmadığına göre bütün bu ilimlerin bid'at sayılması gerekir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 111-112). Mezhep kurucusu olan

müctehid âlimler de İslâm'ın temel ilkelerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmış ve bir tür kelâm faaliyeti yapmıştır. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu konuda eserler yazdıkları bilinmektedir (Bağdâdî, s. 363). Bazı kaynaklarda bu âlimlere nisbet edilen kelâm aleyhtarı sözler mutlak anlamda olmayıp Kur'an ve Sünnet'le bağdaşmayan ve aklı bunların önüne geçirmeyi bir ilke haline getiren ehl-i bid'atın uyguladığı kelâmdır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcıların sözleri kelâmın daha verimli hale getirilmesiyle ilgili olup bu ilmin gereksizliğiyle ilgili değildir (Taşköprizâde, II, 157-161). Kelâm bugün de dinî hayatın gelişmesi için gerekli olan bir disiplindir. Zira gelişmenin sağlanması geçmişten intikal eden kültürün özeleştiriye tâbi tutulması ve akıl yürütmekle mümkündür. Bunu sağlayacak İslâmî ilimlerin başında kelâm gelir (Hasan Hanefî, I, 125-130).

Kelâm İlminin Doğuşu ve Gelişmesi. Kelâm ilminin bir kısmı İslâm'ın kendi yapısından, ayrıca müslümanların dinî, siyasî ve içtimaî problemlerinden kaynaklanan iç sebeplerin, bir kısmı da müslümanların İslâm dışı din ve felsefelerden oluşan yabancı kültürle karşılaşmasından kaynaklanan dış sebeplerin etkisiyle doğduğu kabul edilir. Her ne kadar bazı şarkiyatçılar kelâmın tamamen yabancı kültürün, bazı müslüman yazarlar da sadece iç sebeplerin tesiriyle doğup geliştiğini ileri sürmüşlerse de her iki görüş müslüman olan ve olmayan araştırmacıların çoğunluğunca isabetli bulunmamış, kelâmın doğmasında iç ve dış sebeplerin ortaklaşa etkili olduğu görüşü benimsenmiştir (İrfan Abdülhamîd, Dirâsat fi'l-firaḳ, s. 143; M. Ali Ebû Reyyân, s. 266-267). İslâm'ın yayılmasından sonra dinî düşüncede derinleşme ihtiyacı duyan müslümanlar, zâhirî mânaları itibariyle birbirine akaid ve fıkıh alanında ters düşer gibi görünen nasları (müteşâbih) çözmeye çalışmışlardır; bunun sonucu olarak da akaid ve fıkıh alanında farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır (İbn Haldûn, III, 1076-1077; Ahmed Emîn, I, 345). Pek çok âyette insanlar hem kendileri hem diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlamaya davet edilmiş, düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmış, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançları taklit edenlerin hak inanç ve doğru davranış bilgisine ulaşamayacakları, dolayısıyla sapıklıkta kalacakları belirtilmiştir (Yavuz, s. 45-53). Müslümanlar, bu ilâhî emre uyarak dinî düşünceyi temellendiren bilgiler

üretmeye yönelmişlerdir. Bu durum kelâmın doğmasına olumlu etkide bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 87-88; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 49-52). Ayrıca Kur'an'da başta Allah'ın varlığı, birliği ve üstün nitelikleri olmak üzere peygamberlik, kader, iman-günah, iyi-kötü davranışlar gibi birçok meselenin aklî delillerine temas edilmiş, bunlara yapılan itirazlara aklî ve mantıkî cevaplar verilmiş, değişik din mensuplarının bâtıl inanç ve davranışları açıklanarak eleştirilmiş, onlarla en uygun biçimde fikrî mücadelede bulunulması peygambere ve dolayısıyla müslümanlara emredilmiştir. Bu bir anlamda kelâm inşa etmeyi içeren bir emirdir (Ahmed Emîn, III, 1-2; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 53-54). Hz. Peygamber'in vefatından sonra kısa bir süre içinde çeşitli inançlara bağlı toplumların bulunduğu bölgeler fethedilmiş ve birçok insan müslüman olmuştur. Farklı dinlerden gelen yeni müslümanların zihinlerindeki dinî problemleri çözmek için âlimlere sorular sorup cevaplar almaları da kelâm faaliyetine katkıda bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 90-91). Resûl-i Ekrem'in vefatının ardından müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık siyasî konularda olmuştur. Peygamber'in yerine kimin halife olacağına dair tartışmalar Ebû Bekir'in seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de devlet başkanlığı zamanla müslümanlar arasında önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebû Tâlib'in sonraki taraftarları, dinî temeli bulunduğunu öne sürerek halifeyi belirlemenin insanlara bırakılabilecek basit bir mesele olmadığını, hilâfetin vahiy yoluyla Ali b. Ebû Tâlib'e ve onun soyundan gelen kişilere tahsis edildiğini ileri sürmüş ve konuyu dinin aslî unsurları arasında mütalaa etmiştir (M. Rızâ el-Ca'ferî, s. 146). Yine devlet başkanlığı etrafındaki tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfeti döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffîn savaşları sebebiyle bir müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Siyasî iktidarı bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise iktidar ümitlerini canlı tutmak için kurtarıcı mehdî inancını icat etmişlerdir. Öte yandan Emevî idarecileri icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla cebir inancını yaymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar kelâm disiplininin doğmasına sebep teşkil eden iç faktörlerdir (Ömer Ferruh, s. 89-90; Ahmed Emîn, III, 4-7, 235-241).

Kelâm ilminin ortaya çıkışını etkileyen dış sebeplerin başında müslümanların yabancı dinlerle karşılaşması hususu gelir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi sonunda

müslümanlar değişik dinlere mensup âlimlerle karşılaşmış ve onlarla kültürel bir ilişkiye girip dinî konularda tartışmıştır. Bundan dolayı müslüman âlimler İslâm'a yapılan itirazlara cevap bulmak mecburiyetinde kalmıştır. Kendileriyle dinî konularda tartışmaların yapıldığı grupların başında hıristiyanlar gelir. Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu hıristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, saraylarında onlara çeşitli görevler verdikleri ve bunların önde gelenlerinden biri olan Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin İslâm'ı eleştiren bir kitap yazdığı bilinmektedir. Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti iddialarını kanıtlamak için Kur'an'da ondan "Allah'ın kelimesi" diye bahsedilmesini ve ilâhî kelimelerin ezelî olması gerektiği delilini ileri sürerek halku'l-Kur'ân ile zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkmasında hıristiyan âlimlerin kısmî bir rolü bulunduğu kabul edilmektedir (Câhiz, III, 320-321). Hıristiyanların yanı sıra teşbih ve tecsîme dair konuların müslümanlar arasında tartışılmasında yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları mevcuttur. Nitekim yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdukları bilinmektedir. Yine yahudilerin müslümanlar arasında Sebeiyye ve Gāliyye gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının

tenâsüh vb. fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğu bilinen bir husustur (Ahmed Emîn, I, 327-344; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 84-96). İslâm'ı eleştiren yabancı dinlere mensup bilginlerin bunu yaparken felsefeden, özellikle Grek düşüncesinden yararlanmaları müslüman bilginleri de felsefe kültürünü öğrenmeye sevketmiştir. Esasen müslümanların fethettikleri Mısır'da Grek felsefesi İskenderiye okulu aracılığıyla yayılmıştı. Bunun dışında felsefî eserler de Arapça'ya tercüme edilmişti (Ömer Ferruh, s. 134-149; M. Ali Ebû Reyyân, s. 252-253).

Hz. Peygamber devrinde müslümanların zihninde oluşan meseleler bizzat vahiy kaynağından alınan cevaplarla çözüme kavuşturuluyordu. Bununla birlikte ashabın bazı problemlerle karşılaştığını bildiren rivayetler de vardır. Resûl-i Ekrem, göklerin ve yerin yaratılışında öz akıl sahipleri için Allah'ın varlığına ve yüceliğine ilişkin delillerin bulunduğunu bildiren âyeti (Âl-i İmrân 3/190) okuyup muhtevası konusunda düşünmeyenleri kınamış (İbn Kesîr, I, 440), bunun yanında ashaptan bazılarının kader meselesini

tartıştıklarına şahit olunca bu tür faydasız bir tartışmayı menetmiştir (Tirmizî, “Ḳader”, 1). Yine onun emir ve tavsiyelerine uyan ashap vahiy kaynağından gelen açıklama ve yönlendirmelerle tatmin olmuş, bilhassa ulûhiyyetle irtibatlı konuların aklın gücünü aştığını düşünerek teslimiyete dayanan bir iman anlayışını benimsemiş ve yoğun itikadî tartışmalara girmekten kaçınarak ihtilâfa düşmekten kurtulmuştur (İbn Haldûn, III, 1076). Ancak Resûlullah’ın vefatından sonra ashap, yeni bir dinî problem ortaya çıkınca ona ilişkin hükmü bulup açıklamayı da görev bilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in zekât vermek istemeyenlerle savaşması, Hz. Ömer’in kader inancının insanın iradesini yok edip düşünmeden hareket etmesi anlamına gelecek şekilde yorumlanmasına tepki göstermesi ve gerçeğin böyle olmadığını belirtmesi, Hz. Ali’nin insana ait hiçbir fiilin kaderin kapsamı dışında kalmadığını, bununla birlikte ilâhî kaderin insanı irade ve eylem gücünden yoksun bırakmadığını açıklaması (Bağdâdî, s. 362) bunun örnekleri arasında yer alır. Yine de literatürde ashabın itikadî alanda yoğun tartışmalar yaptığını gösteren bilgiler mevcut değildir (Mustafa Abdürrezzâk, s. 269-273). Adudüddin el-Îcî ise bu tür tartışmaların ashap arasında bulunabileceğini, fakat kayıtlara geçirilmediği için günümüze intikal etmediğini söyler (M. Ali Ebû Reyyân, s. 246).

Hz. Ali’nin hilâfeti zamanında meydana gelen Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından İslâm hakkında yeterli bilgisi bulunmayan ve halifeyi Hakem Vak‘ası’na razı edip daha sonra bundan ötürü onu tekfir eden bedevîler ilk itikadî ayrılığa yol açmışlardır. Büyük günah (kebîre) işleyen kişiyi tekfir etmekle başlayan ve naslara yüzeysel olarak bakan bu hareket Havâric diye anılan bir grup teşkil etmiş, ardından da çeşitli alt gruplara bölünmüştür (bk. HÂRİCÎLER; İBÂZIYYE). Emevîler devrinde, büyük günah işleyenleri tekfir eden Hâricîler’e karşılık Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Kutne büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarmayacağını, hatta imana zarar vermeyeceğini ileri sürerek Mürcie diye tanınan yeni bir fırkanın öncülüğünü yapmışlardır (Ömer Ferruh, s. 91-100). İlk defa Ebû Yûnus el-Esvârî, Ma‘bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr, Emevî yöneticileri tarafından yayılan cebir inancını reddederek insanın fiillerini iradesiyle yaptığı ve kişiyi fiil işlemeye zorlayan bir kaderin bulunmadığı fikrini ileri sürmüşlerdir (İbnü’n-Nedîm, s. 201). Buna karşılık Ca‘d b. Dirhem cebir fikrini benimsemekle birlikte Kur’an’ın mahlûk olması, ilâhî sıfatların nefyi, maddenin hâdis olan cevher ve arazlardan meydana gelmesi gibi yeni

görüşler ortaya atmıştır. Şam'da Gaylân ed-Dımaşkī, Ma'bed el-Cühenî'nin ve Saîd b. Kutne'nin görüşlerini, Mukātil b. Süleyman'a ait teşbih ve tecsîm telakkilerinin yayıldığı Horasan'da da Cehm b. Safvân Ca'd b. Dirhem'in fikirlerini benimseyip nasları bunlar doğrultusunda ve aklî delillere başvurarak yorumlamıştır. Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvân, böylece belirgin bir şekilde aklı nasların önüne geçirerek onları aklın ışığında yoruma tâbi tuttu. Geliştirdiği bu yönteme bağlı olarak ulûhiyyet, âhiret vb. konularda yeni itikadî görüşler ileri sürdü ve kelâm yöntemini kullanan ilk âlim oldu; bu yöntemi daha kapsamlı bir şekilde uygulayacak olan Mu'tezile'nin doğuşuna da zemin hazırladı. Basra'da Hasan-ı Basrî'nin öğrencilerinden olan Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin imanla inkâr arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) durduğunu söylemek ve bu konudaki nasları aklın ışığı altında yorumlamak suretiyle Mu'tezile'nin kuruluşunu başlattı. Tesbit edilebildiği kadarıyla kelâma dair ilk eseri de İbn Atâ yazdı (Taşköprizâde, II, 165; Seffârînî, I, 12). Mu'tezile kaynaklarında, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Ali b. Ebû Tâlib'e dayandıran rivayetler varsa da bunu doğrulayan başka bilgiler mevcut değildir. 100-120 (718-738) yıllarında ortaya çıkan bu hareket Amr b. Ubeyd, İbn Keysân el-Esam, Dırâr b. Amr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâ'bî, Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî gibi âlimlerle gelişip önemli bir kelâm ekolü haline gelmiştir. Basra ve Bağdat kelâmcıları olmak üzere iki gruba ayrılan Mu'tezile âlimleri ayrıntılarda farklı görüşler benimsemekle birlikte nasların aklın ışığında yorumlanması gerektiğinde birleşmişlerdir. Ayrıca Allah'ın varlığını, zâtından ayrı olarak düşünülen sıfatların nefyi esasından hareket eden birliğini ve insanların fiillerinde hür olduğu fikrine dayanan adaletini aklî verilerle kanıtlamak, iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın yetkinliğini kabul etmek, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkıp küfre girmediğine hükmetmek, kul için en iyi olanı gözetmeyi Allah hakkında zorunlu görmek ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak gibi ana ilkelerde ittifak etmişlerdir. Tabiat felsefesinde ise çoğunluk atomcu nazariyeyi kabul etmiştir.

Kelâm ilminin Cehmiyye ve Mu'tezile elinde doğmasının ardından Selefiyye, Sünnî kelâm ekolleri ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye kelâmı da

teşekkül etmiştir. Şiî âlimleri kelâmı, başta Hz. Ali ve Ca‘fer-i Sâdık olmak üzere Ehl-i beyt’e mensup imamlarla başlatır ve Şeyh Sadûk’un İˁtiḳādâtü’l-İmâmiyye’si ile Şeyh Müfîd’in Taṣḥîḥu’l-iˁtiḳād’ını bu konuda yeterli bir delil olarak ileri sürer. Bununla birlikte literatürde Şîa’ya nisbet edilen ilk kelâmcı Hişâm b. Hakem’dir. Şîa kelâmı daha çok imâmet merkezli bir ekoldür. Mu‘tezile’den esinlenen bu ekolün ondan farkı genelde imâmetle irtibatlıdır (Ahmed Emîn, III, 208-213, 267-268; M. Rızâ el-Ca‘ferî, s. 162-169, 231-239).

Kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından itibaren çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği muhafazakâr âlimler kelâm hareketine tepki göstererek Kur’an ve Sünnet’e bağlı kalmak gerektiğini savunmuş, dinin ana ilkelerini aklın veya Şîa’da olduğu gibi siyasî tercihlerin ışığında yorumlamaya karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılda belirgin bir şekilde ekolleşen Ehl-i sünnet iki gruba ayrılarak gelişmiştir. Bunların ilki Ahmed b. Hanbel’in öncülüğünde,

ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye’dir. Bu ekol naslarla yetinip aklî bilgilere başvurmayı reddetmiş, gittikçe mensupları azalmakla birlikte her asırda çeşitli âlimlerce temsil edilerek ve zamanla naslarda yer alan aklî bilgilerle sınırlı bir akılcılığa kapısını aralayarak devam etmiş; tabiat felsefesi, ulûhiyyet ve iman konularında ana görüşlerini koruyup farklı bir Sünnî ekol olma hüvviyetini sürdürmüştür (bk. SELEFİYYE).

Ehl-i sünnet’in ikinci ve en büyük grubunu Eş‘ariyye ile Mâtürîdiyye’den oluşan Sünnî kelâm ekolü oluşturmuştur. Nasları hareket noktası kabul etmekle birlikte dinî ilkeleri aklî bilgiler ve dil kurallarına dayanan yorumlarla temellendirme yöntemini benimseyen Sünnî kelâm hareketinin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Hâris el-Muhâsibi, İbn Küllâb el-Basrî ve Abdülazîz el-Mekkî’nin çalışmalarıyla başladığını söylemek mümkündür. Bunların ardından münferit Sünnî kelâmcılar olarak Ebü’l-Abbas el-Kalânisî ve Ebû Ali el-Kerâbisî dikkat çeker. Sünnî kelâmın o dönemlerde İslâm dünyasının en önemli kültür havzasını oluşturan Ortadoğu’daki asıl kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî olmuştur. Mu‘tezile’nin önemli bilginlerinden Ebû Ali el-Cübbâî’den kelâm dersleri alan ve kırk yaşına

kadar Mu‘tezilî düşünceyi savunan Eş‘arî, başta “vücûb alellah” ilkesi olmak üzere Mu‘tezile’nin görüşlerini nasların yanı sıra aklî bilgilere de aykırı bularak bu ekolden ayrıldığını ve Ehl-i sünnet’e geçtiğini açıklamıştır (Eş‘arî, Maḳālât, s. 297). Eş‘arî akaid konularında hadislerin delil olarak kullanılmasını benimsemiş, es-sıfâtü’l-meânîyi ispat etmiş, insanların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin kaderin kapsamına girdiğini ve insanların kesb yoluyla tesir ettiği fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiş, rü’yetullahın, naslarda açıklanan diğer âhiret hallerinin akıl açısından mümkün olup mutlaka vuku bulacağını savunmuş, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadığını söylemiş ve Hulefâ-yi Râşidîn’in meşruiyetine hükmetmiştir. Eş‘arî, genelde Mu‘tezile tarafından reddedilen bu görüşlerini aklî bilgilerle temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca atomculuğa dayanan tabiat felsefesini Ehl-i sünnet’e taşımıştır (Eş‘arî, el-Lümaʿ, tür.yer.; İbn Fûrek, s. 10-23, 30-79; İbn Asâkir, s. 104-105).

Muhtemelen Eş‘arî’den de önce Sünnî kelâm ekolünü Mâverâünnehir civarında kuran bir diğer âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ebû Hanîfe’nin ilim geleneğine mensup bulunan Mâtürîdî, Eş‘arî’ye nisbetle kelâmda daha akılcı bir yöntem geliştirip uygulamış ve Sünnî inançları daha doyurucu bir muhteva ile temellendirmeye çalışmış, bu sebeple kurduğu ekol Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasında, fakat akılcılıkta Mu‘tezile’ye daha yakın kabul edilmiş (M. Ali Ebû Reyyân, s. 322-323) ve Ebû Hanîfe’nin fıkıh mezhebiyle birleşerek tek başına müslüman çoğunluğunu kendisine bağlamayı başarmıştır. Mâtürîdî bilgi problemi, isbât-ı vâcib, ilâhî fiillerin hikmetli oluşu, insanın kendi fiillerinin fâili kılınışı, nübüvvetin gerekliliği ve imanın dindeki yerinin önemi gibi konulara ağırlık verip özellikle Mu‘tezile kelâmını eleştirmiştir (Kitâbü’t-Tevḥîd, tür. yer.). Mâtürîdî’nin istidlâl şekilleri, bu arada kullandığı çeşitli malzeme ve örnekler sonraki Sünnî kelâm eserleri için model oluşturmuştur.

Sünnî kelâm ekolünün kurulmasına paralel olarak bir taraftan Kindî ve Fârâbî ile felsefe geleneğine bağlı görüşler İslâm dünyasında akis buldu, diğer taraftan tasavvufî düşünceler Sûfiyye ekolüyle kurumlaşmaya başladı. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu’da Mâtürîdiyye, Ortadoğu ile Kuzey Afrika’da Eş‘ariyye âlimleri ve bazı yöneticilerin katkısıyla Sünnî kelâm giderek yayıldı. Zamanla yüzde doksanı aşkın müslüman çoğunluğunu bünyesinde toplayan bu ekol, sonraki

asırlarda da kelâm ilmini geliştirme görevini üstlenmiş oldu.

Kelâmcıların mütekaddimîn dönemi Eş‘ariyye’de Gazzâlî, Mâtürîdiyye’de Ebü’l-Muîn en-Nesefî ile sona erer. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkıllânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhakī, Cüveynî, Hakîm es-Semerkandî, Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî yer alır. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur’an’da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlü’d-dîn ilmidir. Bu çerçevede naklî ve aklî delillerden oluşan özgün bir istidlâl yöntemi benimsenmiş, temsîlî kıyas, kıyâsü’l-gāib ale’ş-şâhid (duyu ötesini duyulur âlemle karşılaştırma), sebr ve taksîm (ihtimalleri tartışma usulü), in‘ikâsü’l-edille (delilin geçersizliğiyle konunun da geçersiz kabul edilişi) gibi istidlâl vasıtaları kullanılmıştır. Bunlardan in‘ikâsü’l-edille, inançların kanıtlanmasına aracılık yapan delillerin inanç esası gibi kabul edilmesinden kaynaklanmıştır (İbn Haldûn, III, 1080-1081; Özervarlı, s. 11-12). Bu devirde Allah’ın varlığı hudûs deliliyle temellendirilmiş ve daha çok sıfat tartışmalarına ağırlık verilmiş, müteşâbih âyetler te’vil edilmiş, mütevâtir olmadıkları halde -benimsenen bilgi anlayışına aykırı olarak-bazı âhad rivayetler naklî deliller arasına alınmıştır. Ulûhiyyet, nübüvvet ve “ba’s-ı cismânî”yi kanıtlamak düşüncesiyle atomcu bir tabiat felsefesi savunularak normal şartlarda bile sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 184-186). Dönemin kelâmcıları mezhep kurucularının görüşlerini dogmalaştırmaya yönelmiş, mantık ve felsefeye âşina olmadıklarından bu disiplinlere ait eleştirilerinde başarılı olamamışlardır (Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 165, 173-174).

Sonraki Dönem ve Yeni İlm-i Kelâm. Gazzâlî ile başlatılan bu devrin kelâmcıları arasında Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Necmeddin en-Nesefî, Sirâceddin el-Ûşî, Şehristânî, Nûreddin es-Sâbûnî, Şemseddin es-Semerkandî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Kādî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Teftâzânî, Cürcânî, İbnü’l-Hümâm, Celâleddin ed-Devvânî gibi isimler yer alır. Gazzâlî, ilk önce klasik mantığı İslâm ilimleri arasına alarak mantık kurallarına aykırı düşen in‘ikâsü’l-edilleyi reddetmiş, akaidle örtüşmeyen felsefî görüşleri

eleştirmek amacıyla bu disipline ağırlık vermiş, ayrıca tasavvufla kelâmı uzlaştırmaya çaba göstermiştir. Gazzâlî'nin kelâm ilminde başlattığı bu yenilikler kendisinden sonra gelenler tarafından benimsenip daha ileri boyutlara götürülmüştür. İsbât-ı vâcibde imkân delilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kādî Beyzâvî ile kelâm eserlerinin muhtevasında felsefî bahisler kelâmî konulardan fazla bir hacim işgal etmeye başlamıştır (İbn Haldûn, III, 1082-1083). Bu dönemde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhir Selef âlimleri kelâm, felsefe ve tasavvuftan oluşan İslâmî düşünce alanına eleştiriler yöneltmiş ve muhafazakâr geleneği aklı da büsbütün ihmal etmeden hâkim kılmaya çalışmıştır. Tasavvufî düşünce Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. Diğer İslâmî ilimlere paralel olarak kelâmda Adudüddin el-Îcî'den itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlayıp Teftâzânî,

Cürcânî ve Devvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir. Bu zihniyeti temsil edenler arasında Senûsî, Lekānî, Siyâlkûtî, Bâcûrî gibi isimler zikredilebilir (Topaloğlu, s. 34-35).

İslâm dünyasının Batı kültürü ile temasa geçtiği XIX. yüzyılda felsefede büyük değişiklikler meydana geldi, pozitif ilimler ilerleme kaydetti ve Batı toplumları dünyevîleşme sürecine girdi. Bu süreçle birlikte materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi mukaddesatı inkâr etmeye varan akımlar ortaya çıktı. Bu akımlarca dine yönelik olmak üzere bazı teori veya senaryolardan beslenen felsefî, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretildi. Bilimsel kisveye bürünen bu eleştiriler Avrupa ve Latin Amerika'da dinî düşünceyi şiddetli bir şekilde sarstı. Batı'da eğitim gören aydınların yaptıkları tercümeler ve yazdıkları kitaplar aracılığı ile inkârcı düşünceler kısa zamanda İslâm dünyasına taşındı. Bu düşünceler karşısında binyıl öncesinin kültürünü yansıtan klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlâl şekilleri artık yetersiz kaldı. Hüseyin Kâzım Kadri ve Mustafa Sabri Efendi gibi isimler dışında devrin hemen bütün bilginleri, yeni bir kelâmın inşa edilmesi ihtiyacını hissederek dine yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla İslâm ilimlerinde yorumlama tekniğini geliştirdiler ve İslâm'ın ilk kaynaklarına dönmek suretiyle aslî hüviyetini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu âlimler, faaliyetleriyle İslâm kültürünün varlığını bir şekilde sürdürmesine katkıda bulundular. Yeni devir kelâmcıları arasında İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalılı Muhammed Hamdi, Filibeli

Ahmed Hilmi, M. Ferîd Vecdî, Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu'mânî, Emîr Ali ve Muhammed İkbal dikkat çeker. Adı geçen bilginlerce inşa edilmeye çalışılan yeni ilm-i kelâm sayesinde taklide olan güven sarsılarak ictihad kapısı aralandı, buna bağlı olarak mezhepçi yaklaşım kısmen terkedilip klasik kelâm problemleri gözden geçirilerek tartışmaya açıldı. Seyyid Ahmed Han ve Ferîd Vecdî gibi âlimler, bilim adına ileri sürülen teori veya senaryolardan beslenen düşünceleri teslimiyetçi bir yaklaşımla doğru kabul edip dini bu doğrultuda yorumlarken bilginlerin çoğu İslâm dininin dünyevîleşmiş Batılı anlayışlara göre yorumlanmasını isabetsiz buldu.

Yeni devirde kelâm meseleleriyle ilgili olarak öne çıkan yaklaşımlar şöylece özetlenebilir: Ulûhiyyet konusunda zât-sıfat ilişkisi yerine Allah'ın varlığı temel problem olarak görülüp bilimsel verilerle teyit edilen gaye ve nizam deliline önem verildi. Mekanizm fikrinin temelsizliği üzerinde durulup materyalist evrimin bilimsel yöntemlerle kanıtlanamadığına dikkat çekilerek evolüsyonizm, XX. yüzyıl tecrübesine atıf yapılarak insanların dinden vazgeçemedikleri belirtilmek suretiyle pozitivizm, anormal ve hasta tipler üzerinde yapılan araştırmalara dayandığına işaret edilerek Freudizm eleştirildi. Kader inancının insanın fiil işleme irade ve gücünden yoksun bulunduğu anlamına gelmediğine vurgu yapıldı. Nübüvvet, hissî mûcizeler yerine peygamberlerin getirdikleri hidayete ilişkin bilgilerle temellendirildi ve bu bilgilere ulaşmak sadece peygamberlere ait bir kabiliyet olarak görüldü. İnancın bilimselleştirilmesi gerektiği tezinden hareket eden bazı kelâmcılar ise melek ve cin gibi gaybî varlıkları duyularla algılanan mikrop ve bedevî insan türünden maddî varlık olarak yorumladı. Klasik dönemde tartışma konusu olmayan din-bilim ilişkisiyle kadının toplumsal ve bireysel statüsü gibi yeni konular kelâmın kapsamına alınarak İslâm'ın bilimle çatışmadığı, kadını hukukî güvenceye kavuşturduğu, ona psikolojik ve fizyolojik yaratılışına uygun yaklaşımlarda bulunduğu açıklandı. Yeni dönemde, gayb âlemini ve gaybî bilgileri dışlayan bir akılcılık ve bilimcilik felsefesi olan moderniteye boyun eğmeme ve modernitenin hâkim olduğu dünyada vahyi de içine alan bir akılcılık geliştirme gayreti kelâmın önemli konularından birini oluşturdu (Özervarlı, s. 22-26, 53-89).

Batı'da ortaya çıkan ve modern dönemin devamında genel kabul görmeyen bazı görüşleri savunmak gibi olumsuzlukları da beraberinde getiren yeni

kelâm hareketi, İslâm'ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin teşekkülüne kapı aralamıştır. Mısır ve Türkiye gibi Batı ile fazla ilişkisi bulunan ve dinin temel ilkeleri alanında naklin yanında akla rol vermenin önemini kavrayan İslâm ülkelerinde akademik seviyede gerçekleştirilen kelâm çalışmalarının bir kısmı kelâm tarihi, bir kısmı da kelâm problemleriyle ilgili olarak gerçekleştirilmiştir. Bunların bir bölümü daha çok klasik kelâm kültürünün tekrarı mahiyetindedir, diğerleri ise çağdaş akımların ortaya çıkardığı problemleri incelemektedir. Sözü edilen ilmî faaliyetler vahiy bilgileriyle aklî istidlâllerin yanı sıra sosyal ve pozitif bilimlerin sonuçlarından çıkan yorumları da dikkate almak suretiyle oluşmakta ve gelişmektedir. Bu yönüyle kelâm ilmi özgün bir İslâm felsefesi mahiyeti taşır. Geçmişte yaşanan tecrübelerin ışığı altında kelâm ilminin her zaman yenilenmesinin gerektiği açık bir gerçektir. Bunun için temelde vahye dayanan inanç alanında aklın sınırsız metafizik bilgiler üretemeyeceği gerçeğini görmek ve insanın hem zihnine hem gönlüne hitap etmek suretiyle iman bilincini ve dinî hayatın sıcaklığını canlı tutan bir yöntem geliştirilmelidir. Bunun örnekleri Kur'an içinde bol miktarda bulunmaktadır.

Literatür. Kelâmın konusuna göre tarifi göz önünde bulundurulduğu takdirde İslâm dininin inanç esaslarının yanı sıra Hz. Peygamber'in dinin hükmü diye tebliğ ettiği kesin olarak bilinen her şeyin bu ilmin muhtevasına girdiği ortaya çıkar. Kur'ân-ı Kerîm'de ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiretle ilgili olmak üzere yer alan birçok âyetten başka geçmiş peygamberlerin tebliğleri, insanlık tarihi boyunca süregelen hak-bâtıl mücadelesi, hatta ibadet ve ahlâkla ilgili ilâhî beyanların dindeki statüsünü konu edinen âyetler genel konumları açısından akaid ve kelâm alanı içinde mütalaa edilir. Kütüb-i Sitte'de mevcut ana konuların (kitab) kırkı aşan bir kısmı akaide dairdir. İslâm telif tarihi boyunca kelâm ilmi içinde mütalaa edilen muhtelif konularda çeşitli eserler kaleme alınmıştır: İsbât-ı vâcib, tevhid, es-mâ-i hüsnâ, esmâ ve sıfât, irade ve kader, mûcizeler, delâilü'n-nübüvve, eşrât-ı sâat, âhiret, cennet ve cehennem gibi. Burada çeşitli ekollerin kelâmî konuların genelini içeren eserlerine örnek mahiyetinde temas edilmekle yetinilecektir (ayrıca bk. AKAİD).

1. Mu'tezile. Çeşitli tabakat kitaplarında Mu'tezile kelâmcılarına çok sayıda

eser nisbet edilmesine rağmen bunların pek azı zamanımıza ulaşmıştır. Günümüze kadar gelen ilk eserler Câhiz'e aittir. Onun kelâm konularını da ihtiva eden çeşitli risâleleri Resâʾilü'l-Câḥiẓ adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1399/1979). Câhiz'in el-ʿOs̱mâniyye'siyle (Kahire 1955) Taṣvîbü ʿAlî fî taḥkîmi'l-ḥakemeyn adlı kitabı (Beyrut 1958) siyasî düşüncesine dairdir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın kaleme aldığı el-İntiṣâr da (Beyrut 1957) Mu'tezile kelâmına ilişkin diğer bir eserdir. Mu'tezile kelâmını günümüze ulaştıran asıl kitaplar Kādî Abdülcebbâr'a aittir.

Değişik tarihlerde Kahire'de basılan ve aslı yirmi cilt olup on beş kadar cildi yayımlanan el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl bunların başında yer alır. Kendisine nisbet edilen Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse ile (Kahire 1965) Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (Tunus 1974) diğer kelâm kitaplarıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Muʿtezilî düşünceyi yansıtan el-Muʿtemed (Beyrut 1983), Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn (Beyrut 1979) ve İbnü'l-Murtazâ'nın Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (Wiesbaden 1961) adlı eserleri bu ekole ait müteahhir kaynaklardandır. Ayrıca burada Cemâleddin el-Kāsımî'nin Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile (Beyrut 1981), Zühdî Cârullah'ın el-Muʿtezile (Beyrut 1990) ve Albert Nasrî Nâdir'in Felsefetü'l-Muʿtezile'si de (İskenderiye 1950-1951) sayılabilir.

2. Eş'ariyye. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne (Dımaşk 1411/1990), el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ (Beyrut 1988), İbn Fûrek'in Mücerredü maḳālâti'ş-şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Beyrut 1986), Bâkıllânî'nin Temhîdü'l-evâʾil ve telḫîṣu'd-delâʾil (Beyrut 1987), Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin Uṣûlü'd-dîn (İstanbul 1928), Beyhakī'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (Beyrut 1984) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (İskenderiye 1969) adlı eserleri mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcılarının önemli kitaplarıdır. Gazzâlî'nin el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (Beyrut 1983), Şehristânî'nin Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (London 1934), Fahreddin er-Râzî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (Beyrut 1987) ve el-Muḥaṣṣal (Kahire, ts.), Seyfeddin el-Âmidî'nin Ġâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm (Kahire 1971) ve Ebkârü'l-efkâr (Süleymaniye Ktp., nr. 5452), Kādî Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr (Kahire 1339), Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm (Kahire 1325), Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (İstanbul 1304) ve Şerḥu'l-Maḳāṣıd (İstanbul 1305), Cürcânî'nin

Şerḥu’l-Mevâḳıf (İstanbul 1239), Devvânî’nin Şerḥu’l-ʿAkāʾidi’l-ʿAḍudiyye (İstanbul 1325), Senûsî’nin ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd (İstanbul 1310) ve ʿUmdetü ehli’t-tevfîḳ (Kahire 1317), Lekānî’nin Cevheretü’t-tevḥîd (Kahire 1279) adlı kitapları da müteahhirîn devri Eş‘ariyye literatüründendir.

3. Mâtürîdiyye. Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ekber, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim ve el-Vaṣıyye (İstanbul 1981) adlı risâleleri bu ekolün öncülüğünü yapan ilk eserlerdir. Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’i (Beyrut 1970) ve tefsire dair olmakla birlikte kelâm meselelerine fazlaca yer veren Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ı (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40) ekolün temel kaynaklarıdır. Daha sonra kaleme alınan Hakîm es-Semerkandî’nin es-Sevâdü’l-aʿẓam (İstanbul, ts.), Sadrülislâm el-Pezdevî’nin Uṣûlü’d-dîn (Kahire 1963) ve Ebû Seleme es-Semerkandî’nin Cümelü uṣûli’d-dîn (İstanbul 1989) adlı kitapları bu ekolün muhtasar eserlerini teşkil eder. Mâtürîdiyye’nin görüşlerini açıklayıp yayan asıl kaynak Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Tebṣıratü’l-edille’sidir (Dımaşk 1990-1993). Müteahhirîn döneminde, Eş‘ariyye ekolü güçlü kelâmcılarca temsil edilmesinin de etkisiyle hâkim kültür durumuna gelince Mâtürîdiyye ekolüne ilişkin yeterli eserler yazılamamakla birlikte onun bir kelâm ekolü olarak devam etmesini sağlayan bazı kitaplar kaleme alınmıştır. Necmeddin en-Nesefî’nin el-ʿAḳāʾid (İstanbul 1304), Sirâceddin el-Ûşî’nin el-Emâlî (İstanbul 1266), Sâbûnî’nin el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (Dımaşk 1979) ve el-Kifâye fi’l-hidâye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2348), Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye (Küveyt 1985), Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin el-ʿUmde (Malatya 2000), İbnü’l-Hümâm’ın el-Müsâyere (İstanbul 1979), Hızır Bey’in el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye (Kahire [?], 1297), Ali el-Kārî’nin Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber (Kahire 1323), Beyâzîzâde’nin İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (Kahire 1949), Mütercim Ahmed Âsım’ın Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî (İstanbul 1266) ve İbrâhim Hilmi’nin es-Selâmü’l-aḥkem ʿale’s-Sevâdi’l-aʿẓam (İstanbul, ts.) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

4. Yeni Devir Kelâm Eserleri. Yeni dönemde akaidin temel konularını ihtiva eden kitaplar yazıldığı gibi Allah’ın varlığına ve inkârcı akımların eleştirisine dair eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında şu çalışmaları zikretmek mümkündür: Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu’l-kelâm fî ʿaḳāʾidi ehli’l-İslâm (İstanbul 1911); İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm

(İstanbul 1339 [1343]); Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd (Kahire 1353); Şiblî Nu'mânî, ʿİlmü'l-kelâm (Karaçi 1929); Filibeli Ahmed Hilmi, Üss-i İslâm-Yeni Akaid (İstanbul 1923); Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm (İstanbul 1923); Muhammed İkbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahor 1989). İnkârcı akımların eleştirisine ve isbât-ı vâcibe dair eserlerin bir kısmı da şunlardır: İsmail Fenni Ertuğrul, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli (İstanbul 1928); Cemâleddîn-i el-Efgānî, er-Red ʿale'd-dehriyyîn (Kahire 1955); Filibeli Ahmed Hilmi, Huzûr-ı Akl ve Fende Maddiyyûnun Meslek-i Dalâleti (İstanbul 1332), Allah'ı İnkâr Mümkün müdür (İstanbul 1327); Mehmet Ali Ayni, Reybîlik Bedbinlik Lâilâhilik Nedir (İstanbul 1927); Abbas Mahmûd el-Akkād, Allāh (Kahire 1964); Ömer Ferîd Vecdî, el-İslâm fî ʿaṣri'l-ʿilm (Kahire 1932), el-Ḥadîḳatü'l-fikriyye (Kahire 1901); Ferit Kam, İlmü Maba'de't-tabîa (İstanbul 1343); Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı (Ankara 1979).

Kelâm tarihine ilişkin bazı çalışmalar da şöylece sıralanabilir: Şiblî Nu'mânî, Târîẖ-i ʿİlm-i Kelâm (Tahran 1332); Ali Asgar Halebî, Târîẖ-i ʿİlm-i Kelâm der Îrân ve Cihân-i İslâm (Tahran 1373); Faysal Bedr Avn, ʿİlmü'l-kelâm ve medârisüh (Kahire 1982); Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, ʿİlmü'l-kelâm ʿalâ meẕhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (Kahire 1979); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraḳu'l-kelâmiyye el-İslâmiyye (Kahire 1986); Abdülmecîd İbn Hamde, el-Medârisü'l-kelâmiyye bi-İfrîḳıyye ilâ ẓuhûri'l-Eşʿariyye (Tunus 1986); Muhammed Sâlih Muhammed Seyyid, Aṣâletü ʿilmi'l-kelâm (Kahire 1987); Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye, Bidâyetü ʿilmi'l-kelâm fi'l-İslâm (Beyrut 1978); Arthur Stanley Tritton, İslâm Kelâmı (Ankara 1983); H. Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (London 1976); Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş (İstanbul 1993); M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Kelâm" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 29-31; Müsned, I, 240; II, 456; a.mlf., er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 65-66; Tirmizî, "Ḳader", 1; Câhiz, Fî ṣınâʿati'l-kelâm

(Resâ˒ilü’l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 320-321; IV, 249-250; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 297; a.mlf., el-Lüma˓ (nşr. Hammûde Gurâbe), Kahire 1975, s. 17-31, 61-123; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, tür.yer.; Fârâbî, İḥṣâ˒ü’l-˓ulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 71-72; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201-202; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-˓ulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 58; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 10-23, 30-79; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 362-364; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 184-186; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-hadîse), s. 96-102; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi’l-i˓tiḳād, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî), s. 3-9; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 104-108, 116, 334-359;

İbn Rüşd, el-Keşf ˓an menâhici’l-edille, Beyrut 1402/1982, s. 49-59; İbnü’l-Cevzî, Menâḳıbü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1977, s. 156; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 90-98; XVII, 195-218; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳur˒ân, Beyrut 1969, I, 440; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Der˒ü te˓ârużi’l-˓aḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 38-41, 80; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf fî ˓ilmi’l-kelâm, İstanbul 1279, s. 11, 14; Teftâzânî, Şerḥu’l-˓Aḳā˒id, İstanbul 1304, s. 5-7; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1069-1083; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-sa˓âde, II, 150-167, 597-598; Seffârînî, Levâmi˓u’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 5-12; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 47-59; Mustafa Abdürrâzık, Temhîd li-târîḫi’l-felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1363/1944, s. 258-283; Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, Ricâlü’l-fikr ve’d-da˓ve fi’l-İslâm, Dımaşk 1385/1965, I, 150-174, 261-277; Ömer Ferruh, el-Fikrü’l-˓Arabî, Beyrut 1966, s. 87-104, 134-152; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), I, 327-345, 380-381; III, 1-15, 69-73, 90-141, 208-246, 267-268, 330-346; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 5; Faysal Bedîr Avn, ˓İlmü’l-kelâm ve medârisüh, Kahire 1982, s. 38-52; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 45-53; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi’l-fıraḳ ve’l-˓aḳā˒idi’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 143; a.mlf., Dirâsât fi’l-fikri’l-˓Arabiyyi’l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 181-182; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraḳu’l-kelâmiyye el-İslâmiyye, Kahire 1986, tür. yer.; M. Ali Ebû Reyyân, Târîḫu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1986, s. 241-267, 305-348; Mâcid Fahrî,

İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 3-5, 163, 249-281; İnâyetullah İblâğ, el-İmâmü'l-Aʿẓam Ebû Ḥanîfe el-mütekellim, Kahire 1987, s. 72-86; M. Takī el-Müderrisî, el-ʿİrfânü'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 16-59; Hasan Hanefî, Mine'l-ʿaḳīde ile'ṡ-ṡevre, Beyrut 1409/1988, I, 64-87, 125-130; M. Rızâ el-Caʻferî, "el-Kelâm ʿinde'l-İmâmiyye", Türâs̱ünâ, Kum 1413, s. 146-183, 231-239; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 19-40, 47-62; Hâlid Abdurrahman el-Ak, el-Uṣûlü'l-fikriyye li-menâhici's-Selefiyye ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye, Beyrut 1995, s. 120-124; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998, s. 11-12, 17-35, 53-145; M. Muhammed Haseneyn, "Naẓarât naḳdiyye fî ʿilmi'l-kelâm", Ḥavliyye Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 10, Devha 1413/1992, s. 218-230.

Yusuf Şevki Yavuz

KELÂNTER

(كلانتر)

Bir bölgenin veya bir şehrin temsilcisi, önde geleni anlamında özellikle İran sahasında kullanılan unvan.

Farsça "büyük" mânasında kelândan gelir. Türkçe'ye kelânter biçiminde geçmiş ve daha sonra kalantor şeklini almıştır. Osmanlı devlet ve toplumu ile doğrudan bağlantısı olmamakla birlikte bugünkü Türkçe'de kalantor söylenişiyle güçlü, mevki sahibi, paralı kişileri ifade eder bir anlam kazanmıştır. Bu sıfatın Azerbaycan ve Doğu Anadolu yoluyla halk diline yerleştiği, İran'daki Safevî, Karakoyunlu, Akkoyunlu dönemlerinden kalan bir deyiş olduğu anlaşılmaktadır. Uzun Hasan'ın 874 (1469-70) tarihli Horasan ve Mâverâünnehir'e yazılan fermanında "kelânterân" bölgenin yetkilileri olan zümrelerin elkābı şeklinde geçer. Karakoyunlular'da da bu yetkiliyle ilgili kayıtlara rastlanır. Cihan Şah'ın Ramazan 857 (Eylül 1453) tarihli fermanında "kelânterân ve kedhüdâyân ve reâyâ-i mevzi-i Culah ..." ifadesi bulunur.

A. Katharina Swynford Lambton'a göre XV. yüzyıldan beri İran'da kelânter şehrin önde geleni, bir lonca temsilcisi (kethüdâ) veya kırsal kesimde bir kabilenin başı olarak sivil hiyerarşide yer alır; devlet bürokrasisinin üyesi olmaktan çok muhatabıdır. Bununla birlikte Heribert Busse'nin yayımladığı belgelerden ve Jeas Baptiste Tavernier gibi seyyahların notlarından daha başka mânalara geldiği de anlaşılır. Lambton, kelânterin Selçuklular'daki reis gibi bir bölgenin temsilcisi kabul edildiğini belirtir, ancak görevinin bundan daha fazla olduğunu, özellikle vergi konulması ve toplanmasında önemli rolü bulunduğunu yazar. Askerî ve merkeziyetçi karakteri ön planda gelen Selçuklu ve Osmanlı idaresinde buna benzer görevlerin işlevlerinin ağırlıklı olması mümkün değildir. Safevîler devrinde kelânterin şah tarafından tayin edilmesi bu açıdan dikkat çekicidir. Bilhassa bu memuriyetin Safevîler'de ulaştığı mevki Osmanlı ve Selçuklu devletlerinde görülmez. Kelânter vergi toplar, tahsildarlar tayin eder, lonca reisleri ve bölge temsilcilerini gereğinde bir araya getirirdi. Vergilerin arasında

“rüsûm-ı kelânterî”nin varlığı loncalar üzerindeki bu kontrolüne işaret eder. Kelânter, loncalar ve bir bölge halkı arasındaki anlaşmazlıklarda da uzlaştırıcı rol oynar. Fakat bu bir yargı görevi değildi. Eyaletlerde malî, idarî ve murakabe görevleri bulunan kelânterin tayininde halkın ve yetkili otoritelerin etkisi olduğu görülmektedir. Kelânterin göreve gelmesi hukuk usulü bakımından bir seçime dayanmaz; ancak mahallin ileri gelenlerinin istişare ve kanaatine başvurulduğu ve kabul gören birinin bu göreve tayin edildiği anlaşılır. Esasen halkın arzu ve şikâyetlerini devlet temsilcilerine, devletin emirlerini de halka bildirmek ve halkı ikna etmekle görevli bir aracı durumundadır. XIX. yüzyılda kelânterlik İran idaresi merkezîleştikçe önemini kaybetmiştir. Kelânterlik gibi mahallî temsil niteliği yüksek bir memuriyet, meselâ XVII. yüzyılda İsfahan yanındaki Culfa şehrinde bir Ermeni tarafından ifa ediliyordu. 1663-1664’teki seyahati sırasında Culfa’ya uğrayan Jean Baptiste Tavernier kelânterden Ermeniler nezdindeki yönetici diye söz eder ve onların görevinin gelen giden önemli kişileri misafir etmek olduğunu yazar (Les six voyages, II, 190-191). Kelânterliğin, Osmanlılar’da bilhassa XVIII. yüzyılda temayüz eden bir mahallî temsilcilik denilebilecek âyanlıkla benzer işlevleri varsa da daha güçlü ve oturmuş bir kurum olduğundan paralellik kurulması pek mümkün değildir. Bu kelime günümüzde İran’da bir mahallin belediye reisi, nahiye müdürü ve vali gibi ileri gelen kimseler için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. B. Tavernier, Les six voyages de Turquie et de Perse (ed. S. Yerasimos), Paris 1981, II, 190-191; J. Malcolm, History of Persia, London 1829, II, 324-325; Du Mans, Etat de la Perse en 1660, Paris 1890, s. 36; H. Busse, Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen, Kairo 1959, s. 149; A. K. S. Lambton, “The Office of Kalāntar under the Safawids and Afshars”, Mélanges Massé, Tahran 1963, s. 206-218; a.mlf., “Kalāntar”, EI² (İng.), IV, 474-476; Cl. Huart, “Kelânter”, İA, VI, 545.

DİA

KELB (Benî Kelb)

(بنو كلب)

Kahtânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Kelb b. Vebere b. Tağlib b. Hulvân b. İmrân b. Halef b. Hâfî b. Kudâa vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır. Aslen Yemen menşeli olan Kelbliler Suriye bölgesinde Dûmetülcendel, Tedmür, Sava ve Semâve civarında oturuyorlardı. Kabilenin başlıca kolları Benî Adî, Benî Züheyr, Benî Uleym, Benî Cenâb b. Hubel, Benî Abdullah ve Benî Ureyne'dir. Câhiliye döneminde Kelbliler de Kudâalılar gibi Dûmetülcendel'de bulunan Ved adındaki puta tapıyorlardı. Bu devirde Kelbliler'den kahramanlığı ile tanınan Züheyr b. Cenâb, Gatafânlılar'ın Mekke'deki Kâbe gibi bir mâbed yaptıklarını duymuş ve onlarla savaşıp mâbedlerini yıkmıştır. Kelbliler, Câhiliye döneminde de İslâm'ın gelmesinden sonra da Dûmetülcendel'de rebîülevvel ayında panayır kuruyorlardı ve bu

panayırın başkanlığını Gatafânlılar'la nöbetleşe yapıyorlardı. Geçim kaynakları ticaret, tarım ve hayvancılıktı; özellikle koyun yetiştiriciliğinde ünlüydüler.

Hz. Peygamber, Kelb'in kollarından Benî Abdullah'ı bi'setin onuncu yılında (631) taşıdığı "Allah'ın kulu" anlamındaki isminden dolayı överek İslâm'a davet etmiş, ancak red cevabı almıştı. Hicretin 6. yılında ise (627-28) yine Kelbliler'in bir başka kolu olan Ureyneliler sekiz kişilik bir heyetle Resûl-i Ekrem'e gelerek İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Mekke döneminde Zeyd b. Hârise ve Dihye b. Halîfe gibi Kelb kabilesine mensup bazı kişilerin ferdî planda kalan ihtidâları görülürse de Hz. Peygamber'in Kelbliler'le ciddi anlamda doğrudan ilk münasebeti "senetü'l-vüfûd" denilen 9. yılda (630) gerçekleşmiş, o yıl kabilenin reislerinden Hârise b. Katan ve Hamel b. Sa'dâne başkanlığında bir heyet Medine'ye gelip müslüman olmuştur. Resûl-i Ekrem Hamel'e bir bayrak, Hârise'ye de bir mektup vermiştir. Bu mektupta, Hârise'nin yönetimindeki Kelbliler'le Dûmetülcendel civarında yaşayan ona bağlı kabilelerin vergilerini ödeyip

namazlarını kıldıkları takdirde Allah ve Resulü'nün himayesi altında olacakları belirtilmiştir. Dört halife döneminde Kelbliler'le ilgili önemli bir olaya rastlanmamaktadır. Ancak Hz. Osman'ın Nâile adında Kelbli bir hanımla evlenmesi, daha sonraki yıllarda görülen Kelbliler'le Emevîler arasındaki yakınlığın başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfet mücadelesinde Kelbliler onun yanında yer almışlardır; ancak bu durum, onların Kayslılar'la uzun süre devam edecek olan düşmanlıklarını başlatmıştır. Muâviye'nin Şam bölgesindeki en ateşli destekçileri Kelbliler idi. Bunun başlıca sebeplerinden biri muhtemelen, Muâviye'nin Şam'da Kelb mahallesinde oturması ve Hz. Osman gibi onlardan bir hanımla evli olmasıdır. Nitekim Muâviye, hısımlarının kendisine verdikleri desteği boşa çıkarmamak için Kelbli hanımından doğan I. Yezîd'i veliaht ilân etmiştir. Böylece Kelbliler, müstakbel halifenin dayıları sıfatıyla Emevî Devleti'ni sahiplenmede ön plana çıkmışlardır. Onlardan Hassân b. Mâlik b. Behdel en önemli kumandanlıklardan birine getirilmiş, Mısır ve Kuzey Afrika'dakiler dahil taşra valiliklerinden bazıları, özellikle Kelbliler'in rakibi Kayslılar'ın çoğunlukta bulunduğu yerlerdeki idarecilikler onlara verilmiştir. Bu yüzden Kayslılar II. Muâviye zamanında Kınnesrîn, Karkīsiyâ ve Harran'da isyan etmişler ve onun halifeliğini tanımamışlardır.

Muâviye b. Yezîd'in ölümünden sonra İslâm coğrafyasındaki valiler Hicaz bölgesinde halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e biat ederken Dımaşk'ta bulunan Dahhâk b. Kays Emevîler'e sadık kalmıştı. Ancak onun da zaman içinde Abdullah'a yöneldiğini sezen Hassân b. Mâlik b. Behdel harekete geçti ve Mercirâhit savaşında (64/683-84) Dahhâk'ı yenerek halifeliğin öncelikle Şam bölgesinde Emevîler'in elinde kalmasını sağladı. Gerek bu savaşta gerekse daha sonra Abdullah b. Zübeyr gailesi bertaraf edilirken pek çok Kayslı'nın öldürülmesi, Kelbliler ile Kayslılar'ın yeni düşmanlıklar içine girmesine ve özellikle Kınnesrîn bölgesinde karşılıklı birçok öldürme vakasının meydana gelmesine yol açtı. Öte yandan Emevîler adına vergi toplama yetkisi bulunan Hassân b. Mâlik b. Behdel'in yeğeni Humeyd b. Hureyş b. Behdel'in Medine'deki Kays kökenli Fezâreliler'i sıkıştırıp pek çoğunu öldürmesi ve Kayslılar'ın da bunun intikamını alması iki kabile arasında yeni mücadelelere sebep oldu. Medine'deki bu olaylar Halife Abdülmelik'in Kelbliler'e daha da

yakınlaşması sonucunu doğurmuştur.

Emevîler'in son halifesi Mervân b. Muhammed hilâfeti ele geçirirken Kayslılar'dan yardım görmüş ve devletin başşehrini Dımaşk'tan onların çoğunlukta olduğu el-Cezîre bölgesindeki Harran'a taşımıştı. Kelbliler bu durum karşısında Dımaşk ve Filistin bölgelerinde ayaklanmışlar, ayrıca yine II. Mervân'a karşı ayaklanan Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'i desteklemişlerdir. Aynı şekilde Emevîler'in yıkılışı sırasında II. Mervân'dan dolayı bu aileye yardım etmedikleri, hatta Abbâsîler'in yanında yer aldıkları görülmektedir. Ancak Abbâsîler'in hilâfet merkezini Irak'a taşımaları, Suriyeliler'in ve dolayısıyla Kelbliler'in hilâfet üzerindeki etkilerini bir anda ortadan kaldırmıştır.

Kelbli-Kayslı mücadelesi sadece hilâfet bölgesiyle sınırlı kalmamış, Kuzey Afrika'da da doğudaki olaylara paralel biçimde gelişmiştir. Emevî halifelerinin bu bölgeye genellikle Kelbli valiler göndermesi burada da huzursuzluğun kaynağı olmuştur. Fakat Kelbliler'in Kuzey Afrika sahillerine ve Korsika, Sardinya, Sicilya gibi adalara düzenlenen seferlerin mimarları oldukları ve Akdeniz'de İslâm hâkimiyetinin pekişmesine büyük katkıda bulundukları bir gerçektir (bk. KELBÎLER). Endülüs'te ise Kelbli vali Ebü'l-Hattâr zamanından (743-747) itibaren Endülüs Emevî Devleti kuruluncaya kadar Kelbli-Kayslı mücadelesi devam etmiştir. Ancak burada Kayslılar Kelbliler'e galip gelmiş ve bu durum Kelbliler'in siyasetten çekilip kültürel ve ekonomik konulara ağırlık vermesine yol açmıştır. Kelb kabilesinden, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ile oğlu Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve İbn Cüzey gibi meşhur âlimler yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1380/1960, I, 334-335; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 381; II, 475, 479, 490, 496, 498, 504, 506, 510, 515, 517; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 215-217, 221, 223-224, 229; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 84; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1940, I, 247-248; II,

23, 201, 289; III, 288; VI, 3, 9, 23, 37, 67-77, 90, 92, 154; VIII, 60, 130; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 71, 72, 75-79, 87; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, II, 164-165; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 207, 212; IV, 44; V, 136, 146, 185, 191-194, 272-273, 311-320; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 49-51, 58-60; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 30-31, 365; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1383/1963, I, 244-245, 266, 281-283, 288, 294, 296, 301-303; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 35, 358; H. Lammens, "Kelb", İA, VI, 548-549; J. W. Fück - A. A. Dixon, "Ḳalb b. Wabara", EI^2 (İng.), IV, 492-494.

Nadir Özkuyumcu KELBÎ, Ebü'l-Kāsım

(bk. İBN CÜZEY).

KELBÎ, Hişâm b. Muhammed

(هشام بن محمد الكلبي)

Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/819 [?])

Nesep âlimi ve tarihçi.

Muhtemelen 120 (738) yılında Kûfe'de doğdu. Nisbesi mensup olduğu Kelb kabilesinden gelir; İbnü'l-Kelbî ve İbnü's-Sâib diye de anılır. İlk bilgilerini Kûfe'de hadisçi, nesep âlimi ve müfessir olan babası Muhammed b. Sâib ile diğer bazı âlimlerden aldıktan sonra Bağdat'a gitti ve orada yetişti. Geniş bilgisi sayesinde Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın yanında büyük bir itibar ve servete ulaştı. 204'te (819) veya 206'da (821) Kûfe'de vefat etti. Arkasında 150'den fazla eser bırakmış (Yâkūt, XIX, 288-292; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 178-179), ancak bunların çoğu günümüze

ulaşmamıştır. İbn Sa'd, Muhammed b. Habîb, Câhiz, Belâzürî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Düreyd, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Yâkūt el-Hamevî, Abdülkādir el-Bağdâdî, Halîfe b. Hayyât ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi tanınmış âlimler ondan faydalanmış ve iktibasta bulunmuşlardır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Eṣnâm* (Kitâbü Tenkîsi'l-eṣnâm). Câhiliye devri putları hakkında yegâne kaynak olan ve ilk neşri Ahmed Zeki Paşa tarafından gerçekleştirilen (Kahire 1914, 1924, 1946, 1965) eserin metnini geniş notlarla Rosa Klinke-Rosenberger Das Götzenbuch des Ibn al-Kalbī adıyla Almanca'ya tercüme etmiş (Leipzig 1941), bu tercüme yine asıl metinle birlikte Beyza Düşüngen tarafından Putlar Kitabı adı altında Türkçe'ye kazandırılmıştır (Ankara 1969). Kitap diğer bazı dillere de çevrilmiş ve hakkında birçok araştırma yapılmıştır. 2. Cemheretü'n-neseb. Araplar'ın soy kütüğüne dair en eski çalışma olup bütün ensâb, tarih ve tabakat âlimlerinin dayandığı ana kaynaktır. Günümüze sadece eksik bir nüshası ulaşan eseri Werner Caskel - Gert Strenziok Ğamharat an-nasab,

das genealogische Werk des Hisām ibn Muḥammad al-Kalbī adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Leiden 1966). Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ile (I, Küveyt 1403/1983) Mahmûd Firdevs el-Azm (I-III, Dımaşk 1983-1986) ve Nâcî Hasan (Beyrut 1407/1986) tarafından tekrar yayımlanan eserin biri Yâkūt el-Hamevî'ye ait olmak üzere (el-Muḳteḍab min Kitâbi Cemhereti'n-neseb [nşr. Nâcî Hasan], Beyrut 1987) iki muhtasarı bulunmaktadır. 3. Ensâbü'l-ḫayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve aḫbârühâ (Nesebü füḥûli'l-ḫayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm). Özellikle Câhiliye devrindeki ünlü atlar hakkında bilgiler ve onlar için söylenmiş şiirler içeren tarihî-edebî bir kitaptır. Türünün ilk ürünü olması bakımından dikkat çeken eser, Carl Heinrich Becker tarafından istinsah edilerek tanıtıldıktan sonra ("Die Ibn el-Kelbi-Handschriften im Escorial", ZDMG, LVI [1902], s. 796-799) Giorgio Levi della Vida tarafından Kitâbü Nesebi'l-ḫayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve aḫbârühâ (=Les livres des chevaux) adı altında Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin Kitâbü Esmâʾi ḫayli'l-ʿArab ve fürsânihâ'sıyla birlikte neşredilmiştir (Leiden 1928). Eserin ayrıca biri Ahmed Zeki Paşa'nın hazırladığı ve ölümünden sonra basılan (Kahire 1946, 1384/1965), diğeri yine İbnü'l-A'rabî'nin kitabıyla birlikte Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in gerçekleştirdiği (Beyrut 1407/1987) iki neşri daha bulunmaktadır. 4. Meṯâlibü'l-ʿArab (Kitâbü'l-Meṯâlib). Araplar'ın kusurlarından bahseden bir eser olup Kahire (Dârü'l-kütüb, Edeb, nr. 9602) ve Bağdat'ta (el-Methafü'l-Irâkī, nr. 1465) birer nüshası vardır. 5. Aḫbârü Bekr ve Taġlib. Bağdat'ta (el-Methafü'l-Irâkī, nr. 12) bir yazma nüshası mevcuttur. 6. Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr. Nâcî Hasan (I-II, Beyrut 1408/1988) ve M. Mahmûd Firdevs el-Azm (I-III, Dımaşk 1988) tarafından yayımlanan eser genellikle Cemhere'nin devamı olarak düşünülür. 7. Ḳaṣîdetü'n-neẕîr. İbn Düreyd'in şerhettiği kasidenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2329). 8. Kitâbü İftirâḳı vüldi Niẕâr. İyâd b. Nizâr hakkındadır.

Kelbî'nin çeşitli kaynaklarda atıfları yer alan ve iktibasta bulunulan eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Külâb, Kitâbü's-Süyûf, el-Emṯâl, Aḫbârü (Ḫaberü) Mecnûn, Fütûḥu'ş-Şâm, Kitâbü İftirâḳı'l-ʿArab, Kitâbü Ensâbi'l-büldân (Kitâbü Ensâbi'l-mevâḍıʿ), Meṯâlibü'ṣ-ṣaḥâbe, Kitâbü'l-Ḥîre, Kitâbü İbtidâʾi'l-ġınâ ve'l-ʿîdân, Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü Aḫbâri Ṣıffîn, Kitâbü'l-Elḳāb, Kitâbü Esvâḳı'l-ʿArab, Kitâbü'l-Lübâb. Ayrıca Hâtim et-Tâî ve Lakīt b. Ya'mer'in divanları Kelbî'nin rivayetiyle günümüze ulaşmıştır

(Brockelmann, GAL, I, 145; Suppl., I, 211-212; Sezgin, GAS, I, 270). Evâile dair ilk eserin de ona ait olduğu anlaşılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 437).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, R. Klinke Rosenberger'in girişi, s. 13-21; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 358-359; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 167; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 535-536; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 69-71; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 435-443; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 287-292; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 82-84; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 29; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 178-179, 605; II, 1258, 2002; C. J. Lyall, "Ibn al-Kalbi's Account of the First Day of al-Kulāb", Orientalische Studien Th. Nöldeke Gewidmet, Giessen 1906, I, 127-154; Brockelmann, GAL, I, 139-145; Suppl., I, 211-212; a.mlf., "Kelbî", İA, VI, 549-550; H. S. Nyberg, "Bemerkungen zum 'Buch der Götzenbilder' von Ibn al-Kalbi", Dragma. Festschrift für Martin P. Nilsson, Stockholm 1939, s. 346-366; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Tahran 1387/1968, I, 323-324; Sezgin, GAS, I, 268-271; VII, 841; a.mlf., GAS (Ar.), II/2, s. 120-177; M. S. Marmardji, "Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbī", Revue biblique, XXXV, Paris 1926, s. 397-420; F. Stummer, "Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbi", ZDMG, XCVIII (1944), s. 377-394; Cevâd Ali, "Cemheretü'n-neseb li'bni'l-Kelbî", MMİIr., I (1950), s. 337-348; Hamed el-Câsir, "Muḫtaṣaru Cemhereti'n-neseb", MMİADm., XXVII (1952), s. 41-51; G. Monnot, "Un inédit de Dar al-Kotob le 'Kitab al-Mathalib' d'Ibn al-Kalbi", MIDEO, XIII (1977), s. 315-321; İhsan en-Nas, "Kütübü'l-Ensâbi'l-ʿArabiyye", MMLADm., LXIV/4 (1989), s. 558-580; W. Atallah, "al-Kalbī", EI² (İng.), IV, 494-496.

Süleyman Tülücü

KELBÎ, Muhammed b. Sâib

(محمد بن السائب الكلبي)

Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763)

Tefsir ve nesep âlimi.

66 (685) yılından önce Kûfe'de doğdu. Babasına nisbetle İbnü's-Sâib diye de anılır. Kudâa kabilesinin Kelb b. Vebere kolundandır. Dedesi Bişr b. Amr, kardeşleri Ubeyd ve Abdurrahman'la birlikte Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin saflarında yer aldılar. Babası Mus'ab b. Zübeyr'in yanında şehid düştü. Kendisi de İbnü'l-Eş'as'ın taraftarı olarak Deyrülcemâcim savaşına katıldı (82/701). Daha sonra ilme yöneldi; nesep, tarih, dil ve tefsir alanlarında yoğunlaşarak kendini yetiştirdi. Şam'daki kabilesinin nesep ilmiyle ilgisi onun bu alanda ilerlemesini kolaylaştırdı. Önde gelen nesep âlimlerinin ilki olmakla birlikte bu ilmin rivayetiyle yetindi. Onun bu konudaki birikimi oğlu Hişâm'ın sayısı 150'ye yaklaşan eserlerine yansıdı (Şâkir Mustafa, I, 190-191). Kardeşleri Süfyân ve Seleme ile Asbağ b. Nübâte, Ebû Sâlih Bâzân (Bâzâm), Âmir eş-Şa'bî gibi âlimlerden hadis rivayet eden Kelbî şiirle de ilgilendi; Ferezdak'ın Neḳāʾiż'ini bizzat kendisinden okudu (İbn Hallikân, III, 436). Kûfe'de tefsir ve tarih dersleri verdi. Basra Valisi Süleyman b. Ali onu Basra'ya getirip kendi evinde oturmasını sağladı ve tefsir okutmakla görevlendirdi. Süleyman b. Ali bu derslerle yakından ilgilenmiş, Tevbe sûresinin bir âyetinde Kelbî'nin bilinenlere aykırı bir görüş ileri sürmesine karşı çıkan talebelere müdahale ederek onun yazdırdığı şeylerin aynen kaydedilmesini emretmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 433). Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Hişâm, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek, Ebû Bekir b. Ayyâş gibi âlimler yer alır. İbn Kuteybe'nin, adına Mürcie'ye mensup âlimler arasında yer verdiği Kelbî'nin Sebeiyye'ye mensup

olduğu söylenmiş, hatta bizzat kendisinin bunu beyan ettiği rivayet edilmiştir (İbn Hibbân, II, 253). Kelbî 146'da (763) Kûfe'de vefat etti. İbn

Hibbân bu tarihi 140 (757) olarak zikreder.

Hadis otoritelerinin Kelbî hakkındaki değerlendirmeleri genellikle olumsuzdur. Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî ondan hadis almamış, Hammâd b. Seleme ve Nesâî sika olmadığını bildirmiş, Nesâî daha da ileri giderek rivayetlerinin yazılamayacağını belirtmiştir (Mizzî, XXV, 251). Leys b. Ebû Sa'd ise Kûfe'de iki yalancının bulunduğunu, bunlardan birinin Kelbî olduğunu söylemiştir. Kelbî'nin rivayetlerinden sakınılması gerektiği uyarısını yapan Süfyân es-Sevrî, kendisinin ondan niçin rivayette bulunduğu sorusuna da, "Ben onun doğrusunu yalanından ayırabiliyorum" cevabını vermiştir. Ancak Süfyân'ın Kelbî'den hadis rivayet ederken tanınmasın diye adı ve nisbesi yerine Ebü'n-Nadr künyesini kullandığı belirtilmiştir (İbn Hibbân, II, 253, 254). Ahmed b. Hanbel aynı yola, ona Ebû Saîd künyesini vererek kendisinden tefsir nakleden Atıyye el-Avfî'nin de başvurduğunu söylemekte (el-ʿİlel, I, 222), İbn Hibbân, Atıyye'nin bununla Ebû Saîd el-Hudrî'nin anlaşılmasını istediğini ileri sürmektedir (el-Mecrûḥîn, II, 253). İbn Ebû Hâtim'e göre de Kelbî'nin hadislerinin terkedilmesi konusunda âlimlerin icmâı vardır (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 271).

Kelbî'nin tefsiri hakkında yapılan eleştiriler de ağırdır. Ahmed b. Hanbel onun bu eserinin yalanla dolu olduğunu, esere bakmanın dahi câiz görülmediğini söylemiştir. Mervân b. Muhammed de bu tefsirin butlânından söz etmiştir. Genel olarak Kelbî-Ebû Sâlih Bâzân-Abdullah b. Abbas zinciriyle gelen tefsir rivayetlerine karşı uyarılar yapılmış, bunların gerçek dışı şeyler olduğuna dikkat çekilmiştir. Süyûtî, İbn Abbas'tan gelen tefsirle ilgili rivayet tariklerinin en zayıfının bu tarik olduğunu söyler; ayrıca Sa'lebî ve Vâhidî'nin tefsirlerinde bu tariki çokça kullandıklarını belirtir. Ebû Dâvûd et-Teferrüd fi's-sünen adlı eserinde, Tirmizî ve İbn Mâce de es-Sünen'lerinde Kelbî'nin tefsirle ilgili rivayetlerine yer vermişlerdir. İbn Cerîr et-Taberî ise Câmiʿu'l-beyân'da Kelbî'nin nakillerinden sakınmış, ancak Târîḫ'inde az da olsa onun rivayetlerini kaydetmiştir (Yâkūt, XVIII, 64-65). Kelbî hakkında kısmen iyimser bir değerlendirme yapan İbn Adî, onun özellikle Ebû Sâlih - İbn Abbas tarikiyle gelen hadis rivayetleri içinde münker şeylerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte sahih hadislerinin de olduğunu, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc'ın az da olsa kendisinden rivayette bulunduğunu, Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Seleme gibi

güvenilir âlimlerin Kelbî’nin râvileri arasında yer alıp tefsir konusunda onu beğendiklerini belirtmiştir (el-Kâmil, VI, 2132).

Kelbî’nin et-Tefsîr’i (Tefsîrü’l-Ḳurʾân) Keşfü’ẓ-ẓunûn’da Tefsîrü’l-Kelbî adıyla kaydedilmekte olup (I, 457) eserin pek çok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 81-82). Onun ayrıca Abdullah b. Abbas’tan yaptığı rivayetlerden meydana gelen Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’ı ile en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (son iki eser için bk. İbn Kuteybe, s. 536; İbnü’n-Nedim, s. 434).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 358-359; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 222, 339; II, 168, 238; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 101; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 535-536, 625; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 270-271; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, II, 253-256; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2127-2132; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 432-434; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 64-65; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 436-438; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXV, 246-253; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 556-559; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 178-181; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), IV, 209; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 457; Brockelmann, GAL Suppl., I, 331-332; Sezgin, GAS (Ar.), I, 80-82; I. Goldziher, Meẕâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 109, 134; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab (Beyrut 1960), Beyrut 1993, s. 40-41; a.mlf., “Kütübü’l-ensâb ve târîḫu’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye”, Meṣâdiru târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye (nşr. Abdurrahman Tayyib el-Ensârî v.dğr.), Riyad 1399/1979, s. 129-130; Remzî Naʿnâa, el-İsrâʾiliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi’t-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 195-196; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I, 190-191; W. Atallah, “al-Kalbī”, EI² (İng.), IV, 494-495; “Âyâtü’l-aḥkâm”, DMT, s. 477-478.

İsmail Cerrahoğlu

KELBÎLER

(الكلبيّون)

947-1053 yılları arasında Sicilya'yı yöneten yarı bağımsız vali ailesi.

Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın Benî Taberî isyanını bastırmak için Hasan b. Ali el-Kelbî'yi yarı müstakil idare yetkisi vererek Sicilya'ya göndermesi (335/947) üzerine başlayan Kelbîler döneminde adada Bizans hâkimiyetinde kalan son şehirler de fethedilmiş ve akınlar Güney İtalya'ya taşınmıştır. Hasan b. Ali, Benî Taberî isyanını bastırmasının ve isyancıları mallarını müsadere ederek İfrîkıye'ye göndermesinin ardından kuzeye yöneldi ve Güney İtalya sahillerine akınlara başladı. 950'de Bizanslılar'ı mütarekeye mecbur etti. İki yıl sonra aldığı takviye kuvvetleriyle geri dönerek Kıllevriye (Calabria) bölgesindeki Reyyû (Reggio) şehrini ele geçirdi ve buraya büyük bir cami yaptırdı; fakat cami uzun ömürlü olmadı, kendisinin ayrılması üzerine hıristiyan çoğunluk tarafından yıkıldı. Hasan b. Ali, Mansûr-Billâh'ın ölümünden (341/953) sonra yerine oğlu Ahmed'i bırakarak yeni halife Muiz-Lidînillâh'ın yanına gitti ve onun en önemli kumandanı olup Sicilya valiliğine bir daha dönmedi. 351 (962) yılında oğlu Ahmed yedi aylık bir kuşatmanın ardından Tabermîn (Taormina) Kalesi'ni fethetti ve adını Halife Muiz-Lidînillâh'a atfen Muizziye olarak değiştirdi. 354'te (965) Ahmed'in yardım çağrısı üzerine halife tarafından güçlü bir orduyla Sicilya'ya gönderilen Hasan b. Ali, Bizanslılar'ı denizde ve karada büyük bir bozguna uğrattı; ardından Ramte'yi (Rametta) kuşattı. Şehir fethedildiyse de kendisi kuşatma sırasında öldü. Onun ölümü üzerine adadaki hâkimiyetin tamamıyla bu kuvvetli aileye geçmesinden korkan Muiz-Lidînillâh idarede birtakım değişiklikler yapmaya yöneldi ve on altı yıllık başarılı hizmetini dikkate almadan Vali Ahmed'i ve bütün Kelbîler'i İfrîkıye'ye çağırdı; onun yerine de Hasan b. Ali'nin âzatlısı Yaîş'i vali tayin etti (358/969). Fakat halk bundan memnun kalmadı ve yer yer ayaklanmalar başladı. Durumun kötüye gittiğini gören Muiz, Yaîş'in yerine Ahmed'in kardeşi Ebü'l-Kāsım'ı getirdi; böylece Sicilya'nın yönetimi yıkılıncaya kadar bir daha değişmemek üzere tekrar Kelbî ailesinin eline geçmiş oldu. Kelbîler, Fâtımîler'in hilâfet merkezini Mehdiye'den Kahire'ye

taşımalarıyla (361/972) bağımsızlıklarını ilân etmek için bir fırsat yakalamalarına rağmen hiçbir zaman bu yolu denememişler ve şeklen İfrîkıye'de yönetimi devralan Zîrîler'e bağlı görünseler de daima Fâtımî halifelerine sadık kalmışlardır.

Ebü'l-Kāsım'dan sonra yönetime oğlu Câbir geçti, ancak başarılı olamadı ve halkın şikâyeti üzerine görevden alınarak yerine Ca'fer b. Muhammed getirildi. Ca'fer b. Muhammed (983-986), bir danışmanlar heyeti kurarak sosyal refah düzeyini arttırıcı çalışmalar yaptı ve halk

tarafından çok sevildi. Fakat Halife Azîz ile arası açıldı ve birkaç gemiyle Endülüs'e kaçmak zorunda kaldı. Yerine geçen kardeşi Abdullah b. Muhammed'in valiliği kısa sürdü. Abdullah'tan sonra oğlu Sikatüddevle Ebü'l-Fütûh Yûsuf (987-998) işleri düzene koydu. Belermu'daki (Palermo) sarayına âlim ve edipleri toplayan Yûsuf adaletiyle tanınmıştır. Yûsuf hastalanıp devlet işlerinden uzaklaşmak zorunda kalınca yerine oğlu Ca'fer geçti (998-1019). Ca'fer babası kadar başarılı olamadı ve Kelbî yönetimi onun döneminde zayıflamaya başladı; sonuçta babası Yûsuf tarafından görevinden alınarak yerine kardeşi Ahmed getirildi (1019-1038). Ancak Ahmed'in yönetiminden rahatsızlık duyan halk Zîrîler'den yardım istedi ve Ahmed adaya gelen Zîrî kuvvetlerince öldürüldü. Daha sonra pişman olan halk yerine kardeşi Hasan'ı (1038-1053) getirdiyse de aradan on beş yıl geçince tekrar ayaklandı ve Kelbî idaresine kesin biçimde son verdi.

Sicilya, Kelbîler zamanında Fâtımî hilâfetinin en zengin bölgesi durumuna gelmiş, halk bolluk ve refah içinde yaşamıştır. Kelbîler adada adalet mekanizmasını yaygın hale getirmişler, ziraatı geliştirici faaliyetlerde bulunmuşlar ve zimmî ahaliden fazla vergi almamışlardır. Vali Ebü'l-Kāsım döneminde 362 (972) yılında Sicilya'yı ziyaret eden İbn Havkal ada hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, özellikle Palermo'yu, ticaret ve ziraat sahalarındaki gelişmeleri, camileri, medreseleri tanıtmakta, bu arada halkının bazı davranışlarını da eleştirmektedir. Meselâ şehirde 300 kadar müderrisin bulunduğunu ve bunların çoğunun amacının cihaddan kaçmak olduğunu söylemektedir. Sicilya'dan olan veya dışarıdan gelerek burada yaşayan ilim adamları arasında İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Mekkî ve İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî en meşhur olanlardır. Kelbîler zamanında daha önceki dönemlerde olduğu gibi bayındırlık, tarım ve özellikle sulama,

ticaret, sanayi ve gemicilik alanlarında başarılı çalışmalar yapılmıştır. Palermo'daki Emîr Ca'fer Sarayı'nın ön duvar kalıntısı halen ayakta durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 113-125; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 71, 207, 337, 471-474, 543, 556-558, 610-611; IX, 348-349; X, 196-198; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 207-208, 210; Hasan Husni Abdulvehhab, "Contribution à l'histoire de l'Afrique du nord et la Sicilie, extraite du "A'mal al-A'lam" d'Ibn al-Hatīb", Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, II, 476, 478-479; M. M. Moreno, el-Müslimûn fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1968, s. 52-53; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1975, s. 46; Aziz Ahmed, Târîḫu Ṣıḳılliyeti'l-İslâmiyye (trc. Emîn Tevfîk et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980, s. 38-39, 40-44; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 100, 106-107, 256; Ahmed Tevfîk elMedenî, el-Müslimûn fî cezîreti Ṣıḳılliye ve cenûbi Îṭalyâ, Cezayir 1985, s. 123-156; V. di Maria, La Sicilia e La Storia, Catania 1989, s. 27-28, 30-31; W. Montgomery Watt, İslâm Avrupa'da (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1989, s. 103; M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia, Palermo 1991, II, 331; IV, 285, 322-333, 335; İbrahim Altan, İslâm Tarihinde Sicilya Adası'nın Yeri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 111-131; U. Rizzitano, "Kalbids", EI² (İng.), IV, 496.

İbrahim Atlan

KELDÂNÎLER

Batı Sâmî kavimlerinden Ârâmîler'in bir kolu olup isimlerini yaşadıkları Kalde bölgesinden alan kabileler topluluğu.

Milâttan önce II. binin sonunda Güney Mezopotamya'ya gelen ve zamanla Yeni Babilonya İmparatorluğu'nun hâkim sınıfını teşkil eden bir kavimdir. Keldânîler'le ilgili en eski referans olan, milâttan önce IX. yüzyıla ait Asur krallık yazıtlarında, Fırat ile Dicle nehirleri boyunca Pers körfezinden Babilonya'nın güney şehirlerine kadar uzanan bölgeye Kaldu, orada yaşayanlara da Kaldai denilmekte, Grekçe kaynaklarda ise bu bölgeden Chaldaia, orada yaşayanlardan da Chaldaioi diye bahsedilmektedir (IDB, I, 550; New Catholic Encyclopedia, III, 432). Bulundukları bölgelere göre farklı isimler alan Asurlular'la Keldânîler ve Süryânîler aynı kökten gelen kavimlerdir. Aslında aynı kavmin monofizit inancı benimseyenlerine Süryânî, Nestorius'un görüşlerini kabul edenlere Nestûrî veya Asurî, Nestûrî iken Katolik olup Roma'ya bağlananlara da Keldânî denilmektedir. Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlanan Nestûrîler'i ifade eden Keldânî adlandırması Batı menşelidir. Papalık, Sâsânî İmparatorluğu topraklarında yaşayan Nestûrî hıristiyanlardan Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlananlara Keldânî adını vermiştir. Roma'ya bağlanmayanlara ise Nestûrîler veya Asurîler (Assyrians) denilmektedir. Çoğunlukla Doğu Asurî kilisesi mensubu olan Urmiye ve Hakkâri bölgesi kabileleri kendilerini Asurî, Ninevâ ve çevresinde yaşayanlar Keldânî, Kuzey Mezopotamya, Güneydoğu Anadolu ve Suriye'de yaşayanlar ise Süryânî diye adlandırmaktadır. Akkadca kaynaklarda Kaldu, Kaldû ve Kaldaya olarak geçen bu kelime Babilonya dilinde Kasdu, Eski Ahid'de Kasdim şeklindedir. Kelime, bu etnik grubun isim babası olarak kabul edilen ve Hz. İbrâhim'in kardeşi Nahor'un çocuklarından biri olan Kesed'e bağlanmaktadır (Tekvîn, 22/22). Rabbinik kaynaklarda Kaldiyyim ve Kalda'ei şekilleri de yer almaktadır (Ejd., V, 330). Kelimenin Ârâmîce şekli Kasdai ve Kasdaya'dır. Türkçe'de Kaldeliler veya Keldânîler diye anılan bu kavimden Arapça kaynaklarda Keldâniyyûn diye söz edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 383). Eski Ahid'de Kalde ve Keldânîler kelimeleri, Babilonya ve Bâbilliler'le eş anlamlı olarak ayrıca Ârâmî anlamında da kullanılmıştır.

Daniel kitabında bu kelime bazan Bâbilliler (1/4; 2/5; 5/30; 9/1), bazan da Yunanca'daki Chaldaioi gibi "müneccim ve sihirbaz" anlamında (2/5, 10; 4/4; 5/7) geçmektedir (Ejd., V, 330; EIr., V, 353). Babilonya'da Keldânî kelimesi Bel-Marduk rahibi anlamında idi, zira merkezde dinî görevleri Keldânîler üstlenmişlerdi (NDB, s. 125). Bu kelime, İskender'in ölümünden sonra Yunan ve Romalı yazarlar tarafından müneccim ve kâhinleri ifade için kullanılmıştır (New Catholic Encyclopedia, III, 432).

Ninevâ'daki krallık arşivinde Yeni Asur kralları dönemi Keldânî-Asur ilişkilerine dair mektuplar bulunmakla birlikte

Keldânîler tarihinin Asur İmparatorluğu'nun çöküşüyle sona eren ilk dönemleriyle ilgili çok az bilgi vardır. Bu konudaki ilk atıf Asur Kralı II. Aşurnasirpal'e (m.ö. 883-859) ait bir yıllıkta yer almaktadır. III. Salmanasar (858-824) yıllıkları, kabileler halinde yaşayan Keldânîler'in kabile taksimatıyla ilgili bilgiler vermektedir. III. Salmanasar 850'de Kalde'yi almış ve "Kaldu denizi" dediği Pers körfezine kadar ilerlemiştir. Onun döneminde bu kabileler küçük krallıklara dönüşmüştü (bk. ÂRÂMÎLER). II. Sargon (721-705) ve Sennacherib (704-681) dönemlerinde kabileler, Eski Ahid'de de kendisinden bahsedilen (İşaya, 39/1) Merodach-Baladan (Marduk-Apal-Iddin II) tarafından yönetilmiştir. 731'de Asur Kralı III. Tiglatpileser'e boyun eğen Merodach-Baladan, Keldânîler'in Elamlılar ve İranlılar'la iş birliği yaparak Asurlular'ı yenmesi sonucunda 721'de Babilonya tahtına geçmiş ve 710'a kadar hüküm sürmüştür. 703'te Sennacherib, Babilonya-Elam ittifakını Nippur'da mağlûp etmiş, Asur Kralı Assurbanipal'in ölümünden (626) sonra Keldânî lideri Nabopolassar, Yeni Babilonya veya Keldânî hânedanlığını kurmuştur. Nabopolassar'ın oğlu II. Nebukadnezzar'ın saltanatı (605-562) Keldânî hânedanlığının en güçlü dönemi olmuş ve bu hükümdar Firavun Neco'yu 605'te Karkemiş'te yenmiş, Kudüs'ü iki defa kuşatarak (597 ve 586) yıkmıştır (bk. BUHTUNNASR). II. Nebukadnezzar'ın ve ondan sonra gelen Nabonidus'un (556-539) saltanatları sebebiyle Keldânî kavramı Bâbilli ile eş anlamlı hale gelmiştir. Keldânî saltanatı Mezopotamya'nın Ahamenîler tarafından 539'da alınışına kadar devam etmiş, bölge daha sonra Ahamenî (539-332), Büyük İskender (332-323), Selevki (312-171), Part (171-m.s. 226) ve Sâsânî (226-641) hâkimiyetinde kalmış, nihayet müslümanlar tarafından fethedilmiştir.

Keldânîler astroloji ve gökyüzüyle ilgili araştırmalarda diğer kavimlere göre çok ileri idiler. Bâbil bilimlerini, özellikle kâhinliği tekellerinde tutan ve bunları milâttan önce II. yüzyıldan başlayarak bütün Akdeniz havzasına yayan Aşağı Mezopotamyalı rahip, yazıcı ve kâhinlere Yunanlılar ve Latinler Kaldeliler diyorlardı. Batı'nın bütün gizli bilim geleneği Keldânîler'i ata olarak kabul eder. Greko-Romen dünyası için Keldânîler her şeyden önce müneccim idiler. Onlar astronomik gözlemler yapmak için çok katlı kuleler yapıyor, gök ve atmosferi incelemek suretiyle geleceğe yönelik kehanetlerde bulunuyorlardı. Doğu menşeli sihirbaz, büyücü ve müneccimler arasında Keldânîler'in ayrı bir yeri vardı. Sumer-Akkad ilminin mirasçısı olan Keldânîler, Mezopotamya dinlerinin menşeine kadar giden birtakım formül ve uygulamaları bütün dünyaya yayıyorlardı (Dhorme, s. 54, 178, 258, 282).

Dilleri Ârâmîce olan Keldânîler'in konuştuğu lehçe Yeni Bâbil döneminde gelişme ve yayılmasını sürdürmüş (IDB, I, 550; DİA, III, 269), Babilonya'nın ortak dili olan Akkadca'nın yerini almıştır. Eski Ahid onların dilinden Ârâmîce diye bahsetmektedir (Daniel, 2/4). Günümüzde Keldânîler, Eski Babilonya'nın ve Hz. Îsâ'nın dili olan Ârâmîce konuşmaktadır.

Keldânîler daha ilk yüzyıllarda Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. IV. yüzyıla ait Süryânî hıristiyan geleneğine göre havâri Thomas, Hz. Îsâ'nın seçtiği yetmiş kişiden olan Mar Addai ile (Thaddeus) talebeleri Mar Mari ve Mar Agai Mezopotamya ve Pers ülkesinde faaliyet göstermiş, böylece Hıristiyanlık I. yüzyılın ortalarından itibaren Batı Süryânîleri'nin, II. yüzyılın ortalarından itibaren de Urfa (Edessa) yoluyla Doğu Süryânîleri yani Keldânîler'in yaşadıkları bölgede yayılmıştır. III. yüzyılda Hıristiyanlık Sâsânî Devleti'nin merkezi olan SeleuciaCtesiphon'a ulaşmış ve Mar Phafa (Papa) tarafından burada bir piskoposluk kurulmuş, Keldânî ve Süryânî kiliselerinin başlangıcını teşkil eden bu gelişmeler sonucunda III. yüzyılın sonuna kadar Urfa'ya bağlı olan Mezopotamya hıristiyanları bu piskoposluk etrafında toplanmıştır.

Sâsânîler'in Zerdüştlüğü devlet dini kabul etmeleri ve hıristiyanları din değiştirmeye zorlamaları üzerine bölgenin hıristiyanları bir taraftan

Sâsânîler'in, diğer taraftan Bizans'ın baskısı altında kalmış, ancak I. Yezdicerd döneminde (399-420) baskı durmuş ve 410'da Seleucia'da toplanan konsil I. İznik Konsili kararlarını kabul etmiş, SeleuciaCtesiphon piskoposluğu Doğu kilisesi patriklik / katolikosluk merkezi olmuş ve piskopos patrik yerine katolikos unvanını almış, 424'te Markabta Sinodu Pers kilisesinin bağımsızlığını ilân etmiştir. Bizans'ın doğusundaki topraklarda yaşayan ve imparatorluktan ayrılarak millî bir kilise meydana getiren hıristiyanlar Doğu kilisesi diye adlandırılmakta,

Doğu kelimesiyle Bizans'ın doğusunda kalan ve günümüzde Irak, İran ve Güneydoğu Anadolu'dan oluşan bölge anlaşılmaktadır. Bölgedeki Hıristiyanlık V. yüzyılda Nestorius'un fikirlerinin benimsenmesi sebebiyle Nestûrî, XIX. yüzyıldan itibaren de Asurî kilisesi şeklinde adlandırılmıştır (ER, X, 369).

Nestorius'un Hz. Îsâ'nın tabiatı ve şahsiyetiyle ilgili görüşleri sebebiyle aforoz edilmesi üzerine onun görüşlerini benimseyenler Bizans İmparatorluğu sınırları dışına kaçarak Pers İmparatorluğu'na sığınmışlar, Nestûrîlik İran hıristiyanları arasında yayılmış, Doğu kilisesinin doğu kısmının önemli bir bölümü, özellikle de daha ilk yüzyıllarda hıristiyan olan Keldânîler, Efes Konsili'ni (431) kabul etmeyerek Nestûrîliğe girmiştir. 451 Kadıköy Konsili sonrasında Batı Süryânîleri'nin monofizit oluşu neticesinde Antakya patrikliğinin kalan kısmıyla da irtibat kesilmiş, Seleucia Konsili'nde (486) Pers kilisesi resmen Nestûrîliği benimsemiş, 497 ve 544 konsilleri de bu kararı teyit etmiştir. 637'de bölge müslümanlarca fethedilmiş, Abbâsîler'in Bağdat'ı başşehir yapmaları üzerine 762 yılında katolikosluk Bağdat'a nakledilmiş, Nestûrî Katolikosu I. Timotheus, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh ile dinî konularda fikir alışverişinde bulunmuştur.

Haçlı seferleri esnasında Batılı misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Doğu ve Batı kiliseleri arasında temaslar başlamış, Keldânî topluluğunun papalıkla münasebetleri de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Roma ile temasa geçen ilk Nestûrî patriği 1226-1257 yıllarında görev yapan V. Sabrişo (İbnü'l-Mesîhî) olmuştur. Kıbrıs Nestûrî başpiskoposu ve beraberindeki Nestûrîler 1445'te Katolikliği benimsemişler, ancak Keldânîler'in Katolikliği kabul ederek Roma'ya bağlanmaları çok daha sonra XVI. yüzyılda gerçekleşmiştir. 1552'de seçilen yeni patrik VII. (VIII. [?]) Şimon

(Şemun) Bar-Mama'yı tanımayan bazı Nestûrîler patrik olarak Yuhanna Sulaka'yı seçmişler, Roma'ya giden Sulaka Katolikliği kabul etmiş ve 20 Şubat 1553'te Papa III. Julius tarafından VIII. Şimon adıyla patrik ilân edilmiş, böylece Keldânî Katolik kilisesi resmen kurulmuştur. Sulaka 12 Kasım 1553'te patriklik merkezi olan Diyarbekir'e dönmüş, aralık ayında sultandan Keldânî milletinin başı olduğuna dair beratı almış, 1555'te öldürülmüştür. Diyarbekir, Mardin ve Siirt bölgesi Roma ile birleşme hareketinin merkeziydi. Urmiye, Salamas ve Hakkâri bölgesinin Batı misyonerleriyle irtibatı yoktu. Rabban Hormizd Manastırı'nı da kapsayan Ninevâ bölgesiyle Musul ovasının yerleşim merkezleri ise bu iki akımın çatışma alanını teşkil ediyordu. Roma'nın Doğu kilisesine nüfuzu ve doğrudan kendisine bağlı Katolik Keldânî grupların ortaya çıkması Doğu kilisesini büyük bir kaosun içine sürüklemiş, patriklerden bazıları Katoliklik'le Nestûrîlik arasında gidip gelmiştir.

Sulaka ile birlikte Keldânîler arasında biri Katolik Sulaka'nın, diğeri Nestûrî Şimon VII. Bar-Mama'nın halefleri olmak üzere iki patriklik varlığını sürdürmüştür. Sulaka'nın ardından patriklik merkezi Abdişo IV. Mârûn ve IV. Mar Yabalaha dönemlerinde Siirt, IX. Mar Şimon Denha döneminde Urmiye, X. Şimon ve XI. Şimon zamanında Salamas, XII. Şimon döneminde ise tekrar Urmiye olmuştur. 1662'de patrik olan XIII. Şimon Denha, Katolikliği terkederek Nestûrîliğe dönmüş ve piskoposluk merkezini Koçanis'e (Hakkâri'nin 6 km. kuzeyinde şimdiki Konak) taşımıştır. Günümüz Nestûrî kilisesi patrikliği bu yolla devam etmiş, XIII. Şimon'dan sonra Şimon ortak adını taşıyan ve XIV. Şimon'dan XXI. Şimon'a kadar devam eden diğer patrikler görev yapmışlardır. Günümüz Doğu Asurî (Nestûrî) kilisesi patriği Chicago'da ikamet eden IV. Mar Denha'dır.

Öte yandan Diyarbekir Nestûrî Başpiskoposu I. Yûsuf'un 1672'de Katolikliğe girmesi ve 1681'de Papa XI. Innocent'ten patrik unvanı almasıyla Sulaka silsilesi Katolikliği devam etmiş ve kendisi Diyarbekir Keldânîleri'nin katolikosu olmuştur. Halefi II. Yûsuf ise Papa XI. Clement'ten Babilonya patriği unvanını kullanma yetkisini almıştır. Yûsuf adını taşıyan beş patrik 1828 yılına kadar Diyarbekir'de görev yapmıştır.

1828'de papalık o zamana kadar devam eden iki patrikliğin doğru

olmadığını belirterek Babilonya patrikliği unvanını taşıyan tek patriklik ve patriklik merkezinin de Musul olacağını belirtmiş, Diyarbekir patrikliğini ilga etmiş, Rabban Hormizd Nestûrî Katolikosu XIII. Elias'ın yeğeni olup 1778'de Katolik olan Musul Piskoposu Yohannan VII. Hormizd (Hormez), 1830'da Papa VIII. Pius tarafından patriklik merkezi Musul olmak üzere Keldânî Katolikleri'nin patriği olarak tayin edilmiştir. 1947'de patrik olan VII. Yûsuf Ganima ile patriklik merkezi Bağdat'a intikal etmiştir. Günümüzde 1989'da patrik olan I. Raphael BeDaweed bu görevi sürdürmektedir (Janin, s. 573-576; New Catholic Encyclopedia, II, 4-5; X, 347).

Hıristiyanlık'ta Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılan çeşitli kiliseler ibadet hayatlarını kendileri organize etmişlerdir, bu ise farklı ibadet usullerinin (rit) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Katolik kilisesince kanonik sayılan on sekiz ritten biri de Keldânî ritidir. Bu âyin usulü Nestûrî ve Katolik Keldânîler arasında ortaktır ve Doğu kiliselerindeki diğer âyin usullerine göre daha sadedir. İbadet dili Ârâmîce'dir (Doğu Süryânîcesi). Yedi dinî sır (sakrament) kabul edilir. Din adamları sınıfı diyakon (şemmas / şemaşa), papaz (qasisa, abuna) ve piskopostan (matran) oluşmaktadır.

Günümüzde Keldânî Katolik kilisesi mensuplarının sayısı 1-1.5 milyon civarındadır; bunlar Irak, Suriye, İran, Türkiye, Mısır, Amerika ve Gürcistan'da yaşamaktadır. 150.000 Keldânî ise Amerika'dadır, bunların da 100.000'i Detroit'te bulunmaktadır. Türkiye'deki Keldânîler'in sayısı oldukça azdır (500 ile 1000 arasında) ve genellikle Diyarbakır, Mardin, Mersin ve İstanbul'da yaşamaktadırlar. Keldânî Katolik kilisesinin sekiz başpiskoposluğu ve altı piskoposluğu vardır. Diyarbakır Başpiskoposu Paul Karataş'tır ve ikamet yeri İstanbul'dadır (Nestûrî Keldânîler için bk. NESTÛRÎLER).

Keldânîler'den İslâmî kaynaklar da bahsetmektedir. İbnü'n-Nedîm eski Keldânîler'in

ilk Bâbil dönemi halkından olduklarını belirtmekte, fakat el-Fihrist adlı eserinin Harranlı putperestlerden bahsettiği dokuzuncu bölümüne Harrânî Keldânîler (Harranlı Sâbiîler veya Keldânî Sâbiîler) ve Keldânî düalistler adını vermektedir (s. 302, 383). Diğer taraftan İbn Vahşiyye el-Keldânî ve

onun Kitâbü Meẕâhibi’l-Keldâniyyîn fi’l-eṣnâm adlı eserinden (el-Fihrist, s. 372), Mes‘ûdî de Keldâniyyûn diye bilinen Bâbil krallarından bahsetmektedir (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 215). İbn Haldûn, Keldânîler’in sihir ve büyü ile meşguliyetlerine temas etmektedir (Mukaddime, II, 1143, 1179-1180, 1183).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 215; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüt), s. 302, 372, 383; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1143, 1179-1180, 1183; R. Janin, Les eglises orientales et les rites orientaux, Paris 1922, s. 573-576; NDB, s. 125; E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d’Assyrie, Paris 1945, s. 54, 178, 258, 282; A. L. Oppenheim, “Chaldea”, IDB, I, 549-550; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1968, s. 279, 284-287; G. C. Anawati, The Roman Catholic Church and Churches in Communion with Rome, Cambridge 1969, I, 380-387; Kadir Albayrak, Keldanîler ve Nasturîler, Ankara 1997; J. A. Devenny, “Babylon of the Chaldeans, Patriarchate of”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, II, 4-5; R. Rabban, “Chaldean Rite”, a.e., III, 427-430; C. K. Von Euw, “Chaldean Rite, Liturgy of”, a.e., III, 431-432; J. B. Wheaton, “Chaldeans (in the Bible)”, a.e., III, 432; M. J. Costelloe, “Nestorian Church”, a.e., X, 343-346; P. T. Camelot, “Nestorianism”, a.e., X, 346-347; A. Rainey, “Chaldea, Chaldeans”, EJd., V, 330-331; M. Moosa, “Nestorian Church”, ER, X, 369-372; Ali M. Dinçol, “Ârâmîler”, DİA, III, 268-270; M. Dandamayev, “Chaldeans”, EIr., V, 353-354.

Kadir Albayrak

KELÎLE ve DİMNE

(كليله ودمنه)

Öğüt vermek amacını taşıyan Hint kökenli masal kitabı.

Eser Arapçalaşmış adını, ana kaynağını oluşturan ve muhtemelen III. yüzyılda Hint hükümdarlarından birinin oğullarını eğitmekle görevlendirdiği bir Vişnu rahibi tarafından şehzadeler için hazırlanan Pançatantra (beş düşündürücü nasihat kitabı) adlı eserdeki iki çakal kardeşten (Karataka ve Damanaka, Pehlevî dilinde Kelîleg ve Demneg) alır. Sâsânî Kisrâsı Hüsrev I. Enûşirvân zamanında (531-579) tabip Bürzûye'nin (Berzûye) Pançatantra ile birkaç Sanskritçe kaynaktan daha yararlanarak Pehlevî dilinde tercüme ve telif suretiyle meydana getirdiği eseri İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) bazı katkılarda bulunarak Arapça'ya çevirmiştir. Belli başlı dünya dillerine yapılan Kelîle ve Dimne çevirilerinin hemen tamamı İbnü'l-Mukaffa'ın metnine dayanmaktadır.

Arapça Kelîle ve Dimne'nin önsözüne göre Enûşirvân, tabip Bürzûye'yi Pançatantra'yı (geniş bilgi için bk. Pancâkhyâna or Pancatantra, tercüme edenin girişi) elde etmesi için Hindistan'a göndermiş, o da birçok tehlikelerden sonra sarayın hazinesindeki kitabı diğer bazı eserlerle birlikte gizlice istinsah ederek İran'a getirip Pehlevî Farsçası'na çevirmiştir. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Ġureru aḫbâri mülûki'l-Fürs adlı tarihinde ve Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde naklettikleri başka bir rivayete göre tabip Bürzûye, Hindistan'da ölüyü dirilten bir bitkinin yetiştiği bir dağ bulunduğunu öğrenir ve bu bitkiyi ele geçirmek ister. Enûşirvân, Hint padişahına ona bu işte yardımcı olması için mektup yazar. Bürzûye bitkiyi bulmakta çaresiz kalınca yaşlı bir Hintli bilgeye başvurur, bilge de, "Bu eskilerin remizli bir sözüdür; dağlardan maksat bilginler, ilâçtan maksat şifa veren söz, ölüden maksat bilginlerin nefesiyle canlanan cahillerdir" der ve bu hikmetlerin Hint padişahının hazinesinde bulunan Kelîle ve Dimne adlı kitapta yazılı bulunduğunu söyler. Bunun üzerine Bürzûye Hint padişahına başvurur; o da sadece kitabı kendi huzurunda okumasına izin verir. Eseri okuyan Bürzûye masalların mânalarını aklında tutar ve geri dönünce bunları

yazıya döker. Böylece 560 yılı civarında Pehlevî diline aktarılarak yeni bir hüviyet kazanan eser, muhtemelen on yıl kadar sonra Bûd isimli bir hıristiyan tarafından Süryânîce'ye çevrilmiştir. Günümüze ulaşan bu metin birkaç defa yayımlanmıştır (meselâ bk. G. Bickell, Kalilag und Damnag, Leipzig 1876). Süryânîce tercümede eserin Arapça'sındaki önsözler bulunmamakta ve hikâyeler on bölümde sıralanmaktadır.

İbnü'l-Mukaffa' eseri, Bürzûye'nin bugün mevcut olmayan Pehlevî dilindeki teliftercümesinden bir mukaddime ve bazı masalların ilâvesiyle Arapça'ya tercüme etmiştir. Tercümenin çok sayıdaki yazması oldukça yakın dönemlere aittir ve aralarında gerek mukaddimeler gerekse masallar açısından büyük farklılıklar bulunmaktadır. Eseri Silvestre de Sacy, Calila et Dimna ou Fables de Bidpai adıyla ilmî çevreleri tatmin etmeyen bir şekilde yayımlamıştır (Paris 1816). Daha sonra yapılan çeşitli neşirler içinde özellikle Luvis Şeyho (Beyrut 1905), Abdülvehhâb Azzâm (Kahire 1360/1941) ve Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin (Beyrut 1966) hazırladıkları önemlidir. Kaynaklardan eserin Arapça'ya birçok manzum tercümesinin yapıldığı da öğrenilmekte ve bunlardan İbnü'l-Hebbâriyye'nin (ö. 509/1115) Netâʾicü'l-fitne fî naẓmi Kelîle ve Dimne'siyle (Bombay 1304, 1307; nşr. Hûrî Ni'metullah el-Esmer, Lübnan 1900) Abdülmü'min b. Hasan es-Sâgānî'nin (640/1242'de) Dürrü'l-ḥikem fî ems̱âli'l-Hünûd ve'l-ʿAcem'i (nüshası için bk. Flügel, I, 469) günümüze ulaşmış bulunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'ın tercümesi, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in emriyle Ebü'l-Fazl Muhammedi Bel'amî tarafından Farsça'ya çevrilmiş ve bu çeviri Rûdekî tarafından yine aynı sultanın emriyle mesnevi formunda nazma çekilmiştir; bu mesneviden günümüze az sayıda beyit ulaşmıştır. Ebü'l-Meâlî Nasrullah-ı Şîrâzî, İbnü'l-Mukaffa'ın tercümesini Gazneli Sultanı Behram Şah'ın isteğiyle tekrar Farsça'ya çevirmiş ve Kelîle ve Dimne-i Behrâm Şâh adıyla büyük ün kazanan bu çeviri (başlıca neşirleri için bk. Kitâb-ı Kelîle ve Dimne [nşr. Abdülazîm-i Karîb], Tahran 1316 hş.; Terceme-i Kelîle ve Dimne [nşr. Müctebâ Mînovî], Tahran 1343 hş.), Hüseyin Vâiz-i Kâşifî tarafından

Herat'ta Emîr Ahmed Süheylî'ye ithafen yeni bir üslûpta ve bazı ilâvelerle tekrar kaleme alınmıştır. Envâr-ı Süheylî adı verilen bu çalışma Nasrullah-ı Şîrâzî'nin eserini gölgede bırakacak derecede ilgi görmüş ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Hindistan, İran ve Avrupa'da defalarca

basılmıştır. Ayrıca pek çok mensur ve manzum Farsça tercümesi bulunan eserin ilki XIV. yüzyıla ait olmak üzere (bazıları manzum) birçok Türkçe çevirisi vardır. Bunların en ünlüsü, Vâsi‘ Alisi diye tanınan Alâeddin Ali Çelebi'nin Kâşifî'nin Farsça Envâr-ı Süheylî'sinden Hümâyûnnâme adıyla yaptığı tercümedir. Müellifin Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim ettiği çeviri büyük ilgi görmüştür (İstanbul 1835). XX. yüzyılda Ömer Rıza Doğrul'un tekrar Türkçe'ye kazandırdığı eser, son olarak Bekir Topaloğlu ve Hayreddin Karaman tarafından Arapça öğrenmek isteyenler için tam kelime karşılıklarıyla tercüme edilerek bir sayfa orijinal metin, bir sayfa Türkçe karşılığı şeklinde yayımlanmıştır (İstanbul 1978, 1990).

Kelîle ve Dimne, adı Arapça metinde Beydebâ (Far. Bîdpây, Pîlpây) şeklinde verilen bir filozofla Debşelim (Far. Dâbeşlîm) adındaki hükümdar arasında geçen konuşmalar şeklinde kaleme alınmıştır. Kitabı oluşturan masalların kahramanları hayvanlardır. Eserin ana kaynağı, bir hükümdarın oğullarını eğitmek amacıyla yazıldığı ve aynı şekilde genişletilmiş versiyonları da birtakım hükümdarların istekleriyle hazırlandığı için kitabın konusu daha çok ailevî ve siyasî terbiye üzerinedir; ancak yeri geldikçe ferdî ahlâka da göndermeler yapılır. Eser, Arapça neşirlerindeki yaygın tertibe göre Süryânîce tercümesinde bulunmayan, dolayısıyla kitaba sonraki asırlarda eklendiği anlaşılan dört mukaddime ile beş kitaptan meydana gelmekte, kitaplar da toplam on dört bölüme (Süryânîce metinde on) ayrılmaktadır. İbnü'l-Mukaffa‘ın teliftercümesinde altmış sekiz (on ikisi mukaddimelerde), Nasrullah'ınkinde altmış (beşi mukaddimelerde) ve Kâşifî'ninkinde 108 (beşi mukaddimelerde) hikâye yer almaktadır. Bölüm başlıkları, olayların kahramanlarıyla verilenler Arapça metinden ve konu olarak verilenler Kâşifî'nin Farsça metninden olmak üzere şu şekildedir: 1. Aslan ve Öküz (dedikoducu ve arabozucu kişinin sözünden sakınmak); 2. Dimne'nin durumunu araştırma (kötü davranışlıların lâyık oldukları kişilerle karşılaşması ve sonlarının kötü olması); 3. Gerdanlıklı Güvercin (dostların anlaşmasının yararları ve yardımlaşmalarının faydaları); 4. Baykuş ve Kargalar (düşmanların durumlarını gözlemlemek ve onların hilesinden emin olmamak); 5. Maymun ve Kaplumbağa (gafletin zararı ve istenenin kaybedilmesi); 6. Zâhid ve Gelincik (acele etmenin afeti ve zararları); 7. Fare ve Kedi (metin olma, tedbir alma ve düşmanların belâsından hileyle kurtulma); 8. Melik ve Kuş Fenze (kin sahiplerinden kaçınmak ve bunların dalkavukluğuna güvenmemek); 9. Aslan ve Çakal

(hükümdarların en iyi sıfatı ve güçlülerin en güzel özelliği olan affetmenin fazileti); 10. Dişi Aslan, Okçu ve Çakal (davranışların aynı muameleyle karşılık bulması); 11. Îlâz, Belâz ve Îrâht (özellikle padişahlar için gerekli olan hilim, vakar, sükûnet ve kararlılığın fazileti); 12. Zâhid ve Misafir (kendi durumuna uygun olanları bırakarak başkasını istemenin zararları); 13. Gezgin ve Kuyumcu (hükümdarların gaddar ve hain kişilerin sözünden kaçınması gerektiği); 14. Şehzade ve Arkadaşları (zamanın / şartların değişmesine aldırmamak ve işleri kazâ ve kadere bağlamak). Ayrıca bazı Arapça yazmalarda Nasrullah ve Kâşifî'nin metinlerinde bulunmayan "Güvercin, Tilki ve Leylek", "Fareler Kralı" ve "Balıkçıl Kuşu ile Ördek" hikâyeleri de yer almaktadır. Bunlardan "Fareler Kralı" Süryânîce metinde de vardır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den La Fontaine'e kadar sayısız kişiye ve esere kaynaklık eden Kelîle ve Dimne, konusuyla ve hikâyeleriyle dünyada âdeta bir "Kelîle ve Dimne edebiyatı" oluştururken yazmalarındaki minyatürlerle de İslâm minyatür sanatında dikkat çekici bir geleneğin doğmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Pancâkhyâna or Pancatantra (trc. Mustafa Hâlikdâd-i Hâşimî-i Abbâsî, nşr. Celâlî-i Nâînî v.dğr.), Tahran 1984; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1507-1509; Ali b. Sâlih, Hümâyûnnâme, İstanbul 1293; Flügel, Handschriften, I, 469-470; La version arabe de Kalīlah et Dimne (nşr. L. Cheikho), Beyrut 1905; Browne, LHP, II, 349-353; III, 111, 504; Brockelmann, GAL, I, 158; Suppl., I, 233-237; a.mlf., "Kelile ve Dimne", İA, VI, 552-558; a.mlf., Kalīla wa-Dimna, EI² (İng.), IV, 503-506; Celâleddîn-i Hümâî, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1340, s. 202-203; Safâ, Edebiyyât, I, 378-380; II, 948-952; IV, 525; Kelîle ve Dimne-i Kâşifî yâ Envâr-i Süheylî, Tahran 1341 hş.; Kemal Çağdaş, Pançatantra Masalları, Ankara 1962; Rypka, HIL, s. 222-223, 660-661 vd.; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2675-2677; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., II, 250-296; Terceme-i Kelîle ve Dimne (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1351 hş.; Leylâ Hasan Sa'deddin, Kelîle ve Dimne fi'l-edebi'l-ʿArabî,

Umman 1973; Kitâb-ı Kelîle ve Dimne (nşr. Abdülazîm-i Karîb), Tahran 1362 hş.; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 51-59; II, 45-47; Y. M. Nawabi, A Bibliography of Iran, Tehran 1987, VII, 934-938; Zehra Toska, Türk Edebiyatında Kelîle ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesûd Çevirisi (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kelîle ve Dimne'nin Türkçe Çevirileri", TUBA, XV (1991), s. 355-377; Mecmûʿa-i Maḳālât-i ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1990, s. 136-161; Ali Şelak, Merâḥilu teṭavvüri'n-neşri'l-ʿArabî, Beyrut 1991, II, 30-58; A. Christensen, Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân (trc. Reşîd-i Yâsemî), Tahran 1373 hş., s. 554-555; B. Gray, "Fourteenty-Century Illustrations of the Kalilah and Dimnah", AI, VII (1940), s. 134-140; N. A. Baloch, "The Origin of Kalillah-wa-Dimnah", Sind University Research Journal, I, Hyderabad 1961, s. 16-21; Nihad M. Çetin, "Arapça Birkaç Darb-ı Meselin ve Şeyhî'nin Harnâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında", ŞM, VII (1972), s. 227-243; J. Raby, "Between Sogdia and the Mamluks: A Note on the Earliest Illustrations to Kalīla wa Dimna", OArt., XXXIII/4 (1987), s. 381-398; Ahmed Mehdevî-i Dâmgânî, "Yâddâşthâ-yi ber Kelîle ve Dimne", Neşr-i Dâniş, VIII/4, Tahran 1367 hş., s. 22-31; Ahmed Ateş, "İbnülmukaffâ", İA, V/2, s. 865-866.

Adnan Karaismailoğlu

KELÎM-i KÂŞÂNÎ

(کلیم کاشانی)

(ö. 1061/1651)

İranlı şair.

Hemedan'da doğdu. Melikü̈şşuarâ Mirza Ebû Tâlib, Tâlibâ-yi Kelîm ve Hallâku'l-meânî-i Sânî unvanlarıyla anılan şair, Kâşân'da uzun süre kaldığı ve öğrenimini bu şehirde yaptığı için daha çok Kâşânî nisbesiyle tanınır. Öğrenimini Kâşân ve Şîraz'da tamamladıktan sonra Bâbürlü Hükümdarı Cihangir döneminde Hindistan'a giderek Bîcâpûr'da Âdilşâhîler'den II. İbrâhim Şah'ın valisi ve I. Şah İsmâil'in torunlarından olan Şahnevâz Han'a intisap etti. Şahnevâz Han'ın ölümü üzerine 1028'de (1619) Irak'a gitti. Burada beklediği ilgiyi göremeyince iki yıl sonra tekrar Hindistan'a döndü. Gūlkünde'de Kutubşâhîler'den Muhammed Kulı b. İbrâhim'in veziri Mîr Muhammed Emîn'e ve ardından Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'a intisap etti. Şah Cihan tarafından kendisine melikü̈şşuarâ unvanı verildi. Şah Cihan ile birlikte Keşmir'e giden Kelîm-i Kâşânî hükümdardan izin alarak orada kaldı, ancak sarayla ilişkisini kesmedi ve kendisine maaş bağlandı. Burada Şah Cihan adına Pâdşâhnâme adlı eserini yazdı. Şah Cihan Keşmir'e ikinci gelişinde yazdığı kasideden dolayı kendisini ödüllendirdi. 1061'de (1651) Keşmir'de öldü. Şiirin her türünde çok sayıda ürün veren Kelîm daha çok gazelleriyle tanınır. Gazellerinin dili açık ve sağlamdır. Kaside ve mesnevilerinin dili de oldukça sade olmakla birlikte ifade bakımından gazelleri kadar mükemmel değildir. Kelîm aynı zamanda edebî sanatlardan irsâl-i meseli çok kullanmakla da tanınır.

Eserleri. 1. Külliyât. Yaklaşık 10.000'i divanına ait olmak üzere 25.000 beyit ihtiva eder. Kaside, gazel, rubâî ve kıtalardan oluşan divanı basılmıştır (Kanpûr 1879; Tahran 1354 h./1336 hş.). 2. Pâdşâhnâme. Şah Cihan'la ilgili olayların şehnâme tarzında anlatıldığı eser Şahcihânnâme, Fütûḥât-ı Şahcihânî, Ẓafernâme-i Şâhcihân, Şahnâme-i Kelîm adlarıyla da anılır

(nüshaları için bk. Storey, I, 572-573).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 220-223; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1277/1860, s. 246-247; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 686-687; Browne, LHP, IV, 258-263; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 1170-1183; a.mlf., Genc-i Süḫan, Tahran 1339-40, III, 92-101; Şiblî Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (nşr. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1363 hş., III, 172-191; Storey, Persian Literature, I, 572-573; Rypka, HIL, s. 726; H. H. Schaeder, "Kelim", İA, VI, 558; Munibur Rahman, "Ḳalīm Abū Ṭālib", EI² (Fr.), IV, 528-529.

Dâvud İbrâhimî

KELİME

(الكلمة)

Kur'an'da Allah'ın sözü anlamında, ayrıca Hz. Îsâ'yı tanımlamakta kullanılan terim.

Sözlükte "yaralamak, tesir etmek" anlamına gelen kelm kökünden türetilmiş bir isim olup nahivde "bir mânaya delâlet eden lafız" demektir. Râgıb el-İsfahânî nahivde isim, fiil, harf ve edat türünden tekil lafızlara kelime denildiğini belirtir (el-Müfredât, "klm" md.). Kelime, herhangi bir zaman sîgasıyla alâkalandırılmadan bir mânaya delâlet ediyorsa isim, mânaya delâletinde bir zaman sîgasına bağlıysa fiil, tek başına bir anlam taşımıyorsa harftir. Öte yandan alfabenin harflerinden her birine, harflerden oluşan anlamlı bir lafza kelime denildiği gibi bütünüyle bir kelâm, kaside veya hutbe de mecazen kelime olarak adlandırılmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "klm" md.).

Bahâeddin İbn Akīl, kelimenin "anlamlı bir tek lafız" şeklindeki tanımıyla herhangi bir mânaya delâleti olmayan lafızlardan ve tekil olmasıyla da kelâmdan ayrıldığını, kelâmın tekil olmayan mânalara da delâleti bulunduğunu ifade etmiştir (Şerḥu İbn ʿAḳīl, I, 15). İslâm felsefecileri de bir mânaya ve bu mânanın içinde gerçekleştiği zamana vurgu yaparak kelimeyi "bir zaman dilimi içinde belirli olmayan bir konuya ait mânaya delâlet eden tekil lafız" şeklinde tanımlamışlar, "yürüdü" kelimesinin geçmiş zamanda herhangi bir kimsenin yürüdüğüne delâlet etmesini de örnek olarak göstermişlerdir (İbn Sînâ, en-Necât, s. 50). Mantıkçılar ise kelimeyi "belli bir zamanda belli olmayan bir şeyin mânasına delâlet eden isim veya fiil türünden lafız" diye tanımlamışlardır (İbn Sînâ, el-İşârât, I, 143).

Kur'ân-ı Kerîm'de kelime tekil ve çoğul olarak, bazan da isim ve sıfat tamlamalarıyla kırk altı yerde geçmekte, ayrıca birçok âyette aynı kökten fiil ve isimler bulunmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "klm" md.). Kur'an'da kelime öncelikle "söz, kelâm" şeklindeki sözlük anlamıyla

Allah’ın söz ve âyetleri, insanların sözleri, hatta onların küfrünü beyan eden ifadeleri için (et-Tevbe 9/74) kullanılmıştır. Öte yandan Allah’ın kullarına yönelik emirleriyle (el-Bakara 2/124) bazı mûcizeleri gerçekleştiren tekvînî emirleri de (Yûnus 10/81-82; eş-Şûrâ 42/24) kelime ile anlatılmıştır. “Kelimetullah” (et-Tevbe 9/40), “kelimetün tayyibetün” (İbrâhîm 14/24) gibi terkiplerle tevhid inancının esasını teşkil eden kelime-i tevhid ve daha genel olarak Allah’ın insanlığa gönderdiği son din ifade edilmiş (Taberî, VI, 137), “kelimetün habîsetün” (İbrâhîm 14/26; ayrıca bk. et-Tevbe 9/40) şeklindeki terkiple de tevhid anlayışına aykırı düşen inanç türleri kastedilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XVI, 69). Ayrıca insanların iman ve küfürle imtihan edilmesi, bazan hemen cezalandırılmayıp kendilerine süre verilmesi (Yûnus 10/19; Hûd 11/110) gibi hususlar, âhiret hayatında karşılaşacakları ceza ve mükâfatlara dair ilâhî ilkeler (Yûnus 10/33; Hûd 11/119; ez-Zümer 39/71) “kelimetü’l-fasl” (eş-Şûrâ 42/21) ve “kelimetü’l-azâb” (ez-Zümer 39/19) gibi terkiplerle de teyit olunarak kelime ile ifade edilmiş, başka âyetlerde kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği Allah’ın kanunlarına, hükümlerine de kelime denilmiştir (el-En‘âm 6/34, 115; Yûnus 10/64; el-Kehf 18/27). Yine Allah’ın peygamberlerine (es-Sâffât 37/171), müminlere (el-Enfâl 8/7) ve Mûsâ’ya tâbi olan İsrâiloğulları’na (el-A‘râf 7/137) yardım vaadi, O’nun sınırsız

ilim ve hikmetiyle (el-Kehf 18/109; Lokmân 31/27) Hz. Peygamber’e vahyettiği hususlar yahut onun aracılığıyla tecelli ettirdiği mûcizeler de (el-A‘râf 7/158) kelime veya bununla oluşturulan terkiplerle dile getirilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XV, 30; İbn Kesîr, II, 266).

Kur’an’da üç yerde Hz. Îsâ’nın “Allah’tan bir kelime” olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171). Taberî, kelimenin Hz. Îsâ olduğuna dair İbn Abbas’tan bir rivayet aktarmış, Allah’ın “kün” (ol) emri neticesinde mûcizevî bir şekilde doğduğu için onun “kelimetullah” şeklinde nitelendirildiğini ifade eden farklı rivayetleri de sıralamıştır (Câmiʿu’l-beyân, III, 269-271). Şiî müfessir Tabersî ise insanların Allah’ın kelâmıyla hidayete erdikleri gibi Hz. Îsâ ile de hidayete erdikleri için onun kelimetullah olarak adlandırıldığına dikkat çekmiştir (Mecmaʿu’l-beyân, II, 742). Fahreddin er-Râzî önceki müfessirlerin yorumlarına ek olarak Hz. Îsâ’nın mûcizevî bir tarzda bebekliğinde konuşmaya başlaması, tebliğiyle gerçekleri ifade etmesi ve insanları doğruya yönlendirmesi, kendisinden

önceki peygamberlere vahyedilen kitaplardaki ilâhî kelâmla peygamberliğinin müjdelenmiş olması sebebiyle "Allah'ın kelâmı" olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Râzî ayrıca "bi-kelimetin minhü" ibaresindeki "min" harf-i cerrinin Hz. Îsâ'nın Allah'ın zâtından bir parça olmayıp Allah'ın kelâmıyla babasız olarak yaratıldığını bildiren bir başlangıç anlamı taşıdığını da söyler (Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 36, 49). Elmalılı Muhammed Hamdi ise telaffuz olunan anlamlı sesler ve yazıların yanında âleme bakıldığında görme duyusu ile zihinde bir tesir meydana getirerek cüz'î veya küllî bir anlama delâlet eden belli varlıklara da kelime denilebileceğini, Hz. Îsâ'nın kelime oluşunu da böyle anlamak gerektiğini belirtmiştir. Öte yandan Elmalılı, "bi-kelimetin minhü" ifadesindeki kelimenin belirsiz olarak kullanılmasının Îsâ'nın yaratılışındaki gariplik ve tuhaflığa, bilinen yaratılış tarzına uymayan bir farklılığa, dolayısıyla Hz. Îsâ'nın mûcizevî bir şekilde babasız yaratılışına işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Elmalılı'ya göre kelimenin Meryem'in oğlu Mesîh Îsâ şeklinde adlandırılması da Hz. Îsâ'nın hıristiyanların teslîs anlayışındaki gibi Allah'ın değil ancak Meryem'in oğlu olduğunu vurgular; dolayısıyla Îsâ'nın kelime olarak Allah'a, oğul olarak ise Meryem'e nisbet edilmesi gerektiğini söyler (Hak Dini, II, 1101-1102). Halbuki Hıristiyanlık'ta Îsâ'nın Tanrı'nın kendisine hulûl ettiğine, ete kemiğe bürünmüş ezelî ve ebedî kelâmı (logos) ve teslîs anlayışını oluşturan unsurlardan biri olduğuna inanılmaktadır (bk. ÎSÂ).

Hadis kaynaklarında kelime, tekil ve çoğul olarak aynı kökten türetilmiş fiil ve isim kalıplarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "klm" md.). Hadislerde kelime "söz, kelâm" şeklindeki sözlük anlamıyla Allah'ın (Buhârî, "Îmân", 12), Hz. Peygamber'in (Buhârî, "ʿİlim", 30, "Riḳāḳ", 41; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 71), ashabın (Nesâî, "Taṭbîḳ", 110) sözleri yanında inanmayanların küfrünü (Buhârî, "Riḳāḳ", 23; Müslim, "Zühd", 49; Tirmizî, "Zühd", 10) ve münafıkların nifakını (Müsned, II, 286, 390) beyan eden ifadeleri için de kullanılmıştır. Öte yandan kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği Allah'ın kanunları, hükümleri kelime ile de belirtilmiştir (Nesâî, "Cihâd", 42). "Kelimetullah" (Dârimî, "Cihâd", 24; Buhârî, "ʿİlim", 45, "Tevḥîd", 28), "kelimetün tayyibetün" (Müsned, II, 316, 374; Müslim, "Zekât", 56), "kelimetü't-takvâ" (Buhârî, "Îmân", 19) gibi terkiplerle kelime-i tevhid ve genel olarak Allah'ın insanlığa gönderdiği son din kastedilmiştir. Bazı hadislerde Hz. Îsâ'nın Allah'ın kulu,

resulü, Meryem’e ilkā ettiği kelimesi (kelimetullah) ve O’ndan bir ruh olduğu ifade edilir (Müsned, V, 314; Buhârî, “Enbiyâ’”, 47; Müslim, “Îmân”, 46). Bu tür rivayetlerin dışında Habeşistan’a hicret eden sahâbîlerin sözcüsü Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in, Habeş necâşîsinin isteği üzerine Hz. Îsâ hakkındaki kanaatlerini aktarırken onun Allah’ın kulu, resulü, ruhu ve Meryem’e ilkā ettiği kelimesi olduğu şeklindeki ifadesi de bu bakımdan anlamlıdır (Müsned, I, 203, 461; V, 292). Ebû Ubeyd’in, Îsâ’nın Allah’ın kelimesi olmasını onun Allah’ın “kün” emri neticesinde var olmasıyla açıkladığı rivayet edilmektedir (Buhârî, “Enbiyâ’”, 47).

Dilcilerin kelime, kelâm ve kavil terimleri arasındaki farklar üzerine yaptıkları tartışmaların dışında kelâm âlimleri arasında kelime, dinî bir terim olarak Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren kelâm sıfatına ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Kelâmcılar, Allah’ın kelâm sıfatının bulunduğu görüşünde birleşmiş olmalarına rağmen bu sıfatın mahiyeti, kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilmesinin keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. KELÂM).

Öte yandan Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı (halku’l-Kur’ân) konusunun müslümanlar arasında itikadî bir problem şeklinde tartışılmasının sebeplerinden biri olarak Hişâm b. Abdülmelik zamanında saray kâtipliği yapan hıristiyan ilâhiyatçısı Yuhannâ ed-Dımaşkī’nin, müslümanlara Hz. Îsâ’nın ulûhiyyetini kanıtlamak için Kur’an’da onun “kelimetullah” olarak adlandırılmasından hareketle ilâhî kelimelerin, dolayısıyla Kur’an’ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atması gösterilmektedir. Ancak buna Ca‘d b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi Cehmiyye ve Mu‘tezile âlimleri karşı çıkmışlar, hem kelimetullah olan Hz. Îsâ’nın hem de ilâhî kelimelerin mahlûk olduğu görüşünü savunmuşlardır (Câhiz, III, 347; İbnü’l-Murtazâ, s. 124; ayrıca bk. HALKU’l-KUR’ÂN).

Kelime tasavvufta çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Şehâdet âlemindeki varlıkların her biri ilâhî isimdir. Ancak ilâhî isimlerin hepsi kemaliyle insân-ı kâmilde tecelli ettiğinden o bu mânada bir kelimedir. Buna bağlı olarak insân-ı kâmil olan peygamberlerin ve velîlerin hakikatlerine, özellikle de Hz. Peygamber’in hakikatine (hakîkat-i Muhammediyye) kelime denir. Nitekim Muhyiddin İbnü’l-Arabî, peygamberin hakikatlerini

anlattığı Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserinin bölüm başlıklarında kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Eserin üzerine bina edildiği terim de kelime yani hakîkat-i Muhammediyye kavramıdır. Bu bağlamda her peygamberin bâtını bir kelime olmakla birlikte sahip olduğu hakikat mertebesi farklıdır. Hakikatlerin hakikati yani küllî kelime Hz. Muhammed'in hakikatidir. Diğer bütün varlık mertebeleri o kelimeden doğar, varlık sebep ve bilgilerini ondan alırlar. Kelimenin nefesle de ilgisi vardır. Telaffuz edilen kelimeler içimizden gelen nefesin taayyünleri olduğu gibi Allah'ın kelimeleri yani varlıklar, cevheri vücûd da denilen nefes-i rahmânînin taayyünlerinden ibarettir. Bu mânada taayyün eden mahiyet, ayn, hakikat, varlık gibi her şey bir kelimedir. Bunların bâtınî olanlarına "mânevî / gaybî kelime", zâhirî olanlarına "kelime-i vücûdiyye", mücerred olanlarına "kelime-i tâmme" adı verilir. Küllî iradenin sûreti ve yaratma vasıtası olan "kün" emrine "kelimetü'l-hazret" denir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "klm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "klm" md.; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, "Kelime" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "klm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "klm" md.; Müsned, I, 203, 461; II, 286, 316, 374, 390; V, 292, 314; Dârimî, "Cihâd", 24; Buhârî, "Enbiyâʾ", 47, "Îmân", 12, 19, "ʿİlim", 30, 45, "Tevḥîd", 28, "Riḳāḳ", 23, 41; Müslim, "Îmân",

46, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 71, "Zekât", 56, "Zühd", 49; Tirmizî, "Zühd", 10; Nesâî, "Cihâd", 42, "Taṭbîḳ", 110; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 347; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 269-271; VI, 137; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 50; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 143; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, II, 742; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 36, 49; XV, 30; XVI, 69; Bahâeddin İbn Akīl, Şerḥu İbn ʿAḳīl (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1394/1974, I, 15; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988,

II, 266; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 124; Elmalılı, Hak Dini, II, 1101-1102; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 70-79; M. Erol Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", DİA, XIII, 231.

Mustafa Sinanoğlu

KELİME-i TEVHİD

(كلمة التوحيد)

İman esaslarının özünü ifade eden cümle için kullanılan bir tabir.

"Zât-ı ilâhiyyeyi zihinde canlandırılabilecek her şeyden berî kılmak" anlamındaki tevhîd ile burada "cümle" mânasına gelen kelimeden oluşan kelime-i tevhid (kelimetü't-tevhîd) tabiri Allah'tan başka tanrının bulunmadığını ifade eden cümlenin adıdır.

Tevhid inancı hak dinin temelini teşkil eder. İslâm dinine girmek isteyen kimsenin yapması gereken ilk şey kelime-i tevhidi içtenlikle benimsemesidir. Kelime-i tevhid hayatın birçok safhasında insana telkin edilir. Yeni doğan çocuğa isim konulurken kulağına kelime-i tevhid fısıldanır, son demlerinde olan kimseye de kelime-i tevhidi söylemesi telkin edilir.

Kelime-i tevhidin aslı "lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah" cümlelerinden ibaret olup "Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" şeklinde Türkçe'ye çevrilir. Kelime-i tevhid, inanç esaslarının ve dolayısıyla dinin özünü oluşturan iki temel üzerine kurulmuştur. Bunların ilki Allah'ın yüceliğini ve birliğini, ikincisi de O'nun insanlarla münasebetini sağlayan nübüvveti vurgulamaktadır. Kelime-i tevhid gramer açısından incelendiğinde önce "lâ" olumsuzluk edatı ile hiçbir tanrının bulunmadığı, sonra da sadece bir ve gerçek tanrı olan Allah'ın varlığının ispat edildiği görülür. Bu ise tevhid ilkesinde öncelikle şirke sebebiyet verecek inançların geçersiz hale getirilmesi, ardından ispatın gerçekleştirilmesinin gerektiğini gösterir. Gazzâlî, Allah'tan başka ilâhın bulunmadığına inanmanın imanın kemali için yeterli olamayacağını kaydettikten sonra Hz. Peygamber'in risâletinin önemine değinir ve nübüvveti tasdik etmekle imanın tamamlanacağını belirtir (İḥyâʾ, I, 120). Bu da Allah'ın varlığına ve birliğine Resûl-i Ekrem'in açıkladığı şekilde inanılması gerektiğini gösterir. "De ki, Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (Âl-i İmrân 3/31)

meâlindeki âyet bu gerçeği kanıtlamaktadır.

Kelime-i tevhidle aynı niteliği taşıyan kelime-i şehâdet, İslâmiyet'in Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinden ibaret bulunan iki temel ilkesini içerdiğinden bazı kaynaklarda "kelimeteyi't-tevhîd" ve "kelimeteyi'ş-şehâde" biçiminde tesniye sîgasıyla anılmıştır (meselâ bk. a.g.e., I, 117). Bu iki ilke bir arada Kur'an'da bulunmamakla birlikte birinci ilke otuz yedi âyette yer almaktadır. Bunların üçü "lâ ilâhe illallah", otuzu "lâ ilâhe illâ hû", üçü "lâ ilâhe illâ ene", biri de "lâ ilâhe illâ ente" şeklindedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, "İlâh" md.). İkinci tabir ise bir âyette kelime-i tevhiddeki biçimiyle (el-Feth 48/29), iki âyette de unsurlarını Muhammed ile resul kelimelerinin oluşturduğu farklı cümlelerle tekrarlanmıştır (Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40). Bir âyette de kendisinden sonra bir peygamberin geleceğini müjdeleyen Hz. Îsâ'nın ifadesinde Resûl-i Ekrem'in Ahmed ismine resul vasfı nisbet edilmiştir (es-Saf 61/6).

Kur'an'da ilim sahiplerinin Allah'tan başka ilâh olmadığına şahitlik yaptığı belirtilir (Âl-i İmrân 3/18). Hz. Peygamber bir hadisinde imanı, daha sonra "âmentü" şeklinde ifade edilen altı esas çerçevesinde tanımladıktan başka İslâm'ın ilk ilkesini de kelime-i şehâdete esas teşkil edecek bir cümle ile anlatmıştır (Müslim, "Îmân", 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16). Resûlullah'ın iman için "inanmak", İslâm için "şehâdet etmek" kavramlarını kullanmasından imanın, dolayısıyla kelime-i tevhidin zihnî ve kalbî bir amel, kelime-i şehâdetin ise dil ve ikrar yoluyla icra edilen bir fiil olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdete ilişkin hadisler, ilgili kaynakların başta iman ve tevhid babları olmak üzere değişik bölümlerinde yer almıştır (Wensinck, el-Muᶜcem, "İlâh" md.).

Bazı şarkiyatçılar, kelime-i tevhid ile kelime-i şehâdetin yahudi veya hıristiyan menşeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre lâ ilâhe illallah ifadesi II. Samuel'de (22/32) mevcut olup İslâm'a Yahudilik'ten geçmiştir (Rosenthal, s. 18). Aslında bu tür iddialar müsteşriklerin Kur'an ve vahiy hakkında taşıdıkları şüphelerden ileri gelmektedir. İslâm inancındaki kelime-i şehâdet ile Hıristiyanlık'taki şehâdeti konu edinen bir araştırmada İslâm'daki kelime-i şehâdetin orijinal olduğu ve bağımsız bir gelişim sürecinden geçtiği belirlenmiştir (Merrill, s. 296). Esasen ilâhî menşeli

olmaları sebebiyle her üç dinde de bu kavram ve ifadelerin bulunması tabiidir. Ancak bu konuda ilâhî dinler arasında görülen farklılıklar, son din olan İslâmiyet'in kelime-i şehâdeti ve kelime-i tevhidi Hıristiyanlık veya Yahudilik'ten aldığını değil önceki dinlerin aslî hallerini tam anlamıyla koruyamadıklarını gösterir. Müsteşriklerce ileri sürülen diğer bir iddia da kelime-i tevhid ile kelime-i şehâdette yer alan son peygamberin nübüvvetini kabul etmeyi bir zaaf olarak değerlendirmeleridir (TA, XXI, 468). Nübüvvet inancının tevhid ilkesini zedelediğini söylemek ulûhiyyet ve beşeriyet statüsünü çok açık bir şekilde belirleyen İslâmiyet için mümkün değildir. Peygamber sadece dinin teorik yapısını pratikte uygulayan canlı bir rehber konumundadır. Peygamber'in tebliğde bulunduğu hemcinsleri gibi beşer olması (el-Kehf 18/110; Fussılet 41/6) onun hakkında ileri sürülebilecek yanlış zanları ortadan kaldırır.

Kelime-i tevhidle ilgili olarak birçok risâle kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı Zerkeşî'nin Maʿnâ lâ ilâhe illallāh adlı

risâlesinde (Beyrut 1986) görüldüğü üzere kelime-i tevhidi ağırlıklı olarak gramer açısından inceler ve bu sırada ulûhiyyetle ilgili meseleler hakkında genel bilgi verir. Bazıları da Eskişehir müftüsü Süleyman Hakkı'nın Rûḥu kelimeti't-tefrîd şerḥu kelimeti't-tevḥîd'inde (İstanbul 1284) olduğu gibi doğrudan bir akaid kitabı niteliği taşır. Bu konudaki eserlerin bir kısmı da tasavvufî meseleleri inceler. Ahmed el-Gazzâlî'nin et-Tecrîd fî tercemeti kelimeti't-tevḥîd'i ve Şevkânî'nin ed-Dürrü'n-nażîd fî iḫlâṣı kelimeti't-tevḥîd'i (Beyrut 1932) bu niteliktedir. Sonuncu eser, Edirne müftüsü Mehmed Fevzi Efendi tarafından açıklamalı olarak et-Tefrîd fî tercemeti't-tevhîd adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1285). Konuyla ilgili diğer risâlelerin bazıları şunlardır: Sirâceddin Muhammed b. Ömer el-Halebî, el-Menhecü's-sedîd ilâ kelimeti't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2111); Devvânî, Risâle fî taḥḳīki kelimeti't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 450); Birgivî, Risâle fî kelimeti't tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1115); Ali el-Kārî, et-Tecrîd fî iʿrâbi kelimeti't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2101); İbn Kemal, Risâle fî haḳḳı kelimeti't-tevḥîd (İÜ Ktp., nr. 3726); Hasan Paşazâde, Risâle fî şerḥi kelimeti't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3580).

Kelime-i şehâdetle ilgili eserlerin bir kısmı da şöyle sıralanabilir:

Abdurrahman-ı Câmî, Risâle fî kelimeteyi'ş-şehâde (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 260); Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Risâle fi't-tevḥîd ve fażli kelimeti'ş-şehâde (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 714); Muhyiddin b. Süleyman el-Kâfiyeci, Envârü's-saʿâde fî şerḥi kelimeteyi'ş-şehâde (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 296).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "İlâh" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "İlâh" md.; Müslim, "Îmân", 2, 19-22; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1417/1997, I, 117, 120; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 107, 194, 886; II, 1043; E. I. J. Rosenthal, Judaism and Islam, New York 1961, s. 18; J. E. Merrill, "A Christian Word of Testimony for Use with Muslims", The Macdonald Presentation Volume, London 1993, s. 295-301; "Kelime-i Şehâdet", TA, XXI, 468.

Hatice Kelpetin Arpaguş

HAT.

Hat sanatında kelime-i tevhid denilince, onun değişik ibareler içinde tekrarından oluşanlarla kelime-i şehâdetin tamamı veya bazı kelimeleri yanında bu mânaya gelen diğer ifadelerin bilhassa celî yazılarla tertip edilmiş güzel örnekleri anlaşılmalıdır. Bunların çeşitli kitâbelerde taş ve çini üzerine işlenmişleri, levha halinde tanzim edilmiş olanları ve murakka'lar gibi kitap hacminde bulunanları vardır. Kelime-i tevhidin ilk örnekleri daha çok kûfî tarzında görülmektedir.

İstanbul'da bilinen en eski kelime-i tevhid, zamanımıza ulaşmamakla birlikte Şeyh Hamdullah tarafından yazılarak taşa işlenmiş halde Edirnekapısı üstünde yer almaktaydı. Süleymaniye Camii'nin Haliç tarafında bulunan avlu kapısı dışında yer alan celî sülüs kitâbe tarzındaki örnek bunlardan biridir. Harekelerin arasına serpiştirilmiş bitki asıllı tezyinî motiflerle işlenmiş bu imzasız kelime-i tevhidin üslûbundan caminin hattatı

Hasan Çelebi’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Yine çiniye nakşedildiği için ayrı bir özelliği bulunan XVI. yüzyıla ait iki örnek de Kadırga’daki Şehid (Sokullu) Mehmed Paşa Camii’ndedir. Çinileriyle tanınan bu mâbedin mihrabı üstünde hattatı bilinmeyen, “Lâ ilâhe illallāhü’l-melikü’l-Hakku’l-mübîn Muhammedün Resûlullah sâdıku’l-va‘di’l-emîn”, mihrabın iki tarafında da, “Eşhedü en lâ ilâhe illallāhu vahdehû lâ şerîke leh ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlühû” ibareleri yer almaktadır. Fakat XVI. yüzyılın hat noktasından en dikkate değer kelime-i tevhid örneği, İstanbul’da Yedikule caddesindeki Uşşâkī Tekke Çeşmesi alınlığında mevcut imzasız kitâbededir. 970 (1563) tarihli bu yazının müselsel üslûbuna bakılırsa Ahmed Şemseddin Karahisârî eliyle yazıldığını düşünmek gerekir. Ancak hattatın anılan tarihte hayatta bulunmayışı, vaktiyle yazılmış kalıbından buraya aktarılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Celî sülüs kelime-i tevhidin yazılışındaki hat mükemmelliği Mustafa Râkım ve ondan sonra yetişen hattatlarla başlamıştır. Çünkü ibare satır şeklinde yazıldığında elif, lâm gibi dik harflerin başta ve sonda toplanmasından dolayı ortada

yazının dengesini bozan aşırı boşluk oluşmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saâdet Dairesi’nin kapısı üstündeki Sultan III. Ahmed’in celî sülüs kitâbesi buna örnektir. Bu sebeple Mustafa Râkım’dan itibaren kelime-i tevhide “Allah hû” eklenerek ortadaki boşluğun doldurulması ve istifin yayvan bir beşgen şekline getirilmesi, ardından bunun da tezyinatla dikdörtgene tamamlanması yoluyla bir çözüm bulunduğu görülmektedir. Muhtelif celî sülüs üstatları tarafından yazılmış fevkalâde örnekleri olmakla beraber bu istif Sâmi Efendi’nin kaleminde kemale ermiştir. Mustafa Râkım anlayışının bir başka mahsulü olarak görülen ve yine kelime-i tevhid ibaresini taşıyan, “Lâ ilâhe illallah hüve rabbî ve rabbü’l-âlemîn Muhammedün nebiyyi sallāllahü aleyhi ve sellem” levhası da Mustafa Râkım’ın şaheser istiflerindendir. Aynı istifin çok büyük ebatlı olan bir numunesi de Sultan II. Mahmud imzasıyla Ayasofya Camii’nde hâlâ asılıdır. Osmanlı hattatlarınca celî sülüsle yazılmış bir başka kelime-i tevhid ibaresi, “Fa‘lem ennehû lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah”tır. Bunun da en büyük ve güzel örneği Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla Bursa Ulucamii’ndedir.

Kelime-i tevhidin sadece “لا إله إلا الله” şeklindeki birinci kısmı yazıldığında, lafza-i celâlin yukarı alınarak elif-lâm gibi dikine uzantılı harflerin üstüne oturtulması yazıya ayrı bir güzellik ve mâna derinliği kazandırmaktadır. Bu istifin hangi hattatla başladığı bilinmemekle beraber Kâmil Akdik’in billûr üstüne oyulmuş böyle bir yazısı Kahire’de Prens Mehmed Ali Türbesi’nde mevcuttur.

Kelime-i tevhid tuğra şeklinde de çekilmiştir. Bunların içinde en dikkate değer örnek 1984’te Medine’de yıktırılan Kuba Mescidi’nin kitâbesinde yer almaktaydı. Hz. Peygamber’in ashabıyla birlikte inşa etmiş oldukları bu mescid XIX. asırda II. Mahmud tarafından yenilendiğinde, Osmanlı âbide kitâbelerinin üstüne binayı yaptıran padişahın tuğrasının konulması bir gelenek olduğu halde II. Mahmud Resûl-i Ekrem’e hürmeten mermer kitâbenin üstünde beyzî bir sahaya celî sülüs hatla satır halinde “lâ ilâhe illallah” ve tuğra şeklinde “Muhammedü’r-Resûlullah” ibaresini hakkettirmiş, kendi tuğrasını da alışılmışın dışında kitâbenin altına koydurtmuştur. Kelime-i tevhid yazımında ta‘lik hattı harekesizliği dolayısıyla pek tercih edilmemiştir; fakat nâdir de olsa güzel örnekleri vardır. Celî divanî hattıyla yazılması ise ancak zamanımızda denenmiştir.

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatında da önemli bir yeri olan, müstakil risâle ve şiirler yanında değişik beyit ve mısralarda yer almış olan üç dilde yazılmış kelime-i tevhid manzumelerinin tanınmış hattatlar eliyle yazılmış örnekleri burada söz konusu edilmeye değer eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 187; Melek Celâl, Reîsü’l-hattâtîn Kâmil Akdik, İstanbul 1938, s. 45; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, lv. 66; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 222-223; a.mlf., “Kuba Mescidi Kitabesi”, KAM, sy. 4 (1996), s. 66-70; İslâm Kültür Mirâsında Hat San’atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, lv. 93, 119, 130; Şevket

Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 256, 264; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988, s. 115; a.mlf., Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 159; Bir Yazı Sevdalısı Emin Barın, İstanbul 2002, s. 33.

M. Uğur Derman

KELİMETULLAH

(bk. KELİME).

KELÎMULLAH

(كليم الله)

Allah’ın konuştuğu kişi anlamında Hz. Mûsâ için kullanılan tabir

(bk. MÛSÂ).

KELÎMULLAH-ı CİHÂNÂBÂDÎ

(كليم الله جهان آبادى)

Şâh Kelîmullāh b. Nûrillâh b. Ahmed Sıddîkī Cihânâbâdî (ö. 1142/1729)

Çiştiyye tarikatına mensup sûfî ve âlim.

1060'ta (1650) Şahcihanâbâd'da doğdu. Aslen Hucendli olan ataları inşaat ustalığı ile tanınmışlardı. Dedesi ve babası, Delhi'nin Lâl Kale ve Cuma Camii'nin yapımında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Caminin duvarlarını süsleyen esmâ-i hüsnâ ve âyetler babası Nûrullah tarafından yazılmıştır. Kelîmullah ilk eğitimini, aralarında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin amcası Ebü'r-Rızâ Muhammed'in de bulunduğu hocalardan aldı. Daha sonra hac için Mekke'ye giderek uzun süre orada kaldı. Mekke'de Yahyâ b. Mahmûd el-Gucerâtî vasıtasıyla önce Çiştiyye, ardından Mîr Muhterem ve Şeyh Muhammed Gıyâs'ın aracılığı ile Nakşibendiyye ve Kādiriyye tarikatlarına intisap etti (Abdülhay el-Hasenî, VI, 240-241). Delhi'ye döndükten sonra Lâl Kale ile Cuma Camii arasında Hanımpazarı denilen mevkide bulunan bir camiye yerleşti. Burada kurduğu medresede öğrencilerine dinî ilimler okutmaya başladı. Mirza Ahter Gürgânî, Evrengzîb'in Kelîmullah için aynı yerde bir hankah yaptırdığını kaydeder (Teẕkire-i Evliyâʾ-i Hind, II, 272). Yine Gürgânî'ye göre Bâbürlü Hükümdarı I. Bahadır Şah kırk yaşında iken onun öğrencisi olmuştur. Halkın bağışlarıyla uzlette yaşamayı tercih eden Kelîmullah'ın Ferruhsiyer'in yardım teklifini kabul etmediği belirtilir.

Vefatında kendi hankahının hazîresine defnedilen Kelîmullah'ın ölüm tarihi kaynaklarda 1727-1730 arasında verilmekteyse de 1729 tarihi genel kabul görmüştür. Hayatının son yılları Hindistan'da Bâbürlü hâkimiyetinin zayıfladığı bir döneme rastlar. Kelîmullah müslümanların birliğini korumak için yoğun gayret göstermiştir. 1857'de Hint ayaklanmasından sonra Delhi'ye hâkim olan İngilizler hankahının bulunduğu bölgeyi tamamen yıkmışlarsa da mezarına dokunmamışlardır. Yıllarca terkedilmiş halde kalan mezar birkaç defa onarılmış ve türbe haline getirilmiştir. Günümüzde

Kelîmullah’ın ölüm yıl dönümlerinde binlerce kişinin katılımıyla törenler yapılmaktadır.

Müridlerine yöneticilerden uzak durmayı öğütleyen Kelîmullah’ın kendisi hoşlanmakla birlikte semâyı tavsiye etmediği, şeriattan ayrıldığına inandığı sûfîleri şiddetle eleştirdiği mektuplarından anlaşılmaktadır. Çiştiyye tarikatına ilk şeyhlerin prensipleri doğrultusunda çekidüzen verip bâtınî eğilimlerin gelişmesini engellemiş, Pencap, Dekken, Serhad ve Utar Pradeş’te Çiştî hankahlarının çoğalması onun halifelerinin gayretiyle olmuştur. Kelîmullah, İmam Rabbânî’nin aksine kalplerinin ısındırılabileceği düşüncesiyle mensuplarını gayri müslimlerle ilişki kurmaya teşvik etmiş, kendisi de halkla iyi geçinmiştir. Fıkıhçılarla mutasavvıflar arasındaki geleneksel soğukluğu gidermeye yönelik girişimlerde bulunmuş ve vahdeti vücûd hakkında tartışmayı da hoş karşılamamıştır. En tanınmış talebesi başhalifesi olan Nizâmeddin Evrengâbâdî’dir.

Eserleri. Çoğu Farsça yirmiden fazla kitap telif ettiği kaydedilen Kelîmullah’ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Sevâʾü’s-sebîl. Tasavvufî meselelere dair Arapça bir eserdir (Delhi 1343/1925). 2. İrşâdât-ı Kelîmî. Nizâmeddin Evrengâbâdî’ye yazdığı mektuplardan ibarettir (Delhi 1346/1927). 3. Keşkül. Çeşitli tasavvufî meseleler hakkındadır (Delhi, ts.). 4. Muraḳḳaʿ. Çiştî tarikatının evrâdına dair olup Keşkül’e zeyl mahiyetindedir (Urduca tercümesiyle birlikte, Delhi, ts.). 5. Mektûbât. Müridlerine yazdığı 132 mektubu ihtiva eder (Delhi, ts.). 6. Tilke ʿaşere kâmile. İtikâfta iken hallettiğine inandığı on tasavvufî mesele hakkındadır (Delhi, ts.). 7. Mâ lâ büdde fi’t-taṣavvuf. Tasavvufun gayesine dairdir (Delhi, ts.). 8. Ḳırânü’l-Ḳurʾân. Tek ciltlik bir tefsirdir (Mîrat 1290).

Kelîmullah’ın astrolojiye dair Teşrîḥu’l-eflâk adlı kitabı Delhi Nezîriye Kütüphanesi’nde, İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn’una yazdığı hâşiye Râmpûr Rızâ Kütüphanesi’ndedir. Kitâbü’r-Redʿale’ş-Şîʿa ile (Risâle-i Redd-i Revâfıż) yine tasavvufa dair Tesnîm adlı eserler de ona nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâ᾽, Leknev 1914, I, 494-495; Necmeddin, Menâḳıbü’l-maḥbûbîn, Râmpûr 1289/1872, s. 45-46; M. Hüseyin Muradâbâdî, Envârü’l-ʿârifîn, Bareilly 1290/1873, s. 429-430; Gül M. Ahmedpûrî, Tekmile-i Siyerü’l-evliyâ᾽, Delhi 1312/1894, s. 79-85; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1894, s. 172; Mirza Ahter Gürgânî, Menâḳıb-ı Ferîdî, Delhi 1314/1896, s. 34; a.mlf., Teẕkire-i Evliyâ᾽-i Hind, Lahore 1954, II, 271-272; Mektûbât-ı Kelîmî, Delhi 1315/1897; Beşîrüddin Ahmed, Vâḳıʿât-ı Dârü’l-ḥükûmet-i Dihlî, Agra 1909, III, 116-117; Âzâd-ı Bilgrâmî, Me᾽âs̱irü’l-kirâm, Haydarâbâd 1910, I, 42; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VI, 240-241; Seyyid Ahmed Veliyüllāhî, Yâdigâr-ı Dihlî, Delhi, ts., s. 43; K. A. Nizâmî, Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çişt, Delhi 1953, s. 231-232, 366-426; Fakîr Muhammed, Ḥadâ᾽iḳu’l-Ḥanefiyye, Leknev 1914, s. 483-489; A. S. Bazmee Ansari, “Kalīm Allāh al-D̲jahānābādī”, EI² (İng.), IV, 507-508.

A. S. Bazmee Ansarı

KELÛK b. ABDULLAH

(bk. KÖLÜK b. ABDULLAH).

KELVEZÂNÎ

(الكلوذاني)

Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî (ö. 510/1116)

Hanbelî fakihi.

2 Şevval 432 (5 Haziran 1041) tarihinde dünyaya geldi. Nisbesinden çok Ebü'l-Hattâb künyesiyle tanınmıştır. Ziriklî kaynak göstermeden Bağdat'ta doğduğunu kaydetmektedir. Ancak eserlerini yayımlayan araştırmacılar, klasik kaynaklardaki "Kelvezâlı, sonra Bağdatlı" ifadesinden hareketle Bağdat'ın 1 fersah güneyindeki Kelvezâ köyünde doğmuş ve küçük yaşta Bağdat'a göç etmiş olmasını daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedirler. Hocalarından büyük bir kısmının 450-458 (1058-1066) yılları arasında vefat etmesi erken yaşta öğrenime başladığını, kaynaklarda Bağdat dışına çıktığına dair bir kayıt bulunmaması da tahsilini bu şehirde tamamladığını göstermektedir. Kelvezânî Bağdat'ta Muhammed b. Hüseyin el-Câzirî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Uşârî, Hasan b. Ali el-Cevherî ve Ebû Ca'fer İbnü'l-Müslime'den hadis dinledi; Hüseyin b. Muhammed el-Vennî'den ferâiz, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegānî'den fıkıh dersi aldı. Ancak bu konudaki en önemli hocası Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ olup vefatına (458/1066) kadar ondan ayrılmamıştır. Dönemin önde gelen Hanbelî âlimlerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ile hem bu hocasının ders halkasında hem İmam Gazzâlî'nin Nizâmiye Medresesi'ndeki derslerinde arkadaşlık etti. Hocalarından Vennî ile Gazzâlî'nin Şâfiî, Bağdat kādılkudâtı Dâmegānî'nin Hanefî olması, o devirdeki yaygın taassuba rağmen Kelvezânî'nin mezhep ayırımı yapmadan âlimlerden faydalandığını ortaya koymaktadır. Bu husus, eserlerinde de görüldüğü gibi Kelvezânî'nin kendi mezhebi dışında geniş bir ilmî birikime sahip olmasını ve mezhep taassubundan mümkün olduğu ölçüde uzak kalmasını sağlamıştır.

Kelvezânî hadis, kelâm, edebiyat ve şiir alanlarında derin bilgi sahibi olmakla birlikte asıl fıkıh, fıkıh usulü ve hilâf konularında kendini

göstermiş, eserlerinin hepsini bu konularda telif etmiştir. Bu alanlardaki birikiminden faydalanan âlimler arasında Abdülkādir-i Geylânî, Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî, Ebû Ali İbn Şâtîl, Ahmed b. Mühelhil ed-Darîr, İbrâhim b. Dînâr en-Nehrevânî, Mübârek b. Muhammed el-Bezzâr, Ebü'l-Feth İbnü's-Sâiğ, Ebû Tâhir es-Silefî ve Hibetullah b. Nasr el-Harrânî anılabilir. Yaşadığı devirde taklidin hâkim olması, mezhep taassubunun yaygınlık kazanması ve dolayısıyla kendi mezhebinin görüşlerini savunma gayreti hocası Ebû Ya'lâ, ders arkadaşı İbn Akīl, Hanefîler'den Debûsî ve Kudûrî ile Şâfiîler'den Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi dönemin âlimlerinde olduğu gibi onun eserlerinde de hilâf ve cedelin ağır basmasını açıklayıcı mahiyettedir. Kelvezânî muhakkik ve müctehid bir âlim olup mezhep imamlarına muhalif görüşler ortaya koymuştur. Mezhebinde hâkim görüşlere aykırı bazı kanaatleri arasında, kâfur vb. bir maddeyle özelliği değişen suyun dinen temizleyici sayılmayacağı, yırtıcı hayvanların derisinden faydalanmanın câiz ve ölmüş hayvan kemiğinin temiz olduğu, gayri müslimlerin istilâ yoluyla müslümanların mallarına mâlik olamayacakları, katı cisimlerin silmekle temizleneceği ve mezinin temiz olduğu yolundaki ictihadları sayılabilir (usul konularında hocası Ebû Ya'lâ ve diğer mezhep âlimlerine

muhalif görüşleri için bk. et-Temhîd, neşredenin girişi, I, 95-106).

Mezhep fıkhına olan hâkimiyeti ve araştırmacı kişiliği sayesinde haklı bir şöhrete sahip bulunan Kelvezânî'nin görüşlerine daha sonraki Hanbelî kitaplarında ve özellikle İbn Kudâme'nin el-Muġnî, İbn Receb'in el-Ḳavâʿid, İbn Teymiyye'nin el-Müsevvede ve Merdâvî'nin el-İnṣâf'ı gibi eserlerde geniş bir şekilde yer verilmiş, mezhepteki rivayetler hakkında tercih ve değerlendirmeleri kabul görmüştür. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye'ye Ahmed b. Hanbel'in "zâhir" görüşünün nasıl öğrenileceği sorulduğunda, "Kelvezânî'nin Ruʾûsü'l-mesâʾil adlı kitabındaki tercihleridir" diye cevap verdiği söylenir (İbn Teymiyye, XX, 228). Siyasî bir otoritenin desteğinden mahrum olmakla birlikte Hanbelî mezhebinin o dönemde güçlenmesinde, geleneksel Sünnî anlayışının canlanmasında ve Hanbelî usulünün şekillenmesinde Ebû Ya'lâ ve İbn Akīl yanında Kelvezânî'nin de büyük rolü olmuştur. Çağdaşları ve biyografisini yazan müellifler onun ilmî ihatası, ahlâk ve güvenilirliği konusunda ittifak halindedir. Kelvezânî, Eş'arîler'in ve

kelâmcıların bazı görüşlerinden etkilense de Selef akîdesine bağlı bir âlim olup bu konudaki görüşlerini uzun bir kasidesinde dile getirmiştir (İbnü'l-Cevzî, IX, 191-192; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, II, 234-236).

İlimdeki üstünlüğü yanında güçlü hâfızası, derin anlayışı ve güzel ahlâkıyla da tanınan Kelvezânî halk ve yöneticiler katında saygın bir yere sahipti. Bağdat'ta Ehl-i sünnet ve Şîa arasında 482 (1089) yılında meydana gelen çatışmaların durdurulmasında şehrin yöneticileri ve ileri gelenleri arasında o da önemli bir rol oynamıştı. Yine Hanefî kādılkudâtı Dâmegānî katında şahitleri tezkiyesi kabul gören şahsiyetlerden biriydi. Kelvezânî 23 Cemâziyelâhir 510 (2 Kasım 1116) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel'in kabrine yakın bir yerde Hanbelî âlimi Ebû Muhammed et-Temîmî'nin mezarı yanında defnedildi.

Eserleri. 1. et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh. Hocası Ebû Ya'lâ'nın el-ʿUdde'sinden sonra Hanbelî fıkıh usulü kaynakları arasında ikinci sırayı alır. Tertibi, el-ʿUdde yanında büyük ölçüde Mu'tezile âlimi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'ine benzeyen eserde önsöz bulunmamakta, usûl-i fıkhın tarifi ve bazı usul, mantık ve dil kurallarıyla ilgili terimlerin açıklamasıyla başlamaktadır. Genel olarak her konuya tarifle giren müellif, meseleyle ilgili kendi tercih ettiği görüşü zikrettikten sonra muhalif görüşlere ve bunların tartışmasına geçmektedir. Ebû Ya'lâ'nın görüşlerine çok önem veren Kelvezânî, ister muhalif ister muvâfık olsun onun tercihlerine sıkça yer vermektedir. Çeşitli yerlerde adını andığı halde çoğu müşterek konularda kaynak zikretmeden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserinden aynen veya bazı tasarruflarla uzun pasajlar aktarması dikkat çekmektedir. Bu husus, el-Muʿtemed'den Ehl-i sünnet'e aykırı olmayan görüşleri iktibasta bir beis görmemekle birlikte zamanındaki mezhep taassubu sebebiyle töhmet altında kalmamak için müellifin adını anmak istememesinden kaynaklanmış olmalıdır. Gerek müellifin ilmî ihatası ve ictihad yeteneğiyle müstakil bir kişilik ortaya koyması, gerekse bugüne ulaşan ilk Hanbelî usul kaynaklarından biri olması bakımından büyük önem taşıyan eser, Müfîd Muhammed Ebû Amşe ve Muhammed b. Ali b. İbrâhim tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanıp basılmıştır (IIV, Cidde 1406/1985). 2. el-İntiṣâr fi'l-mesâʾili'l-kibâr. Müellif tarafından bir ad verilmeyen eser mukaddimedeki bir ifadeden hareketle bu şekilde adlandırılmış, ayrıca konuyla ilgili diğer kitabından ayırmak için el-

Ḫilâfü’l-kebîr diye de anılmıştır. Mezhepler arasında ihtilâflı 400 kadar meseleyi ihtiva eden eserde Kelvezânî muhalif görüşleri verdikten sonra kendi mezhebinin görüşlerini savunur. Diğer mezhep imamlarının görüşlerinin bir özetini de ihtiva eden eser, Hanbelî mezhebinin bir savunması olması yanında özellikle Ahmed b. Hanbel’den nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesi, mezhepte sahih ve tercih edilen görüşlerin bilinmesi bakımından önem taşır (İbn Teymiyye, XX, 227). Bundan dolayı sonraki Hanbelî ulemâsı tarafından büyük rağbet görmüş ve kaynak olarak kullanılmıştır. Tahâret ve salât kitaplarıyla zekât kitabının bir kısmını ihtiva eden I. cildin bilinen tek nüshası (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5454), Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de Süleyman b. Abdullah el-Umeyr, Avaz b. Recâ b. Füreyc el-Avfî tarafından doktora tezi ve Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanıp basılmıştır (I-III, Kahire 1413/1993). 3. el-Hidâye. Delil ve ta‘lîle yer verilmeyen muhtasar bir fıkıh kitabı olup müellif, mezhepte müctehidlerin yaptığı gibi Ahmed b. Hanbel’den gelen rivayetleri değerlendirerek sahih olanlarını tesbite çalışmıştır. İsmâil el-Ensârî ve Sâlih el-Ömerî’nin yayımladığı eser üzerine (I-II, Riyad 1390/1970) müellifin öğrencisi İbrâhim b. Dînâr en-Nehrevânî, Es‘ad b. Müneccâ et-Tenûhî, Ebü’l-Bekā el-Ukberî, Fahreddin İbn Teymiyye ve Mecdüddin İbn Teymiyye şerh yazmıştır. 4. el-ʿİbâdâtü’l-ḫams. İslâm’ın temel ibadetleriyle ilgili muhtasar bir eserdir. Buna Ebû Abdullah Bahâeddin Muhammed b. Ebü’l-Mekârim el-Ba‘kûbî’nin yazdığı şerh, Fehd b. Abdurrahman el-Ubeykân tarafından Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanarak basılmıştır (Riyad 1415/1995). 5. et-Tehẕîb fi’l-ferâʾiż (nşr. Muhammed Ahmed el-Hûlî, Kahire 1416/1995; Râşid b. Muhammed b. Râşid el-Hezzâ‘, Cidde 1417/1996). 6. el-Ḳaṣîdetü’d-dâliyye fi’s-sünne. Selef akîdesine dair olup (yk. bk.) çeşitli eserler içinde yapılan baskıları yanında Muhammed Cemîl eş-Şattî tarafından ayrı bir neşri gerçekleştirilmiştir (ʿAḳīdetü ehli’l-eṡer, Dımaşk 1326). Kelvezânî’nin Menâsikü’l-ḥac, Ruʾûsü’l-mesâʾil (el-Ḫilâfü’ṣ-ṣaġīr), ve el-Fetâva’r-Raḥbiyyât adlı eserlerinin de bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim), Cidde 1406/1985, neşredenlerin girişi, I, 25-127; a.mlf., el-İntiṣâr fi'l-mesâʾili'l-kibâr (nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr v.dğr.), Kahire 1413/1993, neşredenlerin girişi, I, 11-82; a.mlf., et-Tehẕîb fi'l-ferâʾiż (nşr. Râşid b. Muhammed b. Râşid el-Hezzâ'), Cidde 1417/1996, neşredenin girişi, s. 8-41; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 461-462; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 190-193; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 46; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 227, 228; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 348-350; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 388-390; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-127; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 212; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 27-28; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 20-23; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 233-242; Brockelmann, GAL, I, 502; Suppl., I, 687; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 33-43; G. Makdisi, Ibn Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damas 1963, s. 215, 258-263, 514; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut 1405/1985, s. 432, 453, 462; P. Nwiya, "al-Kalwad̲h̲ānī", EI² (İng.), IV, 513.

Ahmet Özel

KEMAH

Erzincan iline bağlı ilçe merkezi.

Fırat (Karasu) vadisinin sol kıyısında denizden 1100 m. yükseklikte yer alır. Şehrin ne zaman kurulduğu ve adının nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Bizans kaynaklarında adı Kamakha şeklinde kaydedilir; İslâm kaynaklarında Kemâh (كماخ), Kemh (كمخ) ve Süryânîce'de Kamah şeklinde belirtilir. Osmanlı kaynaklarında ise Kemah olarak geçer.

Ortaçağ'larda önemli bir kale olarak adı geçen Kemah ve yakın çevresinin tarihi antik dönemlere kadar inmekle birlikte kale ve şehrin bu çağda mevcut olduğuna dair kesin bilgi yoktur. Askerî bir istihkâm şeklinde ortaya çıktığı ve coğrafî bakımdan uygun bir konumda bulunması sebebiyle önem kazandığı anlaşılan Kemah ve yöresi Sâsânîler'le Bizanslılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Kemah'a yönelik ilk Arap akınları İslâmiyet'in ortaya çıkışından kısa bir süre sonra başladı. Bu akınlar sırasında önce 59'da (679), ardından 91'de (710), daha sonra 105'te (723-24) zaptedildi. Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın emriyle 133'te (750-51) Ebû Ca'fer el-Mansûr, Bizans kuşatmasına karşı şehri tahkim etti ve buraya muharipler yerleştirip bir üs olarak kullanıldı. Bununla beraber 754-755'te Bizans İmparatoru V. Konstantinos'un hâkimiyetinde olduğu anlaşılan şehri, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından görevlendirilen Abbas b. Muhammed b. Ali el-Abbas 149'da (766) fethetti. Ardından Bizans'ın eline geçen şehir 177'de (793) tekrar müslümanlar tarafından alındıysa da Halife Emîn devrindeki iç karışıklıklar esnasında kaybedildi. Ancak Abdullah b. Tâhir burasını Me'mûn zamanında yeniden aldı (214/829). Tekrar Bizans hâkimiyetine giren şehir 231 (846) yılı civarında ele geçirildiyse de bu durum süreklilik göstermedi ve bundan sonraki dönemlerde Bizanslılar'ın idaresi altında kaldı.

Kemah yöresi XI. yüzyılın ortalarına doğru Türk akınlarına sahne oldu. Ancak şehrin Türkler'in idaresine girmesi 1071 Malazgirt zaferinin ardından gerçekleşti. Alparslan'ın kumandanlarından Mengücük Gazi Kemah ile Erzincan, Divriği ve Şarkîkarahisar (Şebinkarahisar) yöresine

kısa sürede hâkim oldu ve kurduğu Mengücüklü Beyliği'ne Kemah'ı merkez yaptı. Kemah'ın beylik merkezi olmasında hem müstahkem kalesinin hem de ticaret ve kavşak yolu üzerinde bulunmasının önemli rolü vardı. Mengücük Gazi'nin yerine geçen oğlu İshak Bey'in 1142'de vefatı üzerine Kemah'ın kısa bir süre Dânişmedliler'in eline geçtiği anlaşılmaktadır. Bu sırada ikiye ayrılan beyliğin bir kolu Erzincan'da, diğer kolu Divriği'de hüküm sürmeye başladı. Kemah beyliğin Erzincan koluna bağlandı. Beyliğin Kemah-Erzincan kolu, Kemah'ı bir süre kuşattıktan sonra ele geçiren I. Alâeddin Keykubad tarafından 625 (1228) yılında Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına katıldı (İbnü'l-Esîr, XII, 479). Selçuklular'ın İlhanlılar'a yenildiği 1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonraki yıllarda Kemah, Anadolu'yu kendi vesayetleri altına alan İlhanlılar'ın nüfuz sahası içinde kaldı. İlhanlı hâkimiyetinin zayıflamasıyla Eretnaoğulları'nın idaresine girdi. Bir ara Erzincan emîri olan Mutahharten'in eline geçti. Ardından Sivas'a hâkim olan Kadı Burhâneddin Ahmed ile Mutahharten arasındaki şiddetli mücadelelere sahne oldu (796/1394). Bu mücadeleler esnasında Kemah Valisi Hacı Hasan, Kadı Burhâneddin'e bağlılığını bildirdi ve onunla birlikte hareket etti. Bir yıl sonra Kadı Burhâneddin'in Pulur savaşında Mutahharten'e yenilmesiyle Kemah tekrar Erzincan Emirliği'ne bağlandı. Kadı Burhâneddin'in öldürülmesinden istifade ederek Sivas'ı alan ve ülkesinin sınırlarını Kemah ile Erzincan'a kadar genişleten Yıldırım Bayezid, Timur'la iyi ilişkiler içinde olan ve Timur'un Sivas'ı tahrip ettiği sırada ona rehberlik eden Mutahharten üzerine yaptığı sefer sonucunda Erzincan'la birlikte Kemah'ı da Osmanlı ülkesine kattı (803/1401); stratejik önemi dolayısıyla şehre Osmanlı muhafızları yerleştirdi. Kemah'ın Osmanlılar'ın eline geçmesi, Yıldırım Bayezid ile Timur arasındaki gerginliğin daha da artmasına sebep oldu. Timur, Yıldırım Bayezid üzerine yaptığı sefer sırasında Kemah'ı alıp tekrar Mutahharten'e verdi. Ardından Karakoyunlular'ın eline geçen Kemah, Karakoyunlular'la Akkoyunlular arasındaki mücadelelere sahne oldu ve zaman zaman el değiştirdi. Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki çatışmalardan da oldukça etkilenen şehir, bir ara Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük Osman Bey'in oğlu Yâkub Bey'in kontrolü altına girdi. Akkoyunlu idaresi 1473 Otlukbeli Savaşı'ndan sonra da sürdü. Akkoyunlular'ın zayıflamasıyla Kemah ve yöresinde XVI. yüzyıl başlarında Safevî idaresi kuruldu. Kemah'ın Osmanlı yönetimine girmesi Yavuz Sultan Selim döneminde oldu. 1514'te Safevîler üzerine bir sefer düzenleyen Yavuz Sultan Selim, sefer dönüşünde kışı

Amasya'da geçirip müstahkem bir kalesi olan Kemah'ın fethine Bıyıklı Mehmed Paşa'yı memur etti, padişahın da bizzat gelerek katıldığı kuşatma neticesinde Kemah Osmanlı idaresine girdi (5 Rebîülâhir 921 / 19 Mayıs 1515).

Daha sonra şehirde uzun süre önemli bir olay meydana gelmedi. Kemah ve yöresi, Osmanlılar'ın İran'a karşı yaptığı seferler sırasında özellikle Rumeli gibi uzak bölgelerden bu seferlere katılan askerlerin kışı geçirdikleri kışlak mahalleri arasında yer almaktaydı. Ancak yöre XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'yu kasıp kavuran Celâlî hareketlerinden etkilendi ve bunun sonucunda halkın bir kısmı yerlerini terketmek zorunda kaldı. XVIII. yüzyılda şehirde önemli bir hadise cereyan etmedi. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarındaki Ermeni isyanlarının birçoğu Kemah ve yöresinde de görüldü. Bu durum I. Dünya Savaşı sırasında tekrarlandı. Bu savaş esnasında Kemah Rus işgaline uğramadıysa da hemen yakınındaki Erzurum ve Erzincan'ın işgali Kemah'ı da olumsuz etkiledi.

Kemah, tarihî süreç içinde daha çok müstahkem kalesiyle ön plana çıkan bir yerleşim yeriydi. Bu kalenin hangi tarihte inşa edildiği bilinmemektedir. Kalenin alt zeminindeki ana kaya içine oyulmuş su kaynaklarına basamaklı tünelle ulaşılmasından dolayı Urartular zamanında yapılmış olabileceği ileri sürülür. İdrîs-i Bitlîsî, kaleyi temelinin yüksekliği ve muhkemliği bakımından eşsiz olarak niteler (Selim Şahnâme, s. 224). Celâlzâde Mustafa Çelebi de kalenin çevre vilâyetlerin kilidi ve sağlam yapılı olduğunu yazar (Selimnâme, s. 390). Evliya Çelebi ise beşgen şeklinde büyük ve sağlam, süslü bir yapıya sahip bulunduğunu belirtir (Seyahatnâme, II, 377). Şehrin müstahkem bir kalesinin olması fizikî olarak kale ile birlikte şekillendiğini ve geliştiğini gösterir. Ancak Kemah'ın Osmanlı idaresine girdikten hemen sonraki 922 (1516) tarihli tahrirde şehirleşmenin temel birimi olan mahalle adına rastlanmaması, bu gelişmenin Osmanlı öncesinde değil Osmanlı döneminde olduğunun bir işareti sayılır. Bunun en önemli sebebi, şehrin Osmanlı idaresine girmeden önce sınır bölgesinde yer alması ve çeşitli beylik veya devletlerin nüfuz ve hâkimiyet mücadelelerine sahne olmasıdır. Kemah'ın 937'de (1530) toplam dört mahallesi vardı. Bu mahalleler

Cami, Ahî Ferec, Rumbacı ve Orta adlarıyla anılmaktaydı. Mahallelerin ilk ikisi müslümanlara, diğerleri hıristiyanlara aitti. 976 (1568) ve 1000 (1591)

yıllarında mahalle sayısı üçe inmişti ve 1530'da adına rastlanan Orta mahallesi kayıtlarda yer almamaktaydı. Bu durum, muhtemelen Orta mahallesinin 1530'lardan sonra Rumbacı mahallesiyle birleşmesinden ileri gelmiştir.

Osmanlı idaresine girdikten hemen sonra 1516'da Kemah şehrinin 1600 civarında bir nüfusu vardı. Bu nüfusun yarıya yakını müslüman, geri kalanı ise hıristiyandı. Ayrıca kalede 1000 civarında yeniçeri ve azap askeri bulunuyordu. Şehrin 1530'daki nüfusu yaklaşık 3500 civarındaydı. Bunun 1900 kadarı müslüman, diğerleri hıristiyandı. Müslüman nüfus içinde 714 nefer kale muhafızı vardı. Bir kısım sivil müslüman ahali (seksen yedi hâne, doksan altı mücerred) kaledeki muhtelif hizmetleri yapması karşılığında bazı vergilerden (avârız) muaf tutulmuştu. Hıristiyan nüfus içinde kaledeki hizmetlerinden dolayı aynı tür vergilerden muaf olanlar da vardı (153 hâne, elli üç mücerred). 1568'deki nüfus yaklaşık 3000, 1591'de ise 2500 kişi idi. Bu nüfusun 1530 yılına göre az olması, şehirdeki ve kaledeki muaf nüfusun tam olarak tesbit edilememesinden ileri gelmektedir. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyıl ortalarında kale içinde 600 kadar ev ve muhafız olarak da 500 asker mevcuttu (a.g.e., II, 375, 377). Kemah muhtemelen daha sonraki dönemlerde bu nüfusunu korudu. XIX. yüzyılın ilk yarısında şehirde 430 aile yaşamakta ve bunun çok az bir kısmını gayri müslimler (otuz Ermeni aile) oluşturmaktaydı.

Kemah, daha çok askerî ve stratejik bakımdan ön plana çıkan bir kale özelliği taşıyordu. Bununla birlikte Osmanlı idaresi altında XVI. yüzyılda Trabzon, Hasankeyf ve Halep şehirleriyle ticarî ilişkileri gelişmeye başladı. Şehirde 1516 ve 1530 tarihlerinde bir boyahane, bir mum imalâthanesi ve bir bozahane vardı. Boyahanenin mevcudiyeti şehirde tekstil ve dokuma sanayi ürünlerinin ön planda olduğunu gösterir. Nitekim Evliya Çelebi Kemah'ta dokunan çadır bezlerinin çok meşhur olduğunu belirtir. Bundan başka 1530 yılında şehirde muhtelif gıda ve meslek dallarının faaliyet gösterdiği 100 dükkân ve bir kervansaray mevcuttu. Şehrin Osmanlı idaresine girdikten sonra mahallelerinden birinin Ahî Ferec adıyla anılması, buradaki esnaf zümresi üzerinde Ahîlik teşkilâtının ve geleneğinin fonksiyonuyla ilgili olmalıdır. Bu gibi ekonomik faaliyetlerin yanında Kemah'a bağlı bazı köylerde tuzla bulunmaktaydı. Bu tuzlalar arasında özellikle Kömür köyünde çıkarılan tuz oldukça kaliteliydi.

Şehirde Osmanlı öncesi dönemine ait bazı tarihî eserlerin inşa edildiği dikkati çeker. Bunların başlıcasını Mengücük Ahmed Gazi adına yapılan Melik Mengücük Gazi Zâviyesi, Muhammediye Zâviyesi ve Cemâliye Medresesi teşkil etmekteydi. Ayrıca Ahî Ferec ve Cami mahallelerinde birer cami ve ikişer mescid bulunmaktaydı.

Osmanlı idaresine girdikten hemen sonra Kemah bir sancak merkezi haline getirildi ve beyliğine de Karayçinoğlu Ahmed Bey tayin edildi. Bu sırada Kemah sancağı Kemah vilâyeti içinde yer almaya başladı. Buradaki vilâyet tabiri Osmanlı idaresinin yeni fethettiği bir bölgedeki geçiş sürecini yansıtmakta ve "bölge" anlamına gelmekteydi. Ardından Diyarbekir beylerbeyiliğine ve çok geçmeden Rum beylerbeyiliğine bağlanan Kemah sancağı, 1535'te Erzurum beylerbeyiliği teşkil edilince buranın sancakları arasında yer aldı. 1530'da sancak iken Kemah'ın iki kazası vardı. Bunlardan biri merkez kaza durumunda olan Kemah, diğeri ise Erzincan'dı. Bu tarihte Kemah kazasına bağlı 291 köy ve 128 mezraa vardı. XVI. yüzyıl ortalarına doğru Kemah'ın Erzurum ve Bayburt'la birlikte bir sancak teşkil ettiği ve Erzurum beylerbeyinin yetki sahası içinde yer aldığı görülmektedir. Bu yüzyılın ikinci yarısına ait sancak tevcih defterleri listelerinde sancak olarak adı geçmeyen ve bir kaza merkezi haline getirildiği anlaşılan Kemah muhtemelen bu durumunu uzun süre korudu. Tanzimat'ın ilânıyla birlikte başlayan idarî reformlar çerçevesinde Erzurum eyaletine bağlı Erzincan sancağının bir kaza merkezi olan Kemah 1867 vilâyet nizamnâmesinde yine Erzincan sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. 1914 yılında Erzincan sancağının, Cumhuriyet döneminde Erzincan vilâyetinin bir kaza merkezi oldu.

Kemah'ın nüfusu 1927'de 1590 olarak tesbit edilmişti. 1935'te 2276 olan nüfus 1950'de 1917'ye düşmüştür. Daha sonraki yıllarda yeniden 2000'i (meselâ 1960'ta 2408), hatta 3500'ü (1990'da 3593) aşan nüfus yeniden gerileyerek 2000 yılı sayımının geçici sonuçlarına göre 2839'a düştü. Nüfusun giderek azalması, daha ziyade iş bulmak için Erzincan ve uzak şehirlere yapılan göçlerden ileri gelmektedir. Haydarpaşa-Kars arasındaki demiryolu bağlantısı 24 Ağustos 1938 tarihinde ulaştığı Kemah'tan geçerek Erzincan'a varmaktadır. Günümüzde on mahalleden meydana gelen Kemah'ta dokuz mahalle Fırat'ın sol yakasında, bir mahalle (Girgişin

mahallesi) Fırat'ın sağ yakasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 264-267; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 371-372; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 544; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 526; V, 447; XII, 478-479; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 17, 365-366, 371; II, 102, 198; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 356, 400, 525, 548, 563; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 437-440, 453, 485; İdrîs-i Bitlisî, Selim Şahnâme (nşr. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 222-236; 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1997, II, 784-814; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 390-392; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 422 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 375-379; Cuinet, I, 220-222; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 212-215; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 53-55; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 55-79; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete: 1550-1560, İstanbul 1978, s. 125-198; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, tür.yer.; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 1-14; İsmet Miroğlu, Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566), Ankara 1990, tür.yer.; Ömer Lütfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Âit Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 306; Rahmi Hüseyin Ünal, "Monuments salguqides de Kemah (Anatolie orientale)", REI, XXXV (1967), s. 149-172; M. Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", MES, XVII/1 (1981), s. 94; Feridun M. Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcîh Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1998), s. 77-78; Besim Darkot, "Kemah", İA, VI, 559-561; C. H. Imber, "Kemākh", EI² (İng.), IV, 870-871.

İlhan Şahin

KEMAHLI İBRÂHİM HAKKI

(1859-1924)

Mevlevî şeyhi.

Erzincan'ın Kemah ilçesinin Müşekrek (şimdi Parmakkaya) köyünde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin bir kısmı divanının sonunda (s. 82-84) yer alan hal tercümesiyle Şemsü'l-irşâd adlı eserinde

(s. 4-5) verdiği bilgilere dayanmaktadır. Künyesindeki Arabî nisbesinden Arap asıllı olduğu anlaşılan İbrâhim Hakkı öğrenimine Hacı Feyzullah Efendi adlı bir hocanın yanında başladı. Hocasının Erzincan'a yerleşmesi üzerine kendisi de oraya gitti. Bir süre onun derslerine, ardından İstanbul'dan icâzet alarak dönen oğlu Mustafa Zindî Efendi'nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Kitap yazacak seviyede Arapça ve Farsça öğrendi. Hal tercümesinde ilk olarak 1299 senesi Ramazanında (Temmuz-Ağustos 1882) İzmir'den hareketle hacca gittiği, menâsik-i hacca dair verdiği bilgilerin Mekke ulemâsını hayretler içinde bıraktığı belirtilmekte, ancak Erzincan'dan ne zaman ve niçin ayrıldığı, İzmir'de ne ile meşgul olduğu hususunda bilgi verilmemektedir. Daha sonraki yıllarda birçok defa hacca giden İbrâhim Hakkı Efendi bu yolculukları sırasında Şam ve Mısır ulemâsından ilim tahsil ederek tefsir, hadis ve tasavvuf sahalarında kendini yetiştirdi. Erzincan'da da ikamet etmekle birlikte vaaz etmesi için ramazan aylarında İzmir, Bursa, Sivas ve Trabzon gibi şehirlere davet edildi. 1896'da Konya'yı ziyaretinde kendisine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından mânen sikke ve hil'at giydirildiği, bu olaydan altı yıl sonra 120 seneden beri terkedilmiş vaziyette bulunan Erzincan Mevlevîhânesi'ni tamir ve ihya etmeye giriştiği, yanına bir de dârülmesnevî yaptırdığı ve dergâhın şeyhliğine tayin edilerek irşad faaliyetine başladığı kaydedilmekteyse de bir Mevlevî şeyhine intisap edip seyrü sülûkünü tamamladığına dair bilgi bulunmamaktadır.

İbrâhim Hakkı, II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Erzincan Mevlevîhânesi'nin vakıflara dair işlerini takip etmek için 1910'da

İstanbul’a gitti. Aynı yılın eylül ayında bir cuma günü namazdan sonra devrin padişahı Mehmed Reşad ve Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, devlet ricâli ve ulemânın huzurunda Beşiktaş Sinan Paşa Camii’nde Meṡnevî’nin bir beytini şerhetti. 1911 yılının ilk günlerinde yayımladığı Şemsü’l-irşâd li-Sultan Reşâd adlı risâlesi Meşrutiyet idaresi aleyhinde ifadeler ihtiva ettiği gerekçesiyle toplatıldı ve İbrâhim Hakkı’nın 5 Nisan 1911’de Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından müebbeden Kemah’a sürgün edilmesine karar verildi. Harbiye Nezâreti mahkeme kararını Dahiliye Nezâreti’ne göndererek gereğinin yapılmasını istedi. Ayrıca Emniyyet-i Umumiyye Müdüriyeti ile merkez kumandanlığına durum bildirildi (Birinci, sy. 110 [1996], s. 5). Kemahlı’nın Şemsü’l-irşâd’daki ifadelerinden (s. 5) on beş yıl önce de İstanbul’a gittiği ve yine Sinan Paşa Camii’ndeki bir vaazından dolayı Erzincan’a sürgün edildiği anlaşılmaktadır.

Kemah’a gittikten bir ay sonra kaymakamlığa bir dilekçe veren İbrâhim Hakkı bazı işlerini takip etmek üzere Erzincan’a gitmek için izin istedi. Bu isteği olumlu karşılayan Kemah kaymakamının konuyla ilgili yazısını Erzincan mutasarrıfı Erzurum valiliğine gönderdi. Ancak vali isteği uygun bulmadığı gibi şeyhin Kemah’ta kalmasının doğru olmadığını, Mevlevî Dergâhı postnişinliği sırasında birçok kişiyle dostluk kurmuş olması yüzünden Erzincan’a gelmesinin de sakıncalı bulunduğunu, başka bir vilâyete sürgün edilmesinin gerektiğini Dahiliye Nezâreti’ne bildirdi (Haziran 1911). Ancak İbrâhim Hakkı, bu olaydan kısa bir süre sonra kefaletle Erzincan’a gelmesine izin verilmesini, artık postnişin olmadığı için geçimini temin etmek zorunda olduğunu, eğer kalebent ise ailesinin geçimini hükümetin sağlaması gerektiğini ifade eden bir dilekçe daha verdi. Vali bu dilekçeyi de reddederek durumu Dahiliye Nezâreti’ne arzetti. Valinin bu tavrına karşılık âlim, şeyh ve tüccarlardan oluşan bir grup İbrâhim Hakkı’nın Meşrutiyet aleyhtarı olmasının söz konusu olmadığını, Erzincan halkı adına affedilmesi konusunda yardımda bulunulmasının istirham olunduğunu belirten bir dilekçeyi sadârete gönderdiyse de bir cevap alamadı. Bunun üzerine 22 Temmuz’da Dahiliye Nezâreti’ne, bir sûreti de meşihat makamına gönderilen bir telgraf daha çekilerek aynı istekler bu defa “iyd-i millî” (23 Temmuz bayramı) adına ve Erzincan’da kimsesiz çocukların dilinden tekrarlandı. İbrâhim Hakkı, Erzincan halkının bu girişimleri sonucunda bir süre sonra affedilerek Erzincan’a döndü. I. Dünya Savaşı sırasında cihâd-ı mukaddes ilânının (14 Kasım 1914)

ardından cihad davetine katılarak 11 Ocak 1915'te Kanal seferine iştirak etmek üzere mevlevîhâneden Mevlevî gönüllüleriyle birlikte hareket etti. Onun başkanlığında Arapkir, Malatya, Antep, Kilis ve Halep'ten geçerek 1915 Şubatında Şam'a ulaşan Mevlevî gönüllülerinin bu sefer sırasındaki faaliyetleri ve sefer dönüşü muhtemelen Erzincan'a gelen İbrâhim Hakkı Efendi'nin Millî Mücadele esnasındaki tavrı hakkında bilgi bulunmamaktadır (a.g.e., s. 5-7).

14 Ekim 1924'te Erzincan'da vefat eden İbrâhim Hakkı'nın kabri Terzibaba Mezarlığı'ndadır. Ölümünden önce idam talebiyle mahkemeye verildiği, rüyasında Hz. Peygamber'i görerek hazırladığı savunmasını okumaktan vazgeçtiğini çevresindekilere söylediği ve ertesi gün vefat ettiği, ölümünden emin olunmak için mezarının açılıp kontrol edildiği rivayet edilmektedir (Şahin, II, 274-275). 1926'da İstiklâl mahkemeleri tarafından hayatında ele geçirilemediği için cesedinin mezarından çıkarılıp asıldığına dair görüşlerin (Ceylan, s. 31-34) gerçekle bağdaşmadığı belirtilmektedir (Birinci, sy. 110 [1996], s. 7).

Eserleri. 1. Şemsü'l-irşâd li-Sultan Reşâd (İstanbul 1329). Sultan Mehmed Reşad'a hitaben yazılmış nasihatnâme türünde bir risâledir. Müellif eserinde dinî hükümlere uymanın ve âdil olmanın önemini vurguladıktan sonra bir hadise dayanarak müslümanların yedi dönem geçireceklerini, Sultan Mehmed Reşad devrinde dördüncü dönem olan zorbalık devrinin başladığını söyler. Tasavvufî ve siyasî anlamda halife ve hilâfet kavramları üzerinde durur, ayrıca siyasî, içtimaî ve hukukî konularda tavsiyelerde bulunur. Müellifin daha önce Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanan mektubunda da bu konuya temas ettiği görülmektedir. Risâlenin ikinci basımının (İstanbul 1339) etkisi konusunda bilgi bulunmamaktadır. 2. Dîvân-ı Ebü'l-Kemâl Kemâhî (İstanbul 1324). Biri Arapça, ikisi Farsça seksen sekiz şiir ihtiva eden eserin önemli bir bölümü na'tlardan meydana gelir. Şairin alfabe sırasına göre her harf için bir na't yazması dikkat çekmektedir. 3. Miftâḥu'l-maʿârif (İstanbul 1326). İbrâhim Hakkı, Erzincan'da Mevlevî Dergâhı postnişini olduğu 1902 yılında kaleme aldığı bu Arapça eserinde nefis, Allah, dünya ve âhiret konularını dinî ve tasavvufî açılardan ele alarak incelemiştir. Müellif burada Seyfü's-sâlikîn (s. 24) ve Makālîdü'l-akāid (s. 35) adlı iki eserini zikreder.

4. Tuhfetü'r-Reşâd fî fezâili'l-cihâd. Kanal seferi sırasındaki yolculuğunu anlattığı on bir sayfalık bir risâledir. "Cennetü'l-mücâhidîn" adlı Arapça ve Türkçe iki kısımdan ibaret risâlenin üzerinde basım tarihi ve yeri bulunmamakta, hurufat şeklinden Şam veya Halep'te basılmış olabileceği tahmin edilmektedir (Birinci, sy. 110 [1996], s. 7). 5. Pend-i Pesendîde der Fežâʾil-i Rûze (İstanbul 1326). Farsça manzum bir risâledir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemahlı İbrâhim Hakkı, Dîvan, İstanbul 1324, s. 82-84; a.mlf., Şemsü'l-irşâd li-Sultan Reşâd, İstanbul 1329; a.mlf., "Rûhu'l-İslâm", SM, V/126 (1326), s. 366; Vehbi Cem Aşkın, Terzi Baba ve Erzincan Şairleri, Balıkesir 1956, s. 53-54; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1987, II, 274-276; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri, Ankara 1991, s. 31-34; Ömer Menekşe, Kemah Âlimleri, İstanbul 1996, s. 55-56; Faruk Tuncer, Kemahlı İbrahim Hakkı Efendi, İstanbul 1999; Ali Birinci, "Kemahlı Şeyh İbrahim Hakkı'nın Serencâmı", TY, sy. 110 (1996), s. 4-7.

Nihat Azamat

KEMÂL

(الكمال)

Zât, vücud ve sıfat bakımından yetkin olma halini ifade eden bir tasavvuf terimi.

Sözlükte kemâl “bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması” anlamına gelir (Kâmus tercümesi, IV, 75). Kur’an’da kemâl kelimesinin türevleri (el-Bakara 2/185, 196, 233; el-Mâide 5/3) Allah’a ve insana izâfe edilmemiştir. Hadislerde ise kâmil ve daha kâmil iman sahibi müslümanlardan bahsedilmiş (Buhârî, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14-15, “Cihâd”, 5; Tirmizî, “Îmân”, 6, “Ḳıyâmet”, 60) ve pek çok erkeğin kemâle er-diği halde kadınlardan ancak Meryem ile Âsiye’nin kemâle erdiği belirtilmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 32, 46; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 79; İbn Mâce, “Etʿime”, 14; Tirmizî, “Eṭʿime”, 31). Hadislerde kemâl daha çok “bir sürenin, sayılabilir ve ölçülebilir bir şeyin tam olması” mânasında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “kml” md.).

Zâhidler ve ilk sûfîler kemâl ve kâmil kelimelerini “tam ve eksiksiz olma” anlamında kullanmakla birlikte bunlara tasavvufî ve ahlâkî erdem anlamı yüklememişlerdir. Kemâl ve kâmil, özellikle Gazzâlî’den sonra önemli kavramları ifade eden tasavvuf terimleri haline gelmiştir. Gazzâlî’ye göre “kusursuz ve noksansız olmak” mânasındaki hakiki ve mutlak kemâl Allah’a hastır. Kemâl ilâhî bir sıfattır; adalet ve ilim sıfatları gibi kemâl sıfatına da sahip olunması arzu edilir. Diğer insanlardan daha olgun ve yetkin bir durumda olmayı her insan ister. Allah zât ve varlık olarak mutlak kemâl sahibidir; ilim ve kudret sıfatları itibariyle de kâmildir. Hakiki kemâl O’na hastır. İnsan için gerçek kemâl Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında mârifet sahibi olmaktır. Fâili ve yaratıcıyı bilen O’nun fiillerini ve yaratıklarını da bileceğinden mârifet Allah hakkındaki bilgileri de içerir. Ancak Allah’ın bildikleri sonsuz olduğundan ne kadar çok şey bilirse bilsin insanın bu konudaki ilmi sınırlıdır. Bundan dolayı insan bilgi açısından izâfî bir kemâle mâliktir. Fakat tabiatındaki kemâl özlemi ve aşkı onu durmadan bu yolda ilerlemeye sevkeder. İnsan “hür olma” anlamında bir kemâl elde

etme imkânına da sahiptir. Bu da nefsine ve onun arzularına hâkim olmasından ibarettir. İnsan nefsinin etkisinden kurtulduğu oranda hürriyetine kavuşur. Kudret alanında insan için herhangi bir kemâl söz konusu değildir. Mala ve mevkiye güvenen insanın kendisinde bir kemâlin bulunduğunu zannetmesi bir kuruntudan ibarettir. Kalıcı ve sürekli olan bilgi ve hürriyetle ilgili kemâldir. "Kalıcı güzel işler" (el-Kehf 18/46; Meryem 19/76) ifadesiyle buna işaret edilmiştir (Gazzâlî, III, 274-279).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de mutlak kemâl Hak Teâlâ'ya mahsustur. O hem zât hem de sıfat ve fiilleri itibariyle kâmildir. Ancak İbnü'l-Arabî bu iki kemâli birbirinden ayırarak ilkine zâtî kemâl, ikincisine esmâî kemâl adını verir. Zâtî kemâl Allah'ın zâtında zâtı ile ve zâtı için tecelli ve zuhur etmesidir. Mutlak anlamda ganî oluşunun gereği budur. Esmâî kemâl ise Hakk'ın kendisine tecelli edip zâtını dış âlemde temaşa etmesidir. Bu da çoğu birde görmek gibidir.

İbnü'l-Arabî, dinî ve ahlâkî anlamdaki kemâlden çok varlık ve bilgiyle ilgili kemâl üzerinde durur. Hak Teâlâ tam ve kâmil bir varlıktır. Bunda bir fazlalık ve noksanlık söz konusu olmaz. Allah'ın sıfat ve isimleri de kâmil olmakla beraber bu bakımdan zât gibi değildir. Kâinat Allah'ın sıfat ve isimlerinin tecellisi olduğundan bir bütün olarak güzel ve kâmildir. Ancak kâinatta ve insandaki kemâl eksik bir kemâldir. Bu eksiklik onun kâmil olmasına engel değildir, hatta kâmil olmasının bir gereğidir. Âlemdeki kemâl fazlalığı ve noksanlığı kabul ettiğinden mutlak değil nisbî ve izâfî bir kemâldir. Allah, peygamberlerden daha çok ilim sahibi olmaları için dua etmelerini istediğinden (Tâhâ 20/114) onların kemâli de ziyadeyi kabule açık izâfî bir kemâldir. Zâtî kemâl Hakk'a mahsustur, fakat esmâî kemâlden insanlar da kabiliyetleri nisbetinde nasip alırlar (el-Fütûḥât, I, 854; II, 715; Fuṣûṣ, I, 79).

Bir şey zât itibariyle tam ve eksiksiz ise buna ilk kemâl, sıfatları itibariyle tam ise buna da ikinci kemâl denir. İlkinde zât kemâle, ikincisinde kemâl zâta bağlıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre tecelli insanla kemâle ermiş, insanın kemâli de Allah'ın halifesi olmasıyla noktalanmıştır.

İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemde yetişen sûfîler, kemâlin metafizik boyutunu daima göz önünde bulundurmakla beraber ahlâkî yönü üzerinde

de durmuşlardır. Onlara göre insanın Allah’ın halifesi olması demek onun ahlâkıyla ahlâklanması ve sıfatlarıyla muttasıf olması demektir. Bu hususu gerçekleştiren insân-ı kâmildir. Kâmil insanın en güzel örneği ise Hz. Muhammed’dir. Velîler de Kur’an ahlâkını ve insanî faziletleri gerçekleştirdikleri, Hz. Peygamber’in üstün niteliklerine vâris oldukları nisbette kâmil insan olurlar (Abdülkerîm el-Cîlî, II, 59).

BİBLİYOGRAFYA

Ragıb el-İsfehânî, el-Müfredât, “Kemâl” md.; et-Taʿrîfât, “Kemâl” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1265; Kāmus Tercümesi, IV, 75; Wensinck, el-Muʿcem, “kml” md.; Buhârî, “Îmân”, 1, “Enbiyâʾ”, 32, 46; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥabe”, 79; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 14; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14-15, “Cihâd”, 5; Tirmizî, “Îmân”, 6, “Eṭʿime”, 31, “Ḳıyâmet”, 60; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 370; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 274-279; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 854; II, 715; a.mlf., Fuṣûṣ, I, 79; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 583; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 60; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, I, 80; II, 59; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 308; Abdurrahman Bedevî, el-İnsânü’l-kâmil fi’l-İslâm, Kahire 1950; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 981.

Süleyman Uludağ

el-KEMÂL

(الكمال)

Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) Kütüb-i Sitte râvilerine dair eseri.

Tam adı el-Kemâl fî esmâʾi (maʿrifeti)'r-ricâl olup Kütüb-i Sitte'de adı geçen râvilerin hemen hepsini ihtiva eden ilk çalışmadır. Cemmâîlî, önce Resûl-i Ekrem'in hayatını İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinden

özetleyerek vermiş, ardından tanınmış hadis âlimlerinin râviler hakkındaki görüşlerini senedleriyle birlikte zikretmiştir. Sahâbî olan râvileri diğerlerinden önce ve bir arada zikreden müellif eserine aşere-i mübeşşere ile başlamış, ardından adı Muhammed olanları, devamında alfabetik olarak diğer râvileri, en sonra da hanım râvileri tanıtmıştır. Mukaddimede müellifin belirttiğine göre râviler hakkında yeterli bilgi verilmekle beraber kitabın hacmini büyütmemek için bazı senedler ve bilgiler muhtasar olarak kaydedilmiştir. Bir râvinin Kütüb-i Sitte'nin her birinde rivayetleri bulunduğunu göstermek için " روى له الجماعة ", sadece Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de rivayetleri yer alanları belirtmek için de " اتّفقا عليه ", veya " متّفق عليه" ifadeleri kullanılmıştır. el-Kemâl'in Millet Kütüphanesi ile (Feyzullah Efendi, nr. 1506-1508) diğer kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, I, 606).

Eser üzerinde zeyil ve ikmal mahiyetinde çalışmalar yapılmıştır. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'inden de faydalanarak sekiz yıl süren bir çalışma sonunda el-Kemâl'i tashih ve ihtisar etmek, mevcut biyografilere yeni bilgiler eklemek, sahâbî biyografilerini alfabetik yerlerine serpiştirmek ve biyografisini verdiği her şahsın hoca ve talebelerini de alfabetik biçimde sıralamak suretiyle eserini 712'de (1312) tamamlamıştır. Bu arada Kütüb-i Sitte müelliflerinin diğer eserlerinin bir kısmında (meselâ Buhârî'nin eṣ-Ṣaḥîḥ dışındaki beş, Ebû Dâvûd'un es-Sünen dışındaki yedi, Nesâî'nin es-Sünen dışındaki dört kitabında) geçen 1700'den fazla râvinin biyografisini kırmızı mürekkeple eklemiş, biyografilerin hangi kitaplarda geçtiğini rumuzlarla belirtmiş,

böylece el-Kemâl’i üç misli genişletip 8045 râvinin biyografisine yer vererek meydana getirdiği çalışmasına Tehẕîbü’l-Kemâl fî esmâˀi’r-ricâl adını vermiştir. Müellif hattıyla bir nüshası diğer yazmalarıyla birlikte Millet Kütüphanesi’nde bulunan eserin (Feyzullah Efendi, nr. 1426, 1427 [müellif hattı nüsha], 1429) Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de mevcut nüshasının Abdülazîz Rebâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk’ın takdimleriyle tıpkıbasımı yapılmış (I-III, Dımaşk 1402), Beşşâr Avvâd Maʻrûf da kitabın tamamını yayımlamıştır (I-XXXV, Beyrut 1402-1413/1982-1992).

Tehẕîbü’l-Kemâl üzerinde hemen hepsi Mizzî’nin talebesi olan muhaddisler ihtisar ve tehzip çalışmaları yapmışlardır. Bunların başında eser hakkındaki dört çalışmasıyla Zehebî gelmektedir. Zehebî’nin çalışmalarının ilki ve en hacimlisi, bazı isimlerle ölüm tarihlerini tashih edip yeni bilgiler ve biyografiler eklemek suretiyle ikmal ve ihtisar ettiği Teẕhîbü’t-Tehẕîb’dir. Eserin, Zehebî hayatta iken yazılan ve üzerinde onun yazısıyla tashihler ihtiva eden bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 6314-6316; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, I, 606). Teẕhîbü’t-Tehẕîb’i, Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî Ḫulâṣatü Teẕhîbi Tehẕîbi’l-Kemâl adıyla ihtisar etmiştir (Bulak 1301; Kahire 1323; nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1391, 1399; nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyed, I-III, Kahire 1392). Zehebî, daha sonra Tehẕîbü’l-Kemâl’i sadece Kütüb-i Sitte râvilerini derleyerek el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi’l-Kütübi’s-Sitte adıyla yaklaşık onda bir hacminde kısaltmış (I-III, Beyrut 1403/1983; I-II, Cidde 1992), büyük ilgi gören el-Kâşif üzerinde İbnü’l-Irâkī bir zeyil, Sıbt İbnü’l-Acemî bir hâşiye kaleme almıştır. Zehebî, üçüncü çalışması olan el-Mücerred min Tehẕîbi’l-Kemâl (fî esmâˀi ricâli’l-Kütübi’s-Sitte) adlı eserini her biri kendi içinde alfabetik on tabaka halinde düzenlemiş (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 523), dördüncü çalışmasına da el-Muḳteḍab min Tehẕîbi’l-Kemâl adını vermiştir.

Mizzî’nin bir diğer talebesi Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Tehẕîbü’l-Kemâl’deki biyografilerden Kütüb-i Sitte râvisi olmayanları çıkarmak suretiyle eseri ihtisar etmiş, daha sonra buna İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaˀı, Ahmed b. Hanbel’in ve Şâfiî’nin el-Müsned’leri ile Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî’nin Müsnedü Ebî Ḥanîfe’sindeki ricâli ilâve ederek et-Teẕkire bimaʿrifeti ricâli’l-kütübi’l-ʿaşere (et-Teẕkire fî

ricâli'l-ʿaşere) adlı eserini meydana getirmiştir (Köprülü Ktp., nr. 263 [müellif hattıyla]; ayrıca bk. a.g.e., I, 606; II, 69).

Moğultay b. Kılıç, Mizzî'nin eserini tamamlamak amacıyla hemen her biyografiye müdahale ederek on dört cilt hacmindeki İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl'i kaleme almıştır. Müellif hattıyla olan nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Feyzullah Efendi, nr. 1478-1479; ayrıca bk. a.g.e., I, 606) eser üzerinde el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (Medine, Külliyyetü'l-hadîs) yüksek lisans çalışmaları yapılmış (1414/1993, Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâş; 1416/1995, Avvâd b. Humeyd b. Muhammed er-Ruveysî), Muhammed Ali Kāsım Ahmed el-Ömerî de aynı yerde el-Ḥâfıẓ Moğultay ve Kitâbü İkmâli Tehẕîbi'l-Kemâl adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1403).

Moğultay b. Kılıç, Mizzî'ye olan itirazlarını ayrıca iki cilt halinde özetlemiştir. Mizzî'nin talebelerinden İbn Berdîs'in de bu kitabı Buġyetü'l-erîb adıyla ihtisar ettiği kaydedilmektedir. Bir diğer talebesi İbnü'l-Mülakkın esere Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'leri, Dârekutnî ve Beyhakī'nin es-Sünen'leriyle Hâkim'in el-Müstedrek'indeki râvileri ekleyerek onu ikmal etmeye çalışmıştır (DİA, XXI, 152).

Tehẕîbü'l-Kemâl üzerinde en geniş çalışmayı 808'de (1405) tamamladığı Tehẕîbü't-Tehẕîb'i ile İbn Hacer el-Askalânî yapmış, râvilerin cerh ve ta'dîline yarayacak bilgilerle yetinerek eseri üçte bir hacminde kısaltmış, bunun yanında el-Kemâl'de yer alıp Mizzî'nin çıkardığı biyografileri yeniden alarak hacminin üçte biri nisbetinde ilâvede bulunmuştur. İbn Hacer'in eklediği biyografiler yayım sırasında "temyîz" kelimesiyle belirtilmiş, onun diğer ilâveleri ise "kultü" ibaresiyle gösterilmiştir. Mükerrerleriyle birlikte 12.415 (12.191, 12.282) râviyi ihtiva eden Tehẕîbü't-Tehẕîb'i önemli kılan husus, bir râvinin cerh ve ta'dîli için gerekli olan bilgileri derli toplu şekilde vermesi, hayatını yazdığı kişinin hoca ve talebelerinin en meşhurlarını zikredip onlar hakkında önemli bilgileri kaydetmekle yetinmesidir (I-XII, Haydarâbâd 1325-1327; Beyrut 1388/1968; I-VI, Beyrut 1412/1991). Selmân Muhammed en-Nedvî, Mecmaʿu elfâẓi'l-cerḥ ve't-taʿdîl ve dirâsetühâ min kitâbi Tehẕîbi't-Tehẕîb adlı üç cilt hacmindeki yüksek lisans çalışmasıyla eserin bu yönünü ortaya

koymuştur (1401, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn). İbn Hacer bu eseri üzerinde sadece râvinin adını, güvenilirlik derecesini, hangi tabakadan olduğunu belirterek ihtisar çalışması yapmış ve buna da Taḳrîbü't-Tehẕîb adını vermiştir (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, I-II, Kahire-Medine 1380/1960; I-II, Beyrut 1395/1975, 2. bs. nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut 1398/1978, 2. bs.). Eserin aslında olup da Taḳrîb'de bulunmayan bilgileri İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî Zevâʾidü't-Tehẕîb ʿale't-Taḳrîb adlı çalışmasıyla tesbit etmiştir (Riyad 1412). el-Kemâl üzerinde daha başka çalışmaların da yapıldığı, Takıyyüddin İbn Fehd'in Nihâyetü't-Taḳrîb ve tekmîlü't-Tehẕîb bi't-Teẕhîb adlı eserinde Zehebî'nin Teẕhîbü't-Tehẕîb'i ile İbn Hacer'in Tehẕîbü't-Tehẕîb'ini on iki cilt halinde bir araya getirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, neşredenin girişi, I, 37-71; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb (Avvâme), neşredenin girişi, s. 7-22; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin mukaddimesi, s. 3-12; Brockelmann, GAL Suppl., I, 606; II, 69; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, 57-58; a.mlf., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 524; Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", a.e., XXI, 152.

M. Yaşar Kandemir

KEMAL, Aliasker

(1879-1933)

Tatar gazetecisi ve tiyatro yazarı.

7 Ocak 1879'da Kazan'da doğdu. Çocukluk yıllarını annesinin köyü olan Aşağı Masra'da geçirdi. Bu köyde başladığı medrese eğitimine bir kış devam ettikten sonra babası onu Kazan'a getirerek Osmâniye Medresesi'ne kaydettirdi. Sık sık yer değiştirmeleri sebebiyle Kazan'ın birçok medresesinde öğrenim gören Aliasker Kemal (Galiesgar Kamal), usûl-i cedîdci Âlimcan Barudî'nin Muhammediye Medresesi'nde okudu (1893-1900). Bu arada bir Rus mektebine de devam ederek Rusça öğrendi ve Rus edebiyatını tanıdı.

Medresedeki öğrencilik yıllarında okuduğu Tatar yazarları Mûsâ Akyiğitzâde, Zâhir Bigiyev ve Kayyûm Nâsırî'nin eserleriyle İsmâil Bey Gaspıralı'nın Tercüman gazetesi edebiyata olan ilgisini arttırdı. Tatar tiyatrosunun ilk örneklerinden olan ve dilinin sadeliği dolayısıyla çok beğenilen Behitsiz İgit adlı ilk eserini yayımladı (1900). Aynı yıl Nâmık Kemal'in Zavallı Çocuk'unu Tatarca'ya çevirdi. Kazan'da Maarif Kütüphanesi adıyla bir yayınevi açarak kitap basım ve ticaretiyle uğraştı. Daha çok medrese öğrencilerine hitap eden Terakki isimli bir gazete çıkardı ve 1905 ihtilâline kadar çok sayıda edebî eserin yanı sıra Tatar sosyalistlerinin gizli olarak hazırladıkları broşürleri bastı.

1905 ihtilâli diğer bütün Tatar aydınları gibi Aliasker Kemal'in de önünde yeni ufuklar açtı. O yıl Kazan'da neşredilen Kazan Muhbiri adlı gazetede çalışmaya başladıysa da gazetenin sahipleriyle anlaşamadığından yazılarını Şubat 1906 tarihinden itibaren çıkarılan sosyalist fikirli Azat gazetesinde yayımladı. Mahkeme kararıyla kapanıp Azat Halık adıyla devam eden gazetenin bütün sorumluluğu Aliasker Kemal'in üzerindeydi. Dönemin milliyetçi yayın organları olan Tercüman ve Vakit gibi gazetelere ve Rusya müslümanlarının kurduğu ilk siyasî parti olan Müslüman İttifakı'na sert tenkitlerin de yer aldığı gazete sosyalist muhtevalı makaleler sebebiyle

kapatıldı. Ahmed Hâdi Maksudî tarafından çıkarılan Yoldız (Yıldız) isimli gazetede çalışmaya başlayan Aliasker, Balkan savaşları sırasında muhabir olarak İstanbul'a geldi ve savaşla ilgili yazılarını gazetesine gönderdi (sy. 930 [13 Ocak 1913], s. 1-2; sy. 932 [17 Ocak 1913], s. 2-3; sy. 940 [5 Şubat 1913], s. 1-2).

Ekim 1917'deki ihtilâli sevinçle karşılayan Aliasker Kemal Eş, Eşçi, Kızıl, Köreşçi gibi komünist gazetelerinde çalıştı. Yeni kurulan Tataristan Cumhuriyeti'nde tiyatro sanatının gelişmesi için çaba gösterdi, kendisi de zaman zaman küçük rollerde oynadı. İhtilâlden sonra yazdığı eserlerde daha ziyade siyasî konuları tercih etti. Mogciza (mûcize), Isul Kadimçi (eski usulcü), Cantahir Bilen Canzöhre (Cantahir ile Canzühre) gibi eski dönemi eleştiren komediler yazdı. 19 Haziran 1933 tarihinde Kazan yakınlarında öldü.

Gazete ve dergilerde çok sayıda makale yazarak Tatar kültürünün gelişmesinde önemli roy oynayan Aliasker Kemal 1914-1917 yılları arasında Nâmık Kemal'in Vatan, Abdülhak Hâmid'in Duhter-i Hindû (Kazan 1917), Rus tiyatro yazarlarından Ostrovski'nin Groza (Bora, Kazan 1914), Gogol'ün Revizor (Müfettiş, Kazan 1916), Maksim Gorki'nin Nadne (Dipte, Kazan 1916), Ahmed Vefik Paşa tercümesinden Molière'in Saran (Cimri, Kazan 1914) ve İreksizden Tabib (Zoraki Tabib, Kazan 1916) adlı tiyatro eserlerini Tatarca'ya çevirdi. Bunlardan bazıları sadece sahnelenmek için tercüme edilmiş olup ayrıca basılmamıştır. Aliasker Kemal'in Tatarca'ya çevirdiği eserlerin sayısı altmış civarındadır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dönemi Tataristan Cumhuriyeti'nde de eserleri en çok basılan yazarlardan biridir. Bütün eser, makale ve şiirleri 1925-1982 yılları arasında on defa basılmış, Tataristan'ın çeşitli şehirlerindeki cadde ve sokaklarla Kazan'ın en büyük tiyatro salonuna adı verilmiştir.

Eserleri. Behitsiz İgit (bahtsız yiğit, Kazan 1900; 1907'de genişletilerek beş perdelik bir drama haline getirilen eser yazarın en çok sahneye konulan tiyatrolarındandır); Kızganıç Bala (zavallı çocuk, Kazan 1900; ilk olarak Bahçesaray'da [1901], daha sonra Kazan ve Azerbaycan'da sahneye konulmuştur); Öç Bedbehit (üç bedbaht, Kazan 1900); Birinçi Tiatr (birinci tiyatro, Kazan 1908); Bülek Öçin (hediye için, Kazan 1909); Bankrot (iflas, Kazan 1912); Deccal (Kazan 1912); Kayniş (kayınço, Kazan 1913); Biznin

Şehernin Sirleri (bizim şehrin sırları, Kazan 1913); Öylenem ... Niköylendim (Evleneyim ... Niye evlendim, Kazan 1915); Köndeş (Kuma, Kazan 1918); Hafizalam İrkem (Kazan 1929); Öç Tormış (üç hayat, Kazan 1933). Bunların dışında Gali Mozaffer (Ali Muzaffer, Kazan 1901); Sabir Hezret (Sabri Hoca, Kazan 1903); Balalarga Bülek (çocuklara hediye, Kazan 1904); Kügergen Altınnar (göğermiş altınlar, Kazan 1909); Buhgalteriya (muhasebe, Kazan 1910) gibi hikâye ve tercümeleri de bulunmaktadır. Yazarın yayımlanmamış eserlerinin bir kısmı Kazan'da 1979'da neşredilen Galiesgar Kamal isimli almanağa alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri (İstanbul 1925), Ankara 1988, s. 182; a.mlf., "La littérature de Tatar de Kazan", Ph.TF, II, 769, 773, 776; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 114-120; İsmail Remiyef, Vakitli Tatar Matbuatı, Kazan 1926, s. 10-12, 46; Galiesgar Kamal (haz. M. Gali), Kazan 1950, I, 5-30; İbrahim Nurullin, XX Yöz Başı Tatar Edebiyatı, Kazan 1966, s. 88-127; M. H. Gaynullin, Tatarskaya Literatura XIX Veka, Kazan 1975, s. 287-296; a.mlf., Galiesgar Kamal, Kazan 1978; Tatar Sovet Tiatrı (haz. B. Gıyzzet v.dğr.), Kazan 1975, s. 12-13, 58-59; Üzbek Gıymadiev, Satıra Koralı Bilen, Kazan 1977, s. 62-64; Galiesgar Kamal (haz. B. Gıyzzet), Kazan 1978, I, 383-397; Galiesgar Kamal Turında İstelikler (haz. Reis Dautov), Kazan 1979; Tatar Edebiyatı Tarihi (haz. G. Halitov v.dğr.), Kazan 1986, III, 383-402; Sovet Tatarstanı Yazuçıları, Kazan 1986, s. 226-229; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s. 164, 186; "Kemâl, Ali Asgar", TDEA, V, 271.

İsmail Türkoğlu

KEMAL ARUÇİ

(1920-1977)

Şair, Osmanlı tarihçisi ve müderris.

Makedonya'nın kuzeybatısında Gostivar'a bağlı Vrapçişte'de doğdu. Aruçi (Aruçlar) ailesinden olup halk arasında daha çok Kemal Efendi diye tanınmıştır. İlk öğrenimini Vrapçişte'de yaptı, ilk dinî bilgileri babası Abdülvehhâb Efendi'den öğrendi. Daha sonra Üsküp'teki Meddah Medresesi'ne girdi (1931); medresenin kurucusu Atâullah Kurtiş'ten ve Fettah Efendi'den ders okudu. 1944 yılında icâzet aldıktan sonra Vrapçişte'ye dönen Kemal Efendi, buradaki Yenicami avlusunda klasik metotlarla öğretim yapan özel bir medrese inşa ettirip ders vermeye başladı. 1946'da Yugoslav yönetimi çeşitli dinî kurumlarla birlikte bu medreseyi de kapattı. 1950'de devlet tarafından müslüman kadının tesettürü ve ortaklık hakkında istenen fetvalara karşı çıktığı için iki yıl hapse mahkûm oldu. Aynı dönemde hocası Fettah Efendi ve arkadaşları da benzer suçlardan tutuklanıp yargılandılar. Cezaevinde on üç ay kalan Kemal Aruçi serbest bırakıldıktan sonra uzun süre takip altında tutuldu. Ardından Vrapçişte'deki Yenicami'de vâiz olarak göreve başladı. 1963 yılında Üsküp'te meydana gelen deprem üzerine yaptığı çağdaş yorumlar klasik ekole bağlı ulemâ ile arasının açılmasına sebep olduğu gibi halk arasında huzursuzluk yarattığı gerekçesiyle takibata uğradı ve iki ay hapis yattıktan sonra tekrar vâizlik görevine döndü. Arkasından Makedonya Arşivi'nde, 1 Ocak 1970'te Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde uzman olarak görevlendirildi. Manastır, Üsküp, Kalkandelen kadı sicilleriyle çeşitli ferman, berat, vakfiye vb. tarihî belgeler üzerinde araştırmalar yaptı. 27 Ağustos 1977'de vefat etti ve Vrapçişte'de defnedildi.

Kemal Aruçi'nin hece ve aruz vezniyle yazdığı şiirleri, makaleleri ve diğer yazılarından Türkçe yanında Farsça, Arapça, Arnavutça, Boşnakça (Sırpça ve Hırvatça) ve Makedonca'ya vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Muhtevasını daha çok dinî, millî ve içtimaî konuların oluşturduğu şiirlerinin büyük bir kısmında mâziye karışmış tarihî mefâhirle Osmanlı medeniyeti mirasına ve

Arnavut halkının vatanına duyduğu hasreti ve üzüntüyü terennüm etmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya'dan Türkiye'ye başlatılan göçe karşı çıkmış, bu göçün dinî bakımdan câiz olmadığını ısrarla belirtmiştir. Hocası Fettah Efendi ile birlikte Balkanlar'da Osmanlı Türkçesi ile yazan son nesil şairlerinden biri kabul edilebilen Kemal Efendi, hayatının son günlerinde şiirlerini bir defterde toplamaya başlamışsa da tamamlaması mümkün olmamıştır. Şiirlerinden bir kısmı, sonraki yıllarda Üsküp'teki Makedonya İslâm Birliği'nin yayın organı olan el-Hilâl dergisinde yayımlanmış (I-IV, 1987-1990), büyük bölümü ise Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim adıyla oğlu Muhammed Aruçi tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir (Üsküp 1999). Mithat Hoxha bu eseri Vjershat e Mia adıyla Arnavutça'ya çevirmiştir (Shkup 2000).

Eserleri. Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod (Makedon halkının tarihine dair Türkçe belgeler, III, Skopje 1969). "Arhiv na Makedonija, Serija Prva: 1607-1699" adı altında çıkan Makedonca neşriyat serisinde Metodija Sokolovski, Arif Starova, Vančo Boškov gibi müellifler arasında Kemal Efendi'nin adı Kemal Iljazi olarak geçmektedir. Aleksandar Matkovski ile birlikte Makedonca kaleme aldığı makalelerinin başlıcaları da şunlardır: 1. "Makedonija vo Hronikata na Mehmed RašidEfendi" (Mehmed Râşid Efendi'nin kroniğinde Makedonya) (Glasnik na Institut za Nacionalna Istorija, XIX/1 [Skopje 1975], s. 235-260). 2. "Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata na Solak Zâde (1373-1633)" (Solakzâde'nin tarihinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (Glasnik na Institut za Nacionalna Istorija, XIX/3 [Skopje 1975], s. 233-260; TAnz. [1978], s. 105 [1175]). 3. "Izvadoci od Dve Turski Hroniki za Makedonija i Sosednite Oblasti - Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata Tevârîh-i Âl-i Osmân na Ašik Paša Zâde od 1359 do 1466 Godina" (Makedonya ve etrafındaki bölgeler hakkında iki Türk kroniğinden seçmeler-1359-1466 yılları arasında Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osman kroniğinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (Glasnik na Institut za Nacionalna Istorija, XXI/1 [Skopje 1977], s. 231-250). 4. "Makedonija vo Silâhdar Tarihi na Fındıklılı Silâhdar Mehmed-Aga (1668-1694)" (Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa'nın Silâhdar Tarihi adlı eserinde Makedonya)

(Istorija-Spisanie na Sojuzot na Društvata na Istoričarite na SR Makedonija, XIII/2 [Skopje 1979], s. 137-160). 5. "Makedonija vo Turskata Hronika

Tâdžu't-Tevârîh od Hodža Sadudin-Efendi (1361-1520)" (Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-Tevârîh adlı eserinde Makedonya) (Glasnik na Institut za Nacionalna Istorija, XXIII/2-3 [Skopje 1979], s. 203-233). 6. "Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata Bedâiu-l-Vekâi' od Kodža Husein (1328-1491)" (Koca Hüseyin'in Bedâyiu'l-vekāi' adlı eserinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (Istorija-Spisanie na Sojuzot na Društvata na Istoričarite na SR Makedonija, XV/2 [Skopje 1978], s. 137-176).

Kemal Aruçi'nin Boşnak âlimi Cozo Hüseyin Efendi'nin yazılarındaki bazı görüşlere katılmadığını belirten, Türkçe kaleme aldığı üç makale (yazma nüshalarının fotokopisi için bk. İSAM Dokümantasyon Servisi) Ahmet Davudoğlu tarafından kısmen neşredilmiştir (Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri, s. 188-193). Aruçi'nin günümüze intikal eden eserleri arasında orijinal örnekleri Vrapçişte, Gostivar, Kalkandelen, Struga gibi bölgelerdeki eski camilerde bulunan ve onun hat sanatındaki maharetini gösteren levhaları da zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Rešente na OVR pri SO Gostivar: Gostivar 05.03.1973, UP br. 13-745 (belge İSAM Dokümantasyon servisindedir); J. Trifunoski, Polog-Antropogeografska Proučavanja, Beograd 1976, s. 255-258; Ahmed Davudoğlu, Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri, İstanbul 1989, s. 188-193; Muhammed Aruçi, Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim, Üsküp 1999, s. 25-70; a.mlf., "Fettah Efendi", DİA, XII, 484; a.mlf., "Hüseyin Efendi, Cozo", a.e., XVIII, 543; A. Matkovski, "Kemal Iljazi Aruči", Glasnik na Institut za Nacionalna Istorija, XXI/2-3, Skopje 1977, s. 243-244; Kasim Dobrača, "Sjećanje na Kemalef. Aručija", Glasnik VIS, XL/6 (1977), s. 686-688; TAnz., sy. 4 (1978), s. 105, nr. 1175, s. 160, nr. 1872, s. 196, nr. 2404; "Shqiptarët Duhet t'i Kthehen Vlerave të Tyre Shpirtërore", Dituria Islame, X/61, Prishtinë 1994, s. 12.

Muhammed Aruçi

KEMÂL-i HUCENDÎ

(كمال خجندى)

(ö. 803/1401)

Mutasavvıf - şair.

Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Hucend'de doğdu. Ailesi ve öğrenim durumu hakkında bilgi yoktur. Tanınmış bir şeyh olmasına rağmen hangi tarikata mensup olduğu dahi bilinmemektedir. Genç yaşta hacca gitti. Hac dönüşü uğradığı Tebriz'de yerleşmeye karar verdi. Zamanla etrafında birçok mürid ve talebe toplandı. Sultan Toktamış Han Tebriz'e hâkim olunca (787/1385) şehrin diğer âlimleriyle birlikte başşehir Saray'a götürülen Kemâl-i Hucendî burada sûfî Abdullah-ı Şâşî ile görüştü ve yeni müridler edindi. Dört yıl sonra tekrar Tebriz'e döndü. Celâyirli sultanları ile iyi münasebetler içinde olmaya özen gösteren Kemâl-i Hucendî'ye bu sülâleden Sultan Hüseyin b. Üveys bir tekke yaptırdı, giderlerini karşılamak üzere bir miktar vakıf tahsis etti. Hucendî, Timurlular devrinde Timur'un oğlu ve Azerbaycan Valisi Mîrân Şah Mirza'nın teveccühünü kazandı ve ihsanına nâil oldu. 803 (1401) yılında vefat edince tekkesinin bulunduğu Ferahbahş mahallesine defnedilen Kemâl-i Hucendî'nin kabri zamanla bir ziyaretgâh haline geldi. Onun 792 (1390) yılında öldüğü şeklinde bir rivayet bulunmaktaysa da bu doğru değildir.

Gazel vadisinde Sa'dî-i Şîrâzî ve Hümâm-ı Tebrîzî'yi taklit eden Kemâl-i Hucendî'nin çağdaşları Hâfız-ı Şîrâzî, Sirâceddîn-i Bisâtî-i Semerkandî ve Molla Muhammed Mağribî ile dostluk kurduğu, Hâfız'ın şiirlerini övdüğü, onun da Hucendî'nin şiirlerini beğendiği kaydedilmektedir. Genellikle aşk ve tasavvufa dair gazellerinde "Kemâl" mahlasını kullanan Hucendî bu nazım şeklinde üstün başarı sağlamıştır. Bununla birlikte şiirlerinde tekellüfe yer verdiği de olmuştur. Gazelde emsalsiz olduğunu söylemesine rağmen Hâfız, Sa'dî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî seviyesine çıkamamıştır. Ancak bu nazım şeklinde Irak üslûbunun Azerbaycan kolunu teşkil eden şairlerin başında gelir ve bu üslûpla Hint üslûbu arasında köprü

vazifesi gören şairler arasında yer alır.

Kemâl-i Hucendî'nin yaklaşık sekiz bin beyit ihtiva eden divanı genellikle gazel, kıta ve rubâîlerinden oluşur. Divanının minyatürlerle süslü bir nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir. Eserin Türkiye'de ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde de (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3962-3963) birçok nüshası bulunmaktadır. Divan iki defa Tebriz'de (1332 hş., 1337 hş.), son olarak da Îrec Gül-i Surhî tarafından Tahran'da (1374 hş.) neşredilmiştir. Letâfetnāme adlı Türkçe bir şiiri de Tourkhan Gandjei tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefeḥât, s. 611; a.mlf., Bahâristân, Tahran 1311 hş., s. 118; Devletşah, Teẕkire, s. 325-331; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1333 hş., III, 548-549; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1277/1860, s. 346-347; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 126-127; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1284-95 hş., II, 29; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 188; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 210; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1131-1137; Browne, LHP, III, 320-330; Tourkhan Gandjei, "The Laṭāfatnāma of Khujandī", Annali, XXX/3, Napoli 1970, s. 345-368; L. Lewisohn, "The Life and Times of Kamāl Khujandī", JTS, XVIII (1984), s. 163-177; Muhammed Sâdık Şiblî, "Şeyḫ Kemâl Ḫucendî", Dâniş, sy. 46, İslâmâbâd 1375 hş./1996, s. 55-64; Cl. Huart, "Kemâl Hucendî", İA, VI, 561.

M. Nazif Şahinoğlu

KEMAL REİS

(ö. 916/1510)

II. Bayezid döneminin Türk denizcisi.

Aslen Geliboluludur (İbn Kemal, VIII, 145); bazı kaynaklarda Karaburunlu olduğu ileri sürülür. Kitâb-ı Bahriye müellifi Pîrî Reis'in amcasıdır. İlk olarak 874'te (1470) Vezîriâzam Mahmud Paşa ile birlikte bir azap neferi olarak Eğriboz seferine katıldığı, adanın fethinden sonra buraya yerleştiği ve azaplar reisliğine getirildiği, ardından donattığı bir kalyata ile Venedik gemilerine, Venedik'e ait kale ve sahillere karşı akınlarda bulunarak korsanlığa başladığı belirtilir. 879 (1475) tarihli Gelibolu Tahrir Defteri'nde yer alan Osmanlı donanma mevcuduna ait bir listede (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O 75, s. 47) 8 akçe yevmiyeli bir kadırga reisi olarak adına rastlanan Reis Kemal ile aynı kişi olması ihtimali büyüktür.

İspanya'da katliama uğrayan Endülüs müslümanlarının yardım isteklerine karşılık olmak üzere Osmanlı Devleti hizmetine çağrılan Kemal Reis ve beraberindeki denizciler, II. Bayezid'in hazırlattığı filo ve mühimmatla birlikte 892'de (1487) Güneybatı İspanya'yı vurmakla görevlendirildi. Kemal Reis, İspanya kıyılarına düzenlediği akınlar sırasında bir İspanyol donanmasını yenilgiye uğratarak Malaka'yı yağmaladı. Kuzey Afrika'daki Cerbe, Bicâye ve Bûne'yi üs edindi ve Batı Akdeniz'de başarılı akınlarda bulundu. 897'de (1492) Fransa sahillerini ve Balear adalarını vurduktan sonra Malta'ya düzenlediği

baskın sonunda aldığı ganimet ve esirlerle Gelibolu'ya gelerek hediyelerini kapudan Sinan Bey vasıtasıyla padişaha sundu. Bunun üzerine kendisine ihsanda bulunuldu ve 50 akçe yevmiye ile maaşa bağlandı (Âlî Mustafa Efendi, s. 855). Kemal Reis'in Akdeniz'deki akınları, Cem Sultan'ın vefatının ardından Venedik'e karşı esaslı bir şekilde hazırlık yapmak amacında olan II. Bayezid'in onu Osmanlı donanmasını büyütmek amacıyla İstanbul'a davet ettiği 901 (1495) yılına kadar sürdü. Pek çok hediye ile

İstanbul'a gelen Kemal Reis, II. Bayezid tarafından kabul edilerek kendisine maaş bağlandı. Sinop'ta Burak Reis ile birlikte o dönemin en büyük savaş gemisi tipi olan yeni bir gökenin inşası ile görevlendirildi (BA, MAD, nr. 23051, s. 4). 901'de (1495) donanma ile birlikte denize açılarak her tarafa korku saldı (İbn Kemal, VIII, 146-147). 903'te (1498) Anadolu'daki Haremeyn vakıflarının gelirlerini karayolu güvenli olmadığı için denizyolu ile İskenderiye'ye götürdü. Dönüş sırasında Osmanlı kaynaklarında Santurluoğlu adıyla anılan Rodos şövalyelerinden Nicolas Centurione ile giriştiği çatışmayı kazandığı gibi onu yakalayarak beş gemi ve yüzlerce esirle birlikte İstanbul'a getirip padişaha takdim etti (a.g.e., VIII, 169-170; Âşıkpaşazâde, s. 250-251).

İnebahtı kuşatması sırasında (905/1499) Kemal Reis ile Burak Reis iki büyük gökenin kapudanı olarak zikredilir. Kemal Reis'in bu kuşatmadaki vazifesi, Anavarin'e (Navarin) Venedik'in denizyolu ile yapacağı yardımı önlemek ve kaleyi karadan muhasara etmiş olan Rumeli beylerbeyi Mustafa Paşa'ya yardımcı olmaktı. Sapienza (Bradona, sonraları Burak Reis) adası yakınında meydana gelen savaşta Venedikliler Kemal Reis'in gemisi sanarak Burak Reis'in gökesine saldırınca Burak Reis, kendi hayatını ve gemisini kaybetme uğruna Venedik gemilerini ateşe vererek (19 Zilhicce 904 / 28 Temmuz 1499) Kemal Reis'in deniz savaşını kazanmasını sağladı. Kemal Reis bundan bir ay sonra meydana gelen Holomiç, Çamlıca ve İnebahtı Boğazı'ndaki deniz savaşlarında da Venedikliler'e karşı zafer kazandı. 21 Muharrem 905'te (28 Ağustos 1499) İnebahtı'nın teslim olmasından sonra ertesi yıl Modon, Koron ve Anavarin'in fethinde de önemli rol oynadı. Ancak Venedik'in Anavarin'i geri alması üzerine Kemal Reis, yirmi iki gemiden oluşan filosuyla 906'da (1501) başarılı bir harekât gerçekleştirip Anavarin'in yeniden fethine yardımcı oldu (İbn Kemal, VIII, 212-214). Ganimet olarak sekiz Venedik gemisini zapteden Kemal Reis'in önce güz mevsimine kadar burada kalması düşünüldüyse de daha sonra maiyetindeki gemilerle Venedikliler'den ele geçirilen bir kadırgayı da alarak İstanbul'a gelmesi istendi (II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, s. 39). Yararlıklarından ötürü kendisine II. Bayezid tarafından 3000 akçe ve bir hil'at verildi, maaşına 5 akçe ilâve yapıldı (Pîrî Reis, II, 660).

Kemal Reis, 1502'de Osmanlı-Venedik barışının sağlanmasındaki rolünden

1510’da ölümüne kadar geçen sürede Ege’deki ticaretin güvenliğini sağlamak ve fevkalâde elçi olarak Memlük Devleti’ne gitmek gibi görevler üstlendi. Rodos’ta esir iken Sultan Korkut’a bir mektup gönderen Ebû Bekir Dârânî, Kemal Reis’ten çok korkan Rodos şövalyeleri üzerine beş kadırga ve beş silureden (küçük savaş gemisi) oluşan bir filo gönderilerek adadaki müslüman esirlerin kurtarılmasını istemiş, 1504’te Kemal Reis Rodos’a gönderilmişse de bir sonuç elde edilememiştir (Uzunçarşılı, XVIII/71 [1954], s. 352-353). 5 Zilkade 909’da (20 Nisan 1504) kendisine in‘âm olarak 5000 akçe ve bir hil‘at verilmişti (Barkan, XIII [1979], s. 367). Trablusgarp emîrinin yardım isteği üzerine 910’da (1505) Akdeniz’e açılan Kemal Reis, ertesi yıl da İspanya’ya karşı Kuzey Afrika’yı ve Endülüs müslümanlarını korumaya çalıştı ve İspanya sahillerine akınlar düzenledi.

Kızıldeniz’de ve Hint Okyanusu’nda faaliyetlerini arttıran Portekizliler’e karşı kullanılmak amacıyla Memlükler’e yardım için gönderilen asker, mühimmat ve top yüklü filoyu kumanda ederek Mısır’a götüren Kemal Reis aynı zamanda elçilik görevini de üstlendi. 1507’de Kahire’ye gelip beraberinde getirdiği elli top, Süveyş’te donanma inşa edecek ustaları ve top dökümü için gerekli olan bakırı teslim etti. Burada büyük ilgi gördü ve sarayda onuruna verilen toplantıya katıldı. Bu görevini tamamlayıp İstanbul’a dönen Kemal Reis’e 6 Rebîülevvel 913’te (16 Temmuz 1507) 10.000 akçe in‘âm verildi ve bir hil‘at giydirildi (Ruznâmçe Defteri, s. 224). Daha sonraki yıllarda da benzer şekilde in‘âmlarda bulunulduğu hazine rûznâmçe defterlerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Meselâ 19 Ramazan 913’te (22 Ocak 1508), 13 Rebîülâhir 915’te (31 Temmuz 1509) ve 29 Rebîülâhir 916’da (5 Ağustos 1510) 5000 akçe ve bir hil‘at verilmişti (a.g.e., s. 250, 338, 394).

916’da (1510) İstanbul’da bulunan Memlük elçisine refakat etmek ve aynı zamanda Memlükler’e yardım götürmek üzere ikinci büyük filonun da kumandası Kemal Reis’e verildi. İskenderiye’ye doğru yola çıkan yardım filosu sekizi kadırga olmak üzere yirmi beş-otuz beş gemiden ibaretti. Kemal Reis, yol hazırlıkları yaparken 17 Cemâziyelâhir 916’da (21 Eylül 1510) 10.000 akçe ve bir hil‘at ile taltif edilmişti (a.g.e., s. 400) ve bu sırada 100 akçe yevmiye almaktaydı. Fakat 916 Recebinde (Ekim 1510) yardım filosu bir fırtınaya yakalandı, diğer bazı gemilerle birlikte kendi gemisinin de batması sonucu hayatını kaybetti. Onun Osmanlı donanmasına getirdiği

en önemli yenilik gemileri uzun menzilli toplarla donatması olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 23051, s. 4; Ruznâmçe Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., nr. 0.71, s. 224, 250, 338, 394, 400; Gelibolu Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. O. 75, s. 47; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 250-251; Firdevsî, Kutbnâme (nşr. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, s. 57-58, 68, 260, 264, 302; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 39; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII, 144-147, 169-170, 182-185, 212-214; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 348-349; Matrakçı Nasuh, Târîh-i Sultân Bâyezid, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272, vr. 21a-24a; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 660; III, 1332, 1346; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr (nşr. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, s. 855, 899; Mehmed Şükri, Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 327-339; H. A. von Burski, Kemal Reis: Ein Beitrag zur Geschichte des türkischen Flotte, Bonn 1928; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 116, 186-187, 192-194, 216; A. C. Hess, The Forgotten Frontier, Chicago 1978, s. 60-61; P. Brummet, "Kemal Re'is and Ottoman Gunpowder Diplomacy", Studies on Ottoman Diplomatic History (ed. Sinan Kuneralp), İstanbul 1990, V, 1-15; N. Vatin, l'Ordre de Saint-Jean de-Jarusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes 1480-1522, Paris 1994, s. 82, 84-86, 249; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Rodos Şövalyeleri Hakkında Antalya Valisi Sultan Korkud'a Gönderilmiş Bir Mektub", TTK Belleten, XVIII/71 (1954), s. 347-355; Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, XIII (1979), s. 367; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Reis", İA, VI, 566-569; Nejat Göyünç, "Kemāl Reʾīs", EI² (İng.), IV, 881-882.

İdris Bostan

KEMAL TAHİR

(1910-1973)

Tarihî ve sosyal muhtevalı romanlarıyla tanınan Cumhuriyet devri yazarı ve fikir adamı.

13 Mart 1910'da İstanbul'da Vezneciler semtinde doğdu, asıl adı İsmail Kemalettin'dir. Önceleri Tipi ve Benerci soyadlarını da kullandı, 1950'den sonra Demir'de karar kıldı. Babası, alaylı deniz yüzbaşısı ve II. Abdülhamid'in yaverlerinden Şebinkarahisarlı Tâhir Bey, Yıldız Sarayı marangozhanesindeki özel çalışmalarında zaman zaman padişaha yardımcılık yapmıştır. Adapazarlı bir Abaza ailesinin kızı olan annesi Nûriye Hanım küçük yaşta saraya alınarak Nâile Sultan vasıtasıyla Tâhir Bey'le evlendirildi. Tâhir Bey, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden günlerde padişaha yakınlığı dolayısıyla İttihatçılar tarafından rütbesi mülâzımlığa indirilerek emekliye sevkedildi. Balkan ve I. Dünya savaşlarında yeniden askere alındı. Çanakkale'de savaşırken yaralanınca geri hizmete verildi.

Kemal Tahir'in çocukluğu seferberlik ve Millî Mücadele yıllarında geçti. İlk öğrenimini babasıyla birlikte bulunduğu çeşitli şehirlerde tamamladı. Mütareke'den sonra ailesi İstanbul'a dönünce Kasımpaşa'daki Cezayirli Hasan Paşa Rüşdiyesi'ne girdi. 1923'te burayı bitirerek Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne kaydoldu. Onuncu sınıfta iken annesinin ölümü üzerine okuldan ve evden ayrılarak hayata atıldı. Avukat kâtipliği ve Zonguldak Kömür İşletmeleri'nde ambar memurluğunun (1928-1932) ardından İstanbul'a dönerek gazeteciliğe başladı. Vakit, Haber ve Son Posta gazetelerinde musahhihlik, röportaj yazarlığı ve tercümanlık yaptı. Yedigün ve Karikatür dergilerinde sekreter, Karagöz gazetesinde başyazar (1935-1936), Tan gazetesinde yazı işleri müdürü oldu. 1937'de Fatma İrfan'la evlendi.

19 Mayıs 1938'de Yavuz zırhlısındaki isyan teşebbüsü üzerine açılan Bahriye davasında Nazım Hikmet'le birlikte askeri isyana teşvik etmekten

suçlu bulunarak on beş yıl ağır hapse mahkûm edildi. Çeşitli hapishanelerde yattıktan sonra 1950 genel affıyla serbest bırakıldı. 1955'teki 6-7 Eylül olayları sırasında halkı isyana teşvik suçlamasıyla altı ay tutuklu kaldı. Bir süre İzmir Ticaret Gazetesi'nin İstanbul temsilciliğini yaptı, telif ve çeviri yazılar yayımladı. Osmanlı padişahlarını anlatan bir kitap dizisinin neşrini başlattı. 1957'de Aziz Nesin'le birlikte kurduğu Düşün Yayınevi'nde birkaç romanının yayımlanmasının ardından bu ortaklık on dört ayda bitti. Kemal Tahir bundan sonra edebiyat çalışmalarıyla yetindi. 1968'de Sovyet Yazarlar Birliği'nin davetlisi olarak Sovyetler Birliği'ni ziyaret etti. 1970'te yakalandığı kanser sonucu 21 Nisan 1973'te İstanbul'da öldü ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na gömüldü.

Başlangıçta Yahya Kemal hayranı olan ve yazı hayatına şiirle başlayan Kemal Tahir'in ilk şiirleri Abdullah Cevdet'in neşrettiği İctihad mecmuasında çıktı (1931). Edebiyat dünyasına ciddi olarak girişi ise Yakup Sabri, Ertuğrul Şevket, İsmail Safa ve Arif Nihat Asya ile birlikte çıkardıkları Geçit dergisiyle oldu (1933-1934). Varlık'ta ve Ses'te (Cemalettin Mahir ve İsmail Kemalettin imzalarıyla) sosyal içerikli şiirler yazdı. Daha sonra şiiri bıraktı. 1929'da Nazım Hikmet'le tanıştıktan sonra fikirlerinde ve sanat anlayışında önemli ölçüde değişiklikler oldu. Romancılığa doğru ilk adımı adaptasyonlarla attı (1935-1940). Bu sırada yayımladığı Namık Kemal İçin Diyorlar ki (İstanbul 1936) adlı kitabı ilgiyle karşılandı. 1938'de başlayan ve yazarlığı için verimli olan hapishane hayatı boyunca romanlarına önemli malzeme topladı.

İlk hikâyeleri 1941'de Tan gazetesinde Cemalettin Mahir imzasıyla çıktı. Bunlar Göl İnsanları (İstanbul 1955) adıyla kitap haline getirildi, daha sonra yazdığı bütün hikâyelerini de aynı kitabın sonraki basımında topladı (1969). Sağırdere'yi Son Posta ve Esir Şehrin İnsanları'nı Yeni İstanbul gazetelerinde tefrika ettirdi. Bu arada bir dizi dedektif ve macera romanı yazdı veya çevirdi. Çeşitli takma adlar kullanan yazar, kendisine asıl şöhret kazandıran romanlarını 1955'ten sonra ve Kemal Tahir adıyla yayımlamaya başladı.

Kendisinden önceki Türk romanını Batı kopyacılığı ve yerlilikten kopuk olmakla suçlayan Kemal Tahir Sağırdere'den başka Körduman (İstanbul 1957), Yedi Çınar Yaylası (İstanbul 1958), Köyün Kamburu (İstanbul 1959)

ve Kelleci Mehmet (İstanbul 1962) gibi romanlarında Anadolu insan tipini kendi yaşantısı ve özgün hayat felsefesi içinde yansıtmaya çalışmıştır. Rahmet Yolları Kesti'de (İstanbul 1957) eşkıyalık konusu çevresinde halk kahramanlığı motifini işlemiş; Esir Şehrin İnsanları (İstanbul 1956), Esir Şehrin Mahpusu (İstanbul 1962) ve Yorgun Savaşçı'da (İstanbul 1965) Millî Mücadele döneminde halk ile ordu mensuplarının ilişkileri, millî bilinç ve milliyetçilik anlayışı konularını irdelemiştir. Bozkırdaki Çekirdek (İstanbul 1967) ve Kurt Kanunu (İstanbul 1969) adlı romanlarında Cumhuriyet Halk Partisi idaresinin eğitim ve ekonomi politikaları eleştirilmiştir. Yine Kurt Kanunu ve Yol Ayrımı'nda (İstanbul 1971) Batılılaşma olgusuyla tabu haline getirilen iç ve dış kandırmalar, dönemin siyasî mücadeleleri, devrimlerin amaçları ve bunların yerleşmesinde bürokrasinin takındığı tutum ele alınmış, Türk aydınının taşıdığı sorumluluk vurgulanmıştır. En fazla üzerinde durulan romanlarından Devlet Ana*da (İstanbul 1967) feodal bir yapıya sahip olmamakla Batı'dan ayrılan Osmanlı toplumunun yapısal ve idarî özgünlüğü gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Üslûp ve anlatımda da yerliliğe önem veren yazar özellikle Devlet Ana'da destan, masal ve halk hikâyelerinden gelen bazı anlatım kalıplarını kullanmış, Dede Korkut ve Evliya Çelebi üslûbundan yararlanmıştır. Yorgun Savaşçı'ya 1967-1968 Yunus Nadi ödülü, Devlet Ana'ya 1968 Türk Dil Kurumu ödülü verilmiştir. Diğer romanları da şunlardır: Büyük Mal (1970), Namusçular (1974), Karılar Koğuşu (1974), Haremde Dört Kadın (senaryo, 1974), Hür Şehrin İnsanları (1976), Dam Ağası (1977).

Kemal Tahir, düşünce yapısı bakımından esas olarak Marksist çevrelerdeki yerlileşme çabalarını temsil etmektedir. Önce Nazım Hikmet'in Sovyet modeline yakındı, daha sonra 1960'lı yılların ortalarında Fransa'da Marksist çevrelerce benimsenen Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarından büyük ölçüde etkilendi. Fakat onlardan farklı şekilde âdeta bir

sosyal bilimci gibi yoğun araştırmalar yaparak kendi bağımsız düşünce sistemini kurmaya çalıştı. Başlangıcından itibaren Osmanlı tarihi boyunca Anadolu'nun sosyal ve ekonomik yapısını Asya Tipi Üretim Tarzı modelinden faydalanarak değerlendirirken yer yer onu eleştirmekten de çekinmedi. Yaygın tarih görüşünün dışında kalan bazı önemli fikir adamlarının eserlerini dikkatle inceledi. Hayatı boyunca tepeden inme bir

Batıcılığa karşı çıkarak bunun üst yapıyla halkın arasını açtığını söyledi ve rastgele Batılılaşma hareketleriyle kendi tarihimizden uzaklaşmayı sert biçimde eleştirdi. Yerli düşünceye yönelmekle beraber tahlillerinde din olgusuna hemen hiç önem vermedi. Eserlerinde dinî kurumları, özellikle dejenere olmuş din adamlarını olumsuz bir faktör olarak gösterdi. Ancak gerek bir kısım romanlarında ve çeşitli yazılarında gerekse sohbetlerinde Türkiye'nin yıllardır bir nevi tabu haline getirilmiş, tartışılmaktan sakınılan Osmanlı tarihi, Türkiye'nin Batılılaşma macerası, Cumhuriyet'in doğruları ve yanlışları, halkçılık meselesi gibi birtakım tarihî ve sosyal meselelerini cesaretle tartışma ortamına getirmiştir. Bu davranışıyla Kemal Tahir bazı çevrelerce aşırı şekilde övülmüş, bazılarınca da sert biçimde eleştirilmiştir.

Ölümünden uzun bir süre sonra yayımına başlanan ve sohbetleriyle kitap haline getirilmemiş notlarından hazırlanan on beş cilt hacmindeki "Notlar" dizisinde Sanat Edebiyat (I, II, III, 1989; IV, 1990); 1950 Öncesi (I, II, 1990); Roman Notları (I, 1990; II, III, 1991); Osmanlılık/Bizans (1992); Batılılaşma (1992); Çöküntü (1992); Sosyalizm, Toplum ve Gerçek (1992); Kitap Notları (1993); Mektuplar (1993) adlı kitaplar çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar, İstanbul 1979; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 183-187; Beş Romancı Tartışıyor (haz. Turhan Tükel), İstanbul 1960; Tahir Alangu, Cumhuriyet'ten Sonra Hikâye ve Roman, İstanbul 1965, III, 445-499; Nazım Hikmet, Kemal Tahir'e Mahpusaneden Mektuplar, İstanbul 1968; Türk Romanı: Açıkoturum (haz. Mehmet Seyda), İstanbul 1969; Naci Çelik, Romanda Hesaplaşma, Ankara 1971, s. 64-67, 124-129; Aytekin Yakar, Türk Romanında Millî Mücadele, Ankara 1973, tür.yer.; M. Hulûsi Dosdoğru, Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir, İstanbul 1974; İsmet Bozdağ, Kemal Tahir'in Sohbetleri, İstanbul 1979; İskender Özsoy, Kemal Tahir Kaynakçası, İstanbul 1979; Ramazan Kaplan, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy, Ankara 1988, tür.yer.; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 188-189; Cevdet Kudret,

Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1990, III, 152-185; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1990, II, 130-181; Kemal Kahraman, Türkiye'nin Boyun Ağrıları, İstanbul 1990, s. 57-67; Taner Timur, Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik, İstanbul 1991, s. 174-193, 199-207; Halit Refiğ, Gerçeğin Değişkenliği, İstanbul 2000, s. 9-37; a.mlf. - Mustafa Kutlu, "Demir, Kemal Tahir", TDEA, II, 231-235; "Kemal Tahir İçin", Türkiye Defteri, sy. 6, İstanbul 1974; Ramazan Gülendam, "Batılılaşma Karşısında Yerli Bir Romancı: Kemal Tahir", Dergâh, IX/109, İstanbul 1999, s. 9-11, 22; a.mlf., "Geleneksel Anlatım Tarzının 'Devlet Ana'daki Yansımaları", a.e., IX/111 (1999), s. 8-10, 22; Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 742-744; "Kemal Tahir", ABr., XVIII, 353-354; "Kemal Tahir", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 495-498.

Kemal Kahraman

KEMAL ÜMMÎ

(كمال امّى)

(ö. 880/1475)

Mutasavvıf-şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Asıl adı İsmâil olup tahsil görmeden yetiştiği için şiirlerinde Ümmî Kemal mahlasını kullanmıştır. Şeyh Mehmed Bedreddin'in dervişlerinden ve Cemâl-i Halvetî'nin tekke arkadaşlarından olduğu rivayet edilir. Bazı metinlerde Kemal Bey olarak da zikredilen şairin mensuplarına Kemâlîler denir. Divanındaki bir şiirinden Halvetî tarikatına mensubiyeti ve şeyhinin Ubeydullah Hâmid olduğu öğrenilmektedir. Necla Pekolcay bu zatın somuncu Baba diye bilinen Ebû Hamîd Aksarâyî olduğunu bildirir ("Yazma Bir Mecmua", TM, III [İstanbul 1953], s. 356-357). Kemal Ümmî diğer bir şiirinde Hâce Ali Sultan'dan söz eder ki M. Fuat Köprülü, bu zatın Cemâziyelevvel 832'de (Şubat 1429) ölen Şeyh Alâeddin Ali Erdebîlî olduğunu belirtmektedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 361). Latîfî ise onun, Nesîmî gibi Sultan Şücâ Tekkesi şeyhi Baba Sultan'ın bedduasını alarak asılmak suretiyle idam edildiğine dair bir rivayet nakleder (Tezkire, s. 286).

Kemal Ümmî'nin yaşadığı ve öldüğü yer hakkındaki bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Latîfî ve Âlî Mustafa Efendi onun Karaman'ın Lârende kasabasından olduğunu, müridlerinden menâkıbını yazan Âşık Ahmed ise Horasan'dan geldiğini söyler (bk. bibl.). Diğerlerine nazaran daha eski olan bu kaynağa göre Kemal Ümmî, Anadolu'ya gelince Bolu çevresindeki Aladağ ve Bozarmut civarında yaşamış, Bolu halkını irşada çalışmış, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sevgi ve ilgisine mazhar olmuştur. Âşık Ahmed, Kemal Ümmî'nin Bolu'da medfun bulunduğunu ve üç oğlu olduğunu bildirerek bunlardan Cemal ve Sinan ile alâkalı hikâyeler de anlatmıştır. Onun Bolu ile ilgisi Müstakimzâde Süleyman'ın yanı sıra zamanımızda Ali Vâhit, William Hickman (Turcica, XIV [1982], s. 155-167) ve İsmail Ünver tarafından da söz konusu edilmiştir. Öldüğü yer ve mezarı hakkında başka

rivayetler de vardır. Bursalı Mehmed Tâhir, Karaman ile birlikte Manisa'da da Kemal Ümmî adına bir mezar olduğunu kaydeder. Abdülbaki Gölpınarlı, Muğla'da tekkesi ve mezarı bulunan Seyyid Kemal ile onun aynı kişi olması ihtimalini düşündürecek bir kayda dikkat çekerse de (Divan Şiiri, XV.-XVI. Yüzyıl, İstanbul 1954, s. 11) daha sonra Nihad Sâmi Banarlı gibi Niğde Mevlevîhânesi'nde gömülü bulunduğu rivayetine temas eder (Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara 1972, III, 270). Anadolu'da, sevilen mutasavvıfların çeşitli yerlerde kabirlerinin bulunduğu inancına ve geleneğine bağlanarak Kemal Ümmî'nin adına da birçok makamın izâfe edilmesi tabiidir. Ancak şeyhinin Lârendeli olması dolayısıyla da bir süre burada kalmış olmalıdır. Son durağının ise Bolu olduğu yapılan araştırmalar neticesinde anlaşılmıştır.

William Hickman, Hacı Bayram ve Eşrefoğlu'yla beraber Kemal Ümmî'nin de Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (ö. 735/1335) kurduğu tarikatın Anadolu'daki takipçileri olduğunu öne sürmekteyse de (Turcica, XIV [1982], s. 155-167) eserlerinde bunu açıkça destekleyen unsurlara rastlanmamaktadır.

Şiirlerinde Sünnî akîdenin dışına çıkmayan Kemal Ümmî'nin manzumelerini iki grupta toplamak mümkündür. Birinci grupta tevhid, münâcât ve na'tlar, ikinci grupta ise nutuk tarzı dinî ve tasavvufî telkinlerde bulunan şiirler yer alır. İkinci gruptaki şiirlerde temel düşünce mutlak yaratıcıya kavuşmaktır. Bunun yolu olarak da "ölümden önce ölmek" prensibi gösterilir. Kemal Ümmî'nin şiirlerindeki dil ve ifade tarzında da yine bu iki grup şiirine göre farklılık vardır. Birincilerde Arapça ve Farsça sözlerle yüklü ağır bir dil kullanılmışken ikinci grup manzumelerde Türkçe kelimeler ve sade bir söyleyiş hâkimdir. Onun bazı beyitleri hikmetler ve özdeyişler, bazıları da nazma çekilmiş atalar sözü halindedir.

Eserleri. 1. Divan. Çeşitli kütüphanelerde yirmi yedi yazması tesbit edilen divan nüshalarından (Yanpınar, s. 34-35) on dokuzu bir makalede tanıtılmıştır (Hickman, JTS, III [1979], s. 197-207). Câmiu'n-nezâir ve Câmiu'l-meânî gibi şiir mecmualarında da çok sayıda şiiri yer alan Kemal Ümmî'nin muhteviyatça en zengin divan nüshasında (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3357) yedisi mesnevi olmak üzere 140 şiiri bulunmaktadır. Divandaki yedi tevhidle biri 161 beyitlik bir mesnevisi diğeri on sekiz dörtlükten oluşan iki münâcâtı üzerinde Ahmet Yanpınar tarafından bir yüksek lisans

çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Kırk Armağan. Bazı divan nüshalarında yer aldığı gibi müstakil nüshası da bulunan eser yaklaşık 200 beyitlik bir mesnevi olup ölüm hakkındaki bir hadisin şerhinden ibarettir. Abdülkadir Karahan bunu kırk hadis tercümesi olarak tanıtmıştır (İslâm-Türk Edebiyatlarında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri, İstanbul 1954, s. 146-149). Vasfi Mahir Kocatürk şairin bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığını söyler. Menziller halinde kaleme alınan mesnevide ölüme hazırlanan sâliklerin sahip olması gereken özellikler on menzilde dört armağandan meydana geldiği için kitap Kırk Armağan adını almıştır. 3. Risâle-i Vefât. Ölmek üzere olan bir kişinin son anları ile mezardaki hallerini anlatan ve amel-i sâlih tavsiyesiyle sona eren bu küçük mesnevi Kırk Armağan'ı tamamlar niteliktedir. Bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Nihad Tarlan, nr. 71/2, vr. 20a-23a). 4. Risâle-i Îmân. İman ve ibadete ait çeşitli hususları konu alan bu küçük mensur risâlenin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuanın içindedir (Hazine, nr. 178, vr. 98a-108b). Eserde başta namaz olmak üzere ibadetlerin ihlâsla yapılmasının faydaları anlatılmakta, âhirete imanla gitmek için bunların önemli olduğu vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Ahmed, Menâkıb-ı Kemal Ümmî, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1323/1; Latîfî, Tezkire, s. 286; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, II, 243; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 56a; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 372a; Osmanlı Müellifleri, I, 152; Bolu Livâsı Salnâmesi, Bolu 1334, s. 455; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611, II, 1226; TYDK, I, 28-31; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 96-97, 319; İsmail Ünver, Kemâl Ümmî Divanı ve Türkçe Sözler Dizini (mezuniyet tezi, 1968), AÜ DTCF; a.mlf., "Kemal-i Ümmî", Bolu İli Halk Edebiyatı Sempozyumu, Bolu 1986, s. 21-28; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I, 508; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 438; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk

Edebiyatı Tarihi, Ankara 1974, s. 282-283; TÜYATOK, 34/I, s. 16; Ahmet Yanpınar, Kemal Ümmî Divanında Münacaat ve Tevhidlerdeki Ayetlerin Tesbiti (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-35; Ali Vâhit, "Kemâl Ümmî Hakkında", Halk Bilgisi Haberleri, sy. 31, İstanbul 1933, s. 212-215; Muharrem Ergin, "Câmi'u'l-me'ânî'deki Türkçe Şiirler", TDED, III/3-4 (1949), s. 542; W. C. Hickman, "Who was Ümmi Kemal?", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 57-82; a.mlf., "On The Manuscripts of The Divan of Ümmî Kemâl", JTS, III (1979), s. 197-207; a.mlf., "Ummi Kemal in Anatolian Tradition", Turcica, XIV, Paris 1982, s. 155-167; İskender Pala, "Kemal Ümmî", TDEA, V, 271-272.

İsmail Ünver

KEMÂLEDDİN BEY, Mimar

(1870-1927)

Osmanlı Devleti'nin sonları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında eser veren Türk mimarı.

İstanbul Acıbadem'de doğdu. Babası deniz subayı Ali Bey, annesi Sadberk Hanım'dır. Aynı semtte bulunan İbrâhim Ağa Mektebi'nde ilk eğitimine başladı. Babasının görevi dolayısıyla 1880 yılında Girit'e gitti ve 1881'de Suda Tersanesi'ndeki özel okula devam etti. Ertesi yıl ailesiyle birlikte İstanbul'a dönünce Şehzadebaşı'nda yeni açılmış olan Şemsülmaarif'te orta öğrenimini tamamladı. Numûne-i Terakkî'de lise eğitimi gören Kemâleddin, burada matematik hocası Mehmed Nâdir Bey'den etkilenerek mühendis olmaya karar verdi. 1887'de girdiği Hendese-i Mülkiyye Mektebi'ne ikinci sınıftan başladı ve 1891 yılında buradan mezun oldu. Öğrenimi sırasında 21 Mayıs 1888 tarihinde sanayi madalyası alan Kemâleddin Bey, A. Jasmund'un mimari derslerine özel bir önem verdi. Mezuniyetinden sonra bu hocanın yardımcılığına tayin edildi ve dört yıl bu görevini sürdürdü. Bu yıllarda Budapeşte ve Viyana'ya gitti, özel bir mimari büro açarak İstanbul'da birkaç konak ve köşkün inşaatını gerçekleştirdi.

1895 yılında hocası Jasmund'un önerisiyle devlet tarafından mimarlık eğitimi için Almanya'ya gönderildi, iki yıl Berlin'de Charlottenburg Technische Hochschule'de okuyup iki buçuk yıl da devlet mimarlık bürolarında çalışarak meslekî tecrübesini arttırdı. 1889 Nisanında İstanbul'a dönünce Hendese-i Mülkiyye'de göreve başladı ve şehremâneti meclis reisi Halil Bey'in kızı Behiye Hanım'la evlendi. 1901'de Harbiye Nezâreti'nde Ebniye-i Askeriyye mimarlığına tayin edildi. Hendese-i Mülkiyye'deki görevi sırasında Jasmund'un derslerini verdi, Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde ise nazariyyât-ı mi'mâriyye okuttu. Bu derslerinde millî mimari hakkındaki düşüncelerini öğrencilerine aktararak onların yetişmesini sağladı. 1908 yılında Osmanlı Mimar ve Mühendis Cemiyeti adıyla bir teşekkül kurup mimar ve mühendisleri örgütlemeye çalıştıysa da cemiyet 1912 yılı

sonlarında faaliyetini durdurdu ve 1919'da tekrar açıldı.

1909'da II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi üzerine İttihat ve Terakkî Partisi'nin üyesi olan Halil Hammâde Paşa Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin başına geçti, buranın başmimarlığına getirilen Kemâleddin Bey de yeni kurulan İnşaat ve Tamirat Müdürlüğü'ne tayin edildi. Bu dönemde bazı külliyelerin yanı sıra birçok cami ve mescidin onarımını gerçekleştirdi. 22 Mart 1910 tarihinde Rusya tarafından kendisine ikinci rütbeden Saint Ilyatislas nişanı verildi. Aynı yılın sonlarında Evkaf Nâzırlığı'na getirilen Ürgüplü Hayri Efendi zamanında Kemâleddin Bey, İnşaat ve Tamirat Hey'et-i Fenniyyesi kadrolarını genişleterek büyük bir mimarlık ve inşaat bürosu olacak şekilde çalışmasını sağladı. Bu kurum millî mimarlık anlayışını uygulayacak olan birçok mimar, mühendis ve yapı ustasının yetişmesine vesile oldu. Evkaf Nezâreti'nin yaptırmayı planladığı vakıf hanları, cami ve mescidlerle mekteplerin projelerini 1910-1911 yılları arasında hazırlayan Kemâleddin Bey'in bu projelerinin ancak bir kısmı gerçekleştirilebilmiştir. Aynı dönemde Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ndeki derslerine son verilmekle birlikte Mühendis Mektebi'nde fenn-i mi'mârî derslerini vermeye başladı.

1919'da işgal yıllarının Evkaf Nâzırı Vasfi Hoca tarafından buradaki görevine son verilince özel bir büro açarak çalışmalarını yürüttü.

1922'de Kudüs müftüsü başkanlığındaki Filistin Meclisi Âlî-i Şer'î-i İslâmiyye'den gelen davetle Kudüs'e giden Kemâleddin Bey burada Mescidi Aksâ ile Kubbetü's-sahre'nin tamiratını üstlendi. 1923 yılında kısa bir süre için İstanbul'a geldi ve Çamlıca Kız Lisesi öğretmenlerinden Sabiha Hanım ile ikinci evliliğini yaptı. Aynı yılın Temmuz ayında Evkaf Nezâreti'ndeki görevine tekrar tayin edildiyse de Kudüs'teki çalışmalarını bitiremediği için bu göreve başlayamadı. 1925'te Mescidi Aksâ'nın tamiratında gösterdiği başarıdan dolayı İngiliz Kraliyet Mimarlar Akademisi'ne (RIBA) şeref üyesi olarak seçildi. 1925 Ağustosunda yurda dönerek ekim ayında Ankara'da Evkaf Müdüriyyet-i Umûmiyyesi İnşaat ve Tamirat müdürlüğüne tayin edildi. 1926'da Maarif Vekâleti'nce kurulan Sanâyi-i Nefîse Encümeni başkanlığına getirildi, bu arada aynı yıl Kudüs'e giderek buradaki tamiratları denetledi.

Ankara'da önemli birçok esere imza atan Kemâleddin Bey, 13 Temmuz 1927 tarihinde Ankara Palas'ın şantiyesinde yer alan evinde geçirdiği beyin kanaması sonucu öldü. Cenazesi 16 Temmuz 1927'de İstanbul'a getirilerek ertesi günü Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda Nuhkuyusu yakınlarına gömüldü. Mezarının yapımı uzun yıllar hizmet verdiği Vakıflar tarafından ihmal edilmiş, yol açımı sırasında bir ara mezarının kaybolduğu zannedilmiş, fakat daha sonra Fazıl Ayanoğlu tarafından Beyazıt Camii hazîresine taşındığı anlaşılmıştır. Halen burada yer alan kabri taşsız ve kitâbesiz olarak durmaktadır.

Kemâleddin Bey çok sayıda proje üretmiştir (Tekeli - İlkin, s. 243-258). Bunlardan tamamlanmış olan eserleri şunlardır: Rumelihisarı sırtında eski Berlin sefiri Galip Bey için iki köşk (1895'ten önce), Nişantaşı'nda İsmâil Paşa Konağı ve Halil Paşa Konağı, Çamlıca'da Hicaz Valisi Ahmed Râtib Paşa Konağı, Ortaköy Korusu'nda Sultan Reşad Köşkü, Haydarpaşa'da Muhâcirîn Misafirhanesi, Fatih'te Ahmed Cevad Paşa Türbesi (1901) ve Gazi Osman Paşa Türbesi (1901-1902), Filibe'de Gar Binası (1908), Yeşilköy'de Mecidiye Camii (1909), Fatih-Çarşamba'da Fethiye Medresesi (1909-19), Beyoğlu'nda Kamer Hatun Camii (1911), Selânik'te Gar Binası (1911 sonrası, Balkan Savaşı yüzünden temel seviyesinde kalmıştır), Ali Rızâ Paşa Türbesi, Hüsnü Paşa Türbesi, İstanbul-Alemdar'da Vâki Efendi Medresesi (1911 sonrası), İstanbul Şehzadebaşı Talebe Yurdu, Edirne'de İttihat ve Terakkî Kulübü Binası (Halkevi) ve Sıra Çarşılar, Uşak Meslek Okulu, Bandırma Hükümet Konağı, Aydın Evkaf Müdürlüğü, Eyüp'te Sultan Mehmed Reşad Türbesi (1911-12) ve Reşâdiye Mektebi (1911), İstanbul'da 1, 2, 3, 4 ve 5. Vakıf hanları (1911-26), İstanbul'da Vakıf Gurebâ Hastahanesi (1911 sonrası), Bostancı'da Kuloğlu Camii (1911-13), Bebek Camii (1913), Bakırköy-Kartaltepe'de Âmine Hatun Camii (1913-24), Şişli'de Âbide-i Hürriyet, Mahmud Şevket Paşa Türbesi (1913), Edirne'de Karaağaç Gar Binası (1913-14), Bostancı'da İbrâhim Paşa Mektebi İbtidâîsi (1913), Beyazıt'ta Medresetü'l-kudât (1913), Göztepe Mektebi İbtidâîsi (1915-24), Medine'de Dârülulûm (1915), İstanbul Yavuzselim'de Medresetü'l-mütehassısîn (1915-17), Lâleli'de Harikzedegân apartmanları (1919-22), Ankara'da Ankara Palas (1927) ve yedi adet vakıf evi (1927), Ankara Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğü (1927-28), Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü (1927-30), Ankara'da I ve II. Vakıf hanları (1926-30), Ankara Yenişehir'de mektep (Ağustos 1925'ten

sonra), Ankara'da Mimar Kemâleddin Okulu (Ağustos 1925'ten sonra), Belvü Palas (Ağustos 1925'ten sonra), Amerikan Sefâreti (Ağustos 1925'ten sonra). Mimar Kemâleddin'in gerçekleştirdiği önemli tamiratlar da İstanbul Yenicami, Sultan Ahmed, Ayasofya ve Fâtih külliyeleriyle 1922-1925 yılları arasında Mescidi Aksâ ve Kubbetü's-sahre'nin tamiratıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981; a.mlf., "Mescidi Aksa ve Mimar Kemalettin", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, III, 471-485; a.mlf., "Kemaleddin Bey", DBİst.A, IV, 521-522; a.mlf., "Kemaleddin Bey", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 26-27; İlhan Tekeli - Selim İlkin, Mimar Kemalettin'in Yazdıkları, Ankara 1997; Nihat [Nigizberk], "Mimar Kemalettin ve Eserleri", Mimar, III, İstanbul 1933, s. 19-21; Sedat Çetintaş, "Mimar Kemalettin: Mesleği ve Sanat Ülküsü", Güzel Sanatlar, sy. 5, İstanbul 1944, s. 160-173; Özlem Ergün - Metin Keskin, "Mimar Kemalettin ve Yapıtları", Arkitekt, sy. 413, İstanbul 1994, s. 60-75; a.mlf., "Mimar Kemalettin ve Edirne", a.e., sy. 434 (1996), s. 47-49.

Ahmet Vefa Çobanoğlu - Özkan Ertuğrul

KEMÂLEDDİN el-ENBÂRÎ

(bk. ENBÂRÎ, Kemâleddin).

KEMÂLEDDİN el-FÂRİSÎ

(كمال الدين الفارسي)

Kemâlüddîn el-Hasen b. Alî b. el-Hasen el-Fârisî (ö. 718/1319)

İranlı fizik ve matematik âlimi.

665 (1267) yılında doğdu. Modern kaynaklarda babasının ve kendisinin adlarının Muhammed b. Hasan, ölüm tarihinin 720 (1320) olarak gösterilmesi Heinrich Suter'in yanlış tesbit ve tahminine dayanmaktadır. Kitâbü'l-Beṣâʾir fî ʿilmi'l-menâẓır'ını istinsah eden öğrencisi Simnânî eserin sonunda onun adını Hasan b. Ali b. Hasan şeklinde vermiş, ayrıca 19 Zilkade 718'de (12 Ocak 1319) elli üç yaşında iken Tebriz'de öldüğünü belirtmiştir. Öte yandan kaynaklarda görülen Ebü'l-Hasan, Ebü'l-Hayr ve Ebû Muhammed künyelerinin doğru olduğuna dair de kesin bir bilgi yoktur.

Kemâleddin el-Fârisî, İbnü'l-Havvâm el-Bağdâdî'nin yanında uzun süre matematik öğrenimi gördü; arkasından otuz beş yaşında iken Tebriz'e giderek Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin derslerine devam etti. Bu arada ilm-i menâzır (optik) konusuyla ilgilenmeye başladı ve özellikle Nasîrüddîn-i Tûsî'nin en gözde talebesi olan hocası Şîrâzî'nin tavsiyesi ve yardımlarıyla elde ettiği İbnü'l-Heysem'in optik ilmine dair Kitâbü'l-Menâẓır'ını okuyup inceledi. Ardından bu esere Tenḳīḥu'l-menâẓır adıyla bir şerh yazarak sonuna bir küre yüzeyinde ışığın yansıması ve kırılması, gök kuşağı, hâle ve karanlık oda konularına dair yeni tesbitlerini ekledi; böylece İbnü'l-Heysem'in orijinal çalışmalarının düzeltilerek günümüze ulaşmasına yardımcı oldu. Kemâleddin el-Fârisî Tenḳīḥu'l-menâẓır'ı bitirince hocalarından Cemâleddin et-Türkistânî'ye göstermiş ve onun, kitabı inceledikten sonra telhis etmesini söylemesi üzerine Kitâbü'l-Beṣâʾir fî ʿilmi'l-menâẓır'ı kaleme almıştır.

Kemâleddin el-Fârisî gök kuşağı teorisini çağdaşı Freiburglu Theodoricus'tan daha iyi açıklamıştır. Her ikisi de teorilerini İslâm dünyasındaki üstün optik çalışmalarından elde edilen sonuçlara, esas

itibariyle de İbnü'l-Heysem'in çalışmaları üzerine kurmuştur; ancak öncelik Fârisî'ye aittir. Gök kuşağı olayının doğru olarak açıklamasını yapan Fârisî, İbn Sînâ'nın bir su damlası ile içi su dolu bir cam küre arasında kurduğu benzetmeden hareket ederek ve İbnü'l-Heysem'in "yakan küre" deneylerini de dikkate alarak teoriye küresel ortamda, aralarında bir veya birkaç yansımanın meydana geldiği iki kırılma açıklamasını dahil etti. Bu iki kırılma arasındaki yansımaları ayrı ayrı tanımlayarak ışın konileri konusu içinde ayrıntılı bir tarzda ortaya koydu (ayrıca bk. GÖK KUŞAĞI). Fârisî küresel sapmadan kaçınmak için hiperbolik mercekler kullanmayı önerdi. Kuvvetlerin birleşimi prensibini uyguladı ve İbnü'l-Heysem'in karanlık oda tatbikatını geliştirdi. Ona göre karanlık bir yerde elde edilen resimler (görüntüler) ışığın girdiği deliğin şeklinden bağımsızdır ve delik ne kadar küçükse görüntüler o kadar keskin hatlı ve nettir. Geliştirdiği aletlerle tutulmaları, bulutların ve kuşların hareketlerini inceledi. İslâm bilim tarihinin en parlak ve en orijinal ürünlerinden birini teşkil eden Tenḳīḥu'l-menâẓır'da ışığın yayılması hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: Sonsuz olduğu düşünülen ışığın hızı sonludur; fakat çok büyüktür. Farklı ortamlarda ışığın hızı optik yoğunlukla ters orantılıdır (madde yoğunluğu gibi değildir). Onun ulaştığı bu sonuç gerçekte ışığın tanecik teorisine karşı geliştirilen dalga teorisinin bir özeti sayılır.

Eserleri. 1. Tenḳīḥu'l-menâẓır li-ḍavʾi'l-başar ve'l-beṣâʾir. Fizik ve fizyolojik optikten başka meteoroloji, perspektif ve renk etkileri hakkında önemli açıklamalar içeren eserde ayrıca müellifin ilim âleminde tanınmasını sağlayan 212 optik şekil yer almaktadır. Kitabın sonuna İbnü'l-Heysem'in Maḳāle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ, Maḳāle fi'l-küreti'l-muḥriḳa, Maḳāle fî keyfiyyeti'l-aẓlâl, Ṣûretü'l-küsûf ve Maḳāle fi'ḍ-ḍavʾ adlı risâlelerinin şerhleri de eklenmiştir; bu risâlelerin ilk üçünü Eilhard Wiedemann Almanca'ya, diğer ikisini Rüşdî Râşid İngilizce'ye tercüme ederek yayımlamışlardır (DSB, VIII, 219). İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan Tenḳīḥu'l-menâẓır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2598; TSMK, III. Ahmed, nr. 3340; İÜ İslâm Araştırmaları Ktp., nr. 527) iki defa neşredilmiştir (Haydarâbâd 1347/1928-1348/1929; Kahire 1984). Eserle ilgili olarak Hüseyin Gazi Topdemir "Kemâliddin el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in Optik Kitabının Kırılmaya Ait Bölümüne Yazdığı Açıklamanın Arapça'dan Çevirisi ve İncelemesi" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1988, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. el-Beṣâʾir fî

ʿilmi'l-menâẓır. Kısaca optik hakkında ulaşılan sonuçları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2451, Esad Efendi, nr. 2006; Tahran Sipehsâlâr Medresesi Ktp., nr. 554; Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Radavî Ktp., nr. 5434). 3. Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid. Hocası İbnü'l-Havvâm'ın ferâiz, aritmetik ve geometri konusunda kaleme aldığı el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sinin şerhidir. Bir mukaddime ile beş bölümden (makāle) oluşan eserin ilmî neşrini Mustafa Mevâlidî gerçekleştirmiştir (Kahire 1994). Ayrıca Mustafa Mevâlidî, P. Landry ile beraber üçüncü bölümün ikinci babını teşkil eden "Veznü'l-arż"ı da Fransızca'ya çevirmiştir (Mecelletü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, sy. X/1-2 [Halep 1994], s. 81-90). 4. Risâle fî keyfiyyeti ḍavʾi'ş-şems fi'l-hevâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4855, vr. 178-199, hicrî 721). 5. Teẕkiretü'l-aḥbâb fî beyâni't-teḥâb. "Dost sayılar" (amicable numbers) hakkındadır. Eserin ilmî neşrini yapan Rüşdî Râşid (Mecelletü târîḫi'l-ulûmi'l-Arabiyye, sy. VI [Halep 1982], s. 3-72) ayrıca metin üzerine inceleme yapmıştır (Târîḫu'r-riyâżiyyât, s. 317-346). 6. Hâşiye ʿalâ ẕikri'l-aṣli'r-rücûʿ ve'l-istiḳāme (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 848, vr. 154-158). 7. Risâle-i baḥs̱ der zâviye (Tahran Meclisi Şûrâ-yı Millî Ktp., Mecmua, nr. 6584). 8. Taḥrîru Ṣûreti'l-küsûf. İbnü'l-Heysem'in Fî ṣûreti'l-küsûf'u üzerine yapılan bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2598). 9. Maḳāle. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin geometrik orantılar üzerine yazdığı on üçüncü makale hakkındadır (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 1031). Köprülü Kütüphanesi'nde Kemâleddin el-Fârisî'nin adına kayıtlı, ancak Sâbit b. Kurre'ye ait olabileceği tahmin edilen Mesʾele fi'd-dâʾire adında küçük bir risâle daha bulunmaktadır (Ahmed Paşa, nr. 941, vr. 138-139).

BİBLİYOGRAFYA

Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid (nşr. Mustafa Mevâlidî), Kahire 1994, neşredenin girişi, s. 5-23, 35-54; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 74, 384, 500; II, 1296; Suter, Die Mathematiker, s. 159; Brockelmann, GAL, I, 619; II, 273; Suppl., I, 852, 853; II, 215, 295; Sarton, Introduction, II, 707-708; Sezgin, GAS, VI, 257, 302-303; VII, 288; Ali Abdullah ed-Deffâʻ - Celâl Şevkī, Aʿlâmü'l-fizyâʾ fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 322-

331; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Fârsînâme, Tahran 1363/1984; a.mlf., Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 400-413; Rüşdî Râşid, Târîḫu'r-riyâżiyyâti'l-ʿArabiyye beyne'l-cebr ve'l-ḥisâb, Beyrut 1989, s. 317-346; a.mlf., "Kamâl al-Din Abu'l Hasan Muhammed Ibn al-Hasan al-Fârisî", DSB, VIII, 212-219; E. Wiedemann, "Über die Brechungdes Lichtes in Kugeln nach Ibn al-Haitam und Kamal al-Din al-Fārisī", Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, XLII (1910), s. 15-58; a.mlf., "Kemâleddin", İA, VI, 569; Syed Hashimi (Faridabadi), "The Da'iratul-Ma'arif", IC, IV (1930), s. 663; Üsâme Ânutî,

"Kemâlüddîn el-Fârisî", ed-Dîrâsâtü'l-edebiyye, VIII/1-2, Beyrut 1966, s. 49-59; Hüseyin Gazi Topdemir, "Kemâlüddin el-Fârisî'nin Gökkuşağı Açıklaması", DTCFD, sy. 33 (1990), s. 477-492; D. Pingree, "Kamāl al-Dīn al-Fārisī", EI[2] (İng.), IV, 515; Ekber Dânâ, "Kemâleddin Pârsî", UDMİ, XVII, 394-397; Gül A. Russel, "Fāresī, Kamāl-al-dīn Abu'l-Hasan Mohammad", EIr., IX, 245-249.

Mehmet Emin Bozhüyük

KEMÂLEDDÎN-i HÂRİZMÎ

(كمال الدين خوارزمى)

Kemâlüddîn Hüseyn b. Hasen-i Hârizmî-yi Kübrâvî-yi Zehebî (ö. 836/1433 veya 840/1436)

İranlı sûfî ve şair.

Aslen Mâverâünnehirli olup daha çok Hârizm’de oturduğu için Hârizmî nisbesiyle tanınmıştır. Bazı kaynaklarda Necmeddîn-i Kübrâ’nın soyundan geldiği, bu sebeple Kübrâvî nisbesini aldığı kaydedilmektedir (Ali Şîr Nevâî, s. 10). Küçük yaşta Mâverâünnehir’in ünlü şeyhlerinden Ebü’l-Vefâ-yi Hârizmî’ye intisap eden Kemâleddin ondan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sini okudu. Bir şiirinden dolayı Hanefî fakihleri tarafından tekfir edilerek Şâhruh’a şikâyet edildi. Şâhruh’un fermanıyla Herat’a getirilen Kemâleddin, kendisini tekfir edenlerle yaptığı tartışmadaki savunması üzerine Hârizm’e dönmesine izin verildi. Özbekler’in 836 (1433) veya 840’ta (1436) Hârizm’deki ayaklanmaları sırasında öldürüldü ve şeyhi Ebü’l-Vefâ-yi Hârizmî’nin kabri yanına gömüldü.

Eserleri. 1. Yenbûʿu’l-esrâr fî neṣâyiḥi’l-ebrâr. Ahlâkî konuları içeren eserin mukaddimesinde müellif dönemin hükümdarından da faydalandığını kaydeder. Bu hükümdarın huzurunda ilmî tartışmaya giriştiği Şâhruh olması mümkündür. Eserin bir nüshası Tahran’da Meclisi Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 591). 2. Cevâhirü’l-esrâr ve zevâhirü’l-envâr. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sinin ilk üç cildinin şerhi olup on bölümlük bir önsözle başlar. Birinci bölümde Hz. Ali ile Necmeddîn-i Kübrâ’ya kadar otuz bir sûfînin hal tercümesi ve Mevlânâ’nın tarikat şeceresi hakkında bilgi verilmiş, ikinci bölümde bazı tasavvuf terimleri açıklanmış, diğer bölümlerde tasavvufla ilgili konular üzerinde durulmuştur. Kemâleddin eseri şerhederken bazan secili ifadelere yer vermekle birlikte genellikle sade bir dil kullanmıştır. Eser taş basması olarak üç cilt halinde Leknev’de basılmış (1312/1894), ayrıca Cevâd Şerîat tarafından yayımlanmıştır (İsfahan 1361 hş.). 3. Keşfü’l-hüdâ. Bûsîrî’nin

Kaṣîdetü’l-bürde’sinin Hârizm Türkçesi ile yapılmış şerhi olup bilinen tek nüshası Berlin’deki Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz’de (nr. 1688) bulunmaktadır (Götz, s. 531). Özbek Ebü’l-Hayr’a ithaf edilen eser üzerinde Devin A. Deweese neşir, tercüme ve tarihsel bir girişle Indiana Üniversitesi’nde tez çalışması yapmıştır. 4. Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ fî rumûzi’d-deḳāyıḳ. Kemâleddin’in müridlerinin isteği üzerine yazdığı tasavvufa dair bu manzum eser Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (II, 1805-1806) mensur olarak gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâis (nşr. Tayyar Lavçi), Taşkend 1961, s. 9-10; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., IV, 9; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1805-1806; Browne, LHP, III, 444-445; Yûsuf İʿtisâmî, Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1311, II, 348; Safâ, Edebiyyât, IV, 491-493; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, Tahran 1362, V, 206-216; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, s. 531; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 261; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 187.

Rıza Kurtuluş

KEMÂLEDDÎN-i İSFAHÂNÎ

(كمال الدين اصفهانى)

Ebü'l-Fazl İsmâîl b. Cemâlüddîn Muhammed b. Abdirrezzâk el-İsfahânî (ö. 638/1240 [?])

İranlı şair.

568'de (1173) İsfahan'da doğdu. Döneminin önemli şairlerinden Cemâleddîn-i İsfahânî'nin oğludur. İsfahan'ın tanınmış ailelerinden Âl-i Sâid'in himayesinde yetişti. Hârizm, Rey ve Nîşâbur'da bulunduğu birkaç yıl dışında hayatının büyük bir bölümünü İsfahan'da geçirdi. Son yıllarında mektuplaştığı Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin müridi oldu ve inzivâya çekildi. Moğollar'ın İsfahan'ı ikinci defa kuşatması sırasında öldürüldü. İsfahan'ın Moğollar tarafından zaptı 633 (1236) veya 638 (1240) yılında gerçekleştiğine göre Kemâleddin bu tarihlerden birinde katledilmiş olmalıdır. Devletşah onun 2 Cemâziyelevvel 635'te (21 Aralık 1237) öldürüldüğünü kaydeder.

Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar'ın son dönem kaside şairleri arasında yer alan Kemâleddin babasıyla birlikte Irak üslûbunun öncülerindendir. Şiirlerinde, ancak iki defa okunduğu takdirde anlaşılabilen ince mânalara yer verdiği için kendisine "Hallâkulmeânî" unvanı verilmiştir. Ancak kaside ve diğer şiirlerinde edebî sanatları gereğinden fazla kullanması sebebiyle Abdurrahman-ı Câmî tarafından eleştirilmiştir. Şiirlerinde toplum hayatıyla ilgili bilgiler, dinî çekişmeler, tasavvufî ve hikmetli sözlerin yanında Moğol istilâsının yarattığı huzursuzlukların da yansıtıldığı görülmektedir.

Kemâleddin'in divanında, Şâfiî mezhebine mensup Âl-i Hucend ile Hanefî mezhebine mensup Âl-i Sâid aileleri hakkındaki kasideleri önemli bir yer tutar. Bunların yanında Hârizmşahlar'dan Alâeddin Tekiş ile Celâleddin Hârizmşah, Salgurlular'dan Atabek Sa'd b. Zengî, oğlu Ebû Bekir ve Hüsâmüddevle Erdeşîr-i Bevendî'ye dair kasideler de bulunmaktadır. Tasavvufa intisap ettikten sonra sûfiyâne gazeller yazan Kemâleddin'in

divanı ilk olarak Bombay’da (1307 h.), ardından Bahrülulûm tarafından Tahran’da (1348 hş.) yayımlanmıştır. Bu baskı, şairin bir dostuna yazdığı taşlama niteliğinde bir mesneviyle Risâletü’l-ḳavs adlı eserini de içermektedir. Kemâleddîn-i İsfahânî’nin bazı şiirlerini Louis Harold Gray The Hundred Love Songs of Kamal addin of Isfahan adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (London 1903).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Bahâristân, İstanbul 1275, s. 87; Devletşah, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbas), Tahran 1337, s. 148-154; Browne, LHP, II, 540-542; Storey, Persian Literature, V/2, s. 350-355; Safâ, Edebiyyât, II, 871-874; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferheng-i Süẖanverân, Tebriz 1340/1961, s. 487-488; Rypka, HIL, s. 214; İkbâl-i Âştiyânî, Mecmûʿa-yi Maḳālât-i ʿAbbâs İkbâl-i Âştiyânî (nşr. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1350, s. 297; Rızâzâde Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352 hş., s. 465-469; M. Glünz, “Kamal Ismaʿil of Isfahan: Last of the Old Master of Persian Qasida Poetry”, Spektrum Iran, IX/1, Bonn 1996, s. 46-54; A. H. Zarrinkoob, “Kamāl al-Dīn Ismāʿīl”, EI² (İng.), IV, 515-516.

Adnan Karaismailoğlu

KEMÂLÎ, Ziyâeddin

(1873-1942)

Tatar Türkleri'nin Cedîdci düşünür ve yazarlarından.

9 Aralık 1873'te Ufa'ya (Başkırdistan) bağlı Telaş (Kileş) köyünde doğdu. Asıl adı Pervâzeddin, künyesi Cemâleddin b. Kemâleddin b. Abdüsselâm b. Mustafa'dır.

İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Ahund Hayrullah Osmânî'nin Ufa'da açtığı Osmâniye Medresesi'ne devam etti. Buradan mezun olunca aynı medresede ders okutan Ziyâeddin Kemâlî, Ufa Cem'iyyet-i Hayriyyesi tarafından Mısır'a Ezher Üniversitesi'ne gönderildi. İstanbul, Kahire ve Medine gibi ilim merkezlerinde çeşitli âlimlerin ders meclislerinde bulundu, bilhassa Muhammed Abduh'un etkisinde kaldı. 1904'te memleketine dönüp yine Osmâniye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Muhammed Sâbir el-Hasenî ve Şeyhuattar Abızgildin ile birlikte çıkardığı el-Âlemü'l-İslâmî gazetesi kısa ömürlü oldu (Mayıs 1906 - Ocak 1907). Yüksek bir medrese kurma arzusunu, büyük çabalar sonucunda Ufa'da 10 Ekim 1906'da Medrese-i Âliye-i Dîniyye'yi açarak gerçekleştirdi. Buranın müdürlüğünü yürüttüğü gibi tefsir, hadis, siyer ve psikoloji dersleri de verdi. 1909'da Ufa'da ikinci mescidde imam ve müderris oldu. 1914'te yine Ufa'da kızlar için bir okul açtı. İdil-Ural bölgesi müslümanlarının 1917 yılında telif etmeye çalıştıkları Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye mecmuasının telif heyetinde Âlimcan Barudî, Rızâeddin b. Fahreddin, Mûsâ Cârullah, Hasan Ata Abeşî, Necib Tünterî gibi âlimlerle beraber yer aldı. 1923'te Orenburg Müftülüğü'ne kadı, bir yıl sonra üçüncü mahallede imam oldu. 1905'ten itibaren İdil-Ural bölgesinde yayımlanan gazete ve dergilerde, 1924-1927 yılları arasında Ufa'da çıkan İslâm Mecellesi'nde çeşitli yazılar yazan Kemâlî 1930'da Bolşevikler'in yaptığı kıyımda mahkûm edildi ve 1942'de Samara'da öldürüldü. Kemâlî'nin şarkiyatçı Hermann Arminius Vámbéry ile özel bir dostluğu bulunduğu, onun Asya seyahatinde Ufa'ya uğradığı sırada kendisiyle görüştüğü, yazdığı eserleri Vámbéry'ye göndererek okuttuğu ve onunla mektuplaştığı bilinmektedir.

Şehâbeddin Mercânî'nin fikirlerini takip eden Ziyâeddin Kemâlî, İdil-Ural bölgesi dinî yenileşme (Cedîdcilik) hareketinin önemli isimlerinden biridir. Kurduğu Cedîdci medrese yanında İdil-Ural bölgesindeki medreselerin programlarının yenileştirilmesiyle de uğraşmıştır. Tasavvufu Kur'an ve Sünnet kaynaklı görmediği gibi sûfîlerin kullandıkları ıstılahları, yaptıkları uygulamaları da (istimdad, istiâne vb.) İslâm'a aykırı bulmakta ve bunların İslâmiyet'e Hint, Fars, Yunan kültüründen girdiğini kabul etmekteydi. Kemâlî'nin bu fikirleri Mûsâ Cârullah ve Abdülhamîd Müslimî gibi âlimlerce eleştirilmiştir.

Ziyâeddin Kemâlî'nin devri için dikkate değer bir görüşü de İslâmiyet'i selef asrındaki sadeliğine döndürebilmek için İslâm ülkelerinin Kur'an'ın mânasını kendi ana dilleriyle anlayabilmelerinin şart olduğunu belirterek Kur'ân-ı Kerîm'i tercümeye girişmesidir. 1913'te Ufa'da çıkan Dînî Tedbirler adlı risâlesinin sonundaki ilânda tercümenin bir tarafında Arapça'sı, bir tarafında Türkçe'si olmak üzere iki cüz halinde 1914'ün yaz aylarında basılacağı bildirilmişse de bu teşebbüs gerçekleşmemiştir.

"Felsefe-i İslâmiyye" başlığıyla çeşitli kitaplar yayımlayan Kemâlî'nin bu dizideki eserleri sırasıyla şunlardır: Felsefe-i İ'tikādiyye (Ufa 1910), Felsefe-i İ'tikādiyye (Ufa 1911), Felsefe-i İbâdât (Ufa 1909), Felsefe-i İbâdât (Ufa 1911), Felsefe-i İslâmiyye'den Allah Adaleti (Ufa 1911), Dînî Tedbirler (Ufa 1913). Kemâlî'nin Kur'an tercümesi dışında Kur'an Hidayetleri ve Dînî Mektep ve Medreselerimiz gibi basılmamış eserleri olduğu da belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâeddin Fahreddin, Mahkeme-i Şer'iyyemiz Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında, Nauçnıy Arhiv Ufimskovo Nauçnovo Tsentra Rossiskoy Akademii Nauk, Tom 13, Novıy Akt, vr. 140a; Ziyâeddin Kemâlî, Dînî Tedbirler, Ufa 1913, s. 15-32, 58-75; Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmî İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad, Ufa 1917, s. 24-26; İ.

Ramiyev, Vakıtlı Tatar Matbuatı, Kazan 1926, s. 19-20; Süleyman Rahimov, Azade Ayşe Rorlich: The Volga Tatars a Profile in National Resilience, Stanford-California 1986, s. 61, 91; “Galiya Medresesi”, Medreselerde Kitap Kiştesi, Kazan 1992, s. 114-128; Tavkil Kamalov, Tatarskie Bogoslovı Ziya Kamali, Kazan 1997, s. 6-9, 18-30, 48-53; Nadir Devlet, 1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi, İstanbul 1998, s. 98, 192; Ravil Ötebay Kerîmî - Marsel Farhşatov, “Galiya”, İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, Moskova 1998, s. 29-30; İsmail Türkoğlu, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin, İstanbul 2000, s. 147, 242, 279; İbrahim Maraş, İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi: 1850-1917 (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 53-55, 138-155; M. Hanefi Muzaffer, “Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-I”, Şûra, sy. 4, Orenburg 1916, s. 91-93; Ravil Ötebay Kerîmî, “Dehşetli Devir Korbannarı”, Gasırlar Avazı, I/2, Kazan 1996, s. 174-180.

İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş

KEMÂLÎ EFENDİ

(1862-1954)

Mutasavvıf-şair.

Erzurum'un Pasinler ilçesine bağlı Güllüköy'de dünyaya geldi. Asıl adı Osman'dır. Doğum tarihi nüfus tezkeresinde 1881 olarak kaydedilmekteyse de bizzat kendisinin kaleme aldığı hal tercümesinden bu tarihin 1862 olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bir buçuk yaşında iken geçirdiği çiçek hastalığı sonucunda gözlerini kaybeden Kemâlî Efendi, altı yaşına geldiğinde bir süre köyün hocasından hâfızlık dersi aldıysa da bir ilerleme sağlayamadı. Bunun üzerine Erzurum'a götürüldü. Burada bir medresede şanssızlık eseri hâfız yetiştirme usulünü bilmeyen bir hocaya teslim edilince yine bir netice alınamadı. Kendi ifadesine göre hocanın bilgisizliği yüzünden dört yıl kaybettikten sonra oradan alınarak Erzurum ulemâsından Yeşil İmam diye anılan Câfer Ağa Camii imam ve hatibi Seyyid Mustafa Efendi'ye teslim edildi. Onun yanında bir yıl içinde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği gibi kıraat ilminde de icâzet aldı. Bu sırada on sekiz yaşında olan Kemâlî Efendi Taşkesenli Şeyh Ahmed Efendi'den dinî ilimleri tahsile başladı. Bir yandan da Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin divanları ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sini ezberledi. Ayrıca medrese

derslerine devam ederek icâzet almaya hak kazandı.

Kemâlî Efendi yüzünü göremediği bir sevgiliye âşık olduğu bu dönemde derdine derman ararken Kolağası Ali Rızâ adlı ârif bir zatla tanışarak sohbetlerine devam etmeye başladı. Bu sohbetler sırasında mecazi aşkı ilâhî aşka dönüştü. İlâhî aşkın cezbesiyle Erzurum'dan ayrılarak on bir yıl süren seyahate çıktı. Bu sırada yirmi sekiz yaşında olan Kemâlî Efendi yaya olarak Diyarbekir'e gitti, oradan Musul ve Bağdat'a geçti. Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret etti. Buralarda mersiye ve kasideler okuyarak Hz. Peygamber'in soyuna ve onları sevenlere revâ görülen zulüm ve

haksızlıkları dile getirdi, Ehl-i beyt muhabbetini terennüm etti. Ardından yoluna devam ederek Trablusşam'a geldi. Şehrin müftüsü ile tanışıp onunla dost oldu ve bir yıla yakın bir süre burada kaldı. Daha sonra İskenderun, Antakya ve Halep'e geçti. Gittiği yerlerde Ehl-i beyt sevgisini ateşli bir dille telkin eden mersiye ve gazeller söylediğinden Alevî olarak tanındı. Halep Mevlevîhânesi'nde bir süre kalıp Konya'ya geldi. Ehl-i beyt muhibbi olan Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülvâhid Çelebi tarafından dergâhta uzunca bir süre misafir edildi. Abdülvâhid Çelebi'nin oğlu Abdülhalim Çelebi ile de dostluk kuran Kemâlî Efendi'ye onun vasıtasıyla mesnevîhanlık icâzeti verilerek mevlevî sikkesi giydirildi.

1901'de İstanbul'a giden Kemâlî Efendi, bir süre Rami'de bostan bekçiliği ve Beyazıt Camii avlusunda arzuhalcilik yaptı. Bu sırada, kendisini Erzurum'dan tanıyan Fâtih müderrislerinden Hacı Nazmi Efendi'nin ısrarı üzerine Fâtih Camii'nde Meṡnevî okutmaya başladı. Ayrıca Hacı Nazmi ve Manastırlı İsmâil Hakkı'nın derslerini takip ederek onlardan da icâzet aldı. Fâtih Camii'nde Meṡnevî okuttuğu bu dönemde aynı camide vaaz veren Said Nursi tarafından Râfizîlik ve zındıklıkla itham edildi. 1903 yılında üç aylarda dinî hizmetlerde bulunmak üzere Selânik'e gönderildi. Burada İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ileri gelenlerinden doktor Şükrü Kâmil, Mehmed Sâdık, Talat ve Manyasîzâde Refik beylerle tanıştı. İstanbul'a döndüğünde Şehzadebaşı'nda Kanûnî Sultan Süleyman'ın âmâların barınması için vakfettiği imarete yerleşti. İmarette yaşayan âmâların durumlarının çok kötü olduğunu farkederek vakfiye şartlarına uyulmasını sağlamak amacıyla bir selâmlık resminde Sultan Abdülhamid'e dilekçe verdi. Ertesi hafta saraya davet edilen Kemâlî Efendi, padişahın huzuruna çıktığında ona âmâların içinde bulunduğu zor şartları ve vakfiyede kendilerine tanınan imkânları anlattı. Görüşmeden memnun kalan padişah vakfın ihyasını ve Kemâlî Efendi'nin imaretin yöneticiliğine tayinini istedi. İmaretin Meşrutiyet'ten sonra, Kemâlî Efendi'nin kendisini Şam'da ceza reisi iken tanıdığı Şeyhülislâm Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi ve Selânik'te tanıştığı Dahiliye Nâzırı Talat Paşa'nın üye olarak bulunduğu hükümet tarafından lağvedilmesine karar verilmiş, ancak bu ikisi, kararın çok hürmet ettikleri Kemâlî Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu sırada uygulanmasının doğru olmayacağını belirtince Kemâlî Efendi bir vesile ile Erzurum'a gönderilmiş ve imaret bu sırada lağvedilmiştir.

Kemâlî Efendi imaretteki görevini sürdürürken bir yandan da Üsküdar'da bir oda kiralayarak Mecelle okutmaya başladı (1904). Bu dönemde dostlarından Gülzâr-ı Hakîkat müellifi Fazlullah Rahîmî Efendi ile birlikte bir iş için Eyüp'e gittiklerinde Rahîmî Efendi, mürşidi Seyyid Abdülkādir-i Belhî'yi Eyüp Nişancası'ndaki Şeyh Murad Dergâhı'nda ziyaret etti. Kemâlî Efendi dergâhın avlusunda arkadaşını beklerken kendi ifadesine göre on dokuz yıl önce gördüğü bir rüyayı aynı heyecan ve tazeliğiyle yeniden yaşamaya başladı. Bu sırada karşısına çıkan rüyasında gördüğü kişi, yani Melâmî-Hamzavî Kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî idi. O zamana kadar hiçbir şeyhe intisabı bulunmayan Kemâlî Efendi cezbeye kapılarak hemen orada Abdülkādir-i Belhî'ye intisap etti. Aynı gün girdiği dergâhtan iki yıl sonra dışarı çıkmasına izin verildi. Mürşidin vefatına kadar on sekiz yıl kendisine hizmet edip feyiz aldı. Bu arada Fatih'in Sofular semtindeki bir tekkenin şeyhliği Meclisi Meşâyih tarafından kendisine teklif edildiyse de mürşidine hizmeti tekke şeyhliğine tercih ederek bu teklifi kabul etmedi. Mürşidinin ölümünden sonra hayatını Şeyh Murad Dergâhı civarındaki evinde geçiren Kemâlî Efendi 8 Ocak 1954'te vefat etti. 10 Ocak günü Eyüp Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi. Kabir taşına kendisine ait, "Cismim rûha döndü elhamdülillâh / Her şey fenâ bulur bâkīdir Allah / Haktır Muhammed'dir hem Resûlullah / Ben âl-i abânın kıtmîri idim" mısraları yazılmıştır.

Ziyaretine gelenleri güler yüzle karşılayıp hatırlarını soran Kemâlî Efendi istidat ve idraklerinin derecesine göre onlarla sohbet etmiş, yüksek kabiliyetli olanlara tasavvufun en ince ve zor konularını doyurucu ifadelerle anlatarak gönüllerini Hakk'a yöneltmiştir. Sohbetlerinde özellikle Ehl-i beyt sevgisini aşılamaya gayret eden Kemâlî Efendi gönlüne doğan vâridatı manzum ve mensur olarak yazdırmış, Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları ve İrfan Sızıntıları adlı iki eseri bu şekilde meydana gelmiştir.

Kemâlî Efendi, Hamza Bâlî'den sonra Hamzaviyye adını alan Bayramî Melâmîliği'ne mensuptur. Tarikat silsilesi Seyyid Abdülkādir-i Belhî, Seyyid Bekir Reşad Efendi ve diğer Hamzavî kutupları vasıtasıyla devam ederek Hamza Bâlî'ye, oradan da Hacı Bayrâm-ı Velî'ye; Nakşibendî-Alevî silsilesi Seyyid Abdülkādir-i Belhî'nin babası Süleyman-ı Belhî vasıtasıyla Bahâeddin Nakşibend'e; diğer bir Melâmî silsilesi de Rumeli Nakşibendî Melâmîliğinin pîri sayılan Muhammed Nûrü'l-Arabî'ye ulaşır. Nûrü'l-Arabî

1871’de İstanbul’a geldiğinde Abdülkādir-i Belhî’yi birkaç defa ziyaret ederek dergâhta misafir kalmıştı. Başhalifesi ve damadı Abdülkerim Fedâî’den hilâfet almakla birlikte Muhammed Nûrü’l-Arabî’ye de hizmet etmiş olan Hacı Abdürraûf Efendi 1919’da İstanbul’a gelince Abdülkādir-i Belhî’yi ziyaret etmiş, bu ziyaret sırasında Abdülkādir-i Belhî’nin izniyle Kemâlî Efendi’ye hilâfet vermiştir. Böylece Seyyid Abdülkādir-i Belhî’nin temsil ettiği Bayramî Hamzavî Melâmîliği ile Seyyid Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin temsil ettiği Nakşibendî Melâmîliği Kemâlî Efendi’de birleşmiş ve kendisi melâmet ehli tarafından zamanın kâmili olarak kabul edilmiştir.

Eserleri. Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları. Şiir söylemeye yirmi yaşında başladığını ifade eden Kemâlî Efendi’nin şiirleri ilk olarak 1947 yılında derlenerek

yayımlanmış, eser bu tarihten sonra söylediği şiirlerin ilâvesiyle iki defa daha basılmıştır (İstanbul 1957, 1987). Kitap münâcât, na‘t, gazel, kaside, mersiye ve divan edebiyatının diğer nazım şekilleriyle yazılmış şiirlerle hece vezninin kullanıldığı çoğu tasavvufî muhtevalı şiirlerden oluşmaktadır. Fuzûlî ve Bağdatlı Rûhî’yi onların seviyesinde tahmîs edecek kadar yüksek bir şiir gücüne sahip olduğu görülen Kemâlî Efendi’nin bazı şiirleri bulunduğu tasavvufî makamın ifadeleri olduğundan bunların anlaşılması oldukça güçtür. Eserde nasihatnâme türündeki altmış sekiz beyitlik “Enîsü’l-fukarâ” isimli manzume ile “Na’t-ı İmâm-ı Ali Aleyhisselâm” ve “Mersiye-i İmâm-ı Hüseyin Aleyhisselâm” adlı manzumeler özellikle dikkat çekmektedir. Bu mersiye ve hece vezniyle yazılmış devriye niteliğindeki manzumeler türünün son ve en güzel örnekleridir. 2. İrfan Sızıntıları (İstanbul 1987). Kemâlî Efendi’nin itikad ve ibadete dair bazı konuları tasavvufî açıdan şerheden risâleleriyle, bir kısım âyetlerin tasavvufî tefsirlerini ve seyrü sülûkle ilgili bilgileri ihtiva eden risâlelerinin derlenmesiyle meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları (haz. Baha Doğramacı), İstanbul 1977, hazırlayanın girişi, s. 11-41; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1306-1307; "Görünüşte Âma Hakikatte Her Şeyi Bilen ve Gören Alim, Fazıl Osman Kemâlî Efendi Bugünkü İlmini ve İrfanını Nasıl Elde Ettiğini Anlatıyor", Edebiyat Dünyası, II/29, İstanbul 1949, s. 2-4; Asım Sönmez, "Şair, Bestekâr, Mesnevihan Osman Kemâlî Efendi", İstanbul, sy. 69, İstanbul 1969, s. 22-23; sy. 70 (1969), s. 20-21.

Nihat Azamat

KEMALİYE

Erzincan iline bağlı bir ilçe merkezi.

Doğu Anadolu bölgesinin batı ucunda Munzur dağlarının batı ucu ile onun batısındaki Sarıçiçek dağları arasına derin bir biçimde gömülmüş olan Fırat (Karasu) nehrinin sağ (batı) kıyısında kurulmuştur. Bu kesimde vadinin doğu (sol) yamacı Fırat vadisine (günümüzde Keban Barajı'nın kuzeye doğru uzanan dar körfezi) dik bir şekilde indiği halde vadinin batısındaki Hotar dağı (Sarıçiçek dağlarının doğu ucu) kademeler halinde ve nisbeten hafif bir eğimle gerileyerek burada küçük bir kasabanın kuruluş yeri için elverişli coğrafî şartları hazırlamıştır. Sözü edilen yerde kasabanın yüksek kesimlerinden çıkan Kadıgölü adlı, suyu gür bir kaynağın varlığı da yerleşmeyi kolaylaştıran ikinci bir coğrafî unsurdur. Zira bu gür kaynak yüzyıllar boyunca buradaki yerleşme biriminin hayat kaynağı olmuştur. Kemaliye'nin eski adı olan Eğin de "kaynak" (pınar) anlamına gelen "agn" (akn) kelimesinden türemiştir.

Ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmeyen, Eskiçağ'larda bir ara İran (Pers) ve Pontus hâkimiyetinde bulunan Eğin'in yer aldığı bölge, Pompeius'un Mithradates'i yenilgiye uğratması üzerine de Roma hâkimiyetine girdi (Serdaroğlu, s. 14). Fakat Eğin ve çevresinin coğrafî durumu burayı yönetenlerin de kolaylıkla ulaşamayacağı bir yapıda olduğundan yöre zaman zaman başına buyruk hareket eden mahallî idarecilerin elinde kaldı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılışından sonra Doğu Roma'nın (Bizans) egemenliğine geçen topraklar Bizans döneminde müslüman Araplar'ın hücumuna uğradı. Ardından Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Akkoyunlular'ın eline geçti. Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan önce ve bu devletin zayıflamasını izleyen dönemlerde mahallî yönetimler kısa süreli olarak Eğin ve çevresini ellerinde tuttular. Bu arada merkezi Harput olan kısa ömürlü Çubukoğulları Beyliği'nin sınırları içine de girmiş olduğu anlaşılmaktadır (Bezer, LXI/230 [1997], s. 83). Timur istilâsının ardından Çelebi Sultan Mehmed döneminde Osmanlı topraklarına katıldıysa da kesin hâkimiyet Yavuz Sultan Selim devrinde Çaldıran Savaşı sonrası kuruldu. 924'te (1518) Eğin, Diyarbekir eyaletinin Arapkir livâsı sınırları içinde bir

köy durumunda bulunuyordu. 937 (1530) tarihli kayıtlara göre Eğin, Arapkir kazasının Arapkir'den sonraki en büyük yerleşim yeriydi. Bu sıralarda 200 hâne, yetmiş yedi mücerred (bekâr) olmak üzere 1000-1200 dolayında nüfusu vardı. Bunun yarısından daha az bir kısmını hıristiyanlar oluşturuyordu (doksan iki hâne, yaklaşık 400-450 kişi). Eğin XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir kasaba özelliği kazandı. XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ile Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si Eğin'den çok miktarda meyve üreten bağlık ve bahçelik bir kasaba olarak söz eder. Evliya Çelebi ayrıca kalesinde ve kalenin altındaki aşağı şehirde üstü toprakla örtülü 1000 kadar bakımlı evleri bulunduğunu ve Eğin yaylarının meşhur yaylar olduğunu, çarşısında baştan başa yaycıların sıralandığını ilâve eder.

XVIII. yüzyıla ait belgeler, bu yüzyılın ikinci yarısında kasabanın on üç mahalleden oluştuğunu (Tapur, Eskici Ahî, Erigi / Ariki, Manya, Mahallebaşı, Konzuşoğlu, Mahmud Paşa, Serdanoğlu, Kazgancı, Pencik, İlli, Arzuman ve Eskici mahalleleri) ortaya koyar (Taş, XI [1996], s. 138). Bu yüzyılda Eğin'in zaman zaman yerli voyvodalar tarafından idare edildiği de bilinmektedir. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin Avusturya ve Rusya ile giriştiği savaşlar esnasında Eğin'den asker, iâşe ve erzak temini isteğinde bulunulduğu ve bunların nakli için deve istendiği görülmektedir (günümüzde Kemaliye'de deve bulunmadığından bu belgeler, yörenin bugünü ile geçmişi arasında ekonomik coğrafya farklılaşmasını göstermesi açısından ilgi çekicidir). XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Deli Haliloğulları'nın isyanından etkilenen Eğin, XIX. yüzyılın ilk yarısında Diyarbekir vilâyeti Harput sancağı içinde bir kaza merkezi durumundaydı. 1839 Nisanında buraya uğrayan Alman Mareşali Moltke, Eğin'i Amasya ile karşılaştırarak güzel bir şehir olduğunu, Amasya'ya göre daha azametli, dağının daha heybetli, nehrinin daha önemli

bulunduğunu kaydeder. Yine aynı yıllarda Eğin'e gelen Charles Texier, çeşitli mahallelere dağılmış bulunan kasabada 2000'i müslümanlara, 700'ü hıristiyanlara (Ermeni) ait olmak üzere 2700 kadar ev bulunduğunu yazar. Bu yüzyılda Eğin'de ince pamuklu bez, hamam takımları, ipekli dokumalar, yazma başörtüleri ve mendil üretimi çok yaygınlaşmıştı. Yüzyılın sonuna doğru halı dokumacılığı ve ticareti de gelişti. Halı ticaretinin gelişmesinde yöreyi Karadeniz kıyısında Giresun'a bağlayan ve buradan geçen güney-

kuzey doğrultulu (Arapkir-Eğin-Kuruçay-Refahiye-Şebinkarahisar-Giresun) kervan yolunun etkisi büyük olmuştur. Ayrıca kasabanın batısında Sarıçiçek yaylası gibi önemli bir hayvancılık alanının bulunması da Eğin'de başka bir zanaat kolu olan dericiliğin gelişmesini sağlamıştı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Eğin Ma'mûretülazîz vilâyetine bağlandı (1878). Bu dönemde buraya uğrayan Batılı yazarlardan Yorke Eğin'in nüfusunu 15.000, Vital Cuinet ise 19.000 olarak tahmin etmektedirler. Cuinet bu nüfusun 12.000'inin Türk, 7000'inin Ermeni olduğunu yazar.

XX. yüzyıl başlarında imparatorluğun içine düştüğü durum ve özellikle I. Dünya Savaşı Eğin'in de sönükleşmesine, mahallî sanayi ve ticaretinin de gerilemesine, nüfusun azalmasına sebep oldu. 1918'de buradan geçen Kâzım Karabekir, daha öncekilerin değindiği gibi bakımlı ve düz damlı evlerden söz ederek bu damlarda dut ve pestil kurutulduğunu ve bunların ekonomik öneme sahip olduğunu vurgular (Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, Sarıkamış, Kars ve Ötesi, s. 42).

Millî Mücadele yıllarının sonuna doğru kasaba halkının isteği üzerine 21 Ekim 1922 tarihli Bakanlar Kurulu kararıyla Eğin adı Kemaliye'ye dönüştürüldü. Cumhuriyet'in başlarında önce Elazığ (Elaziz) vilâyetine bağlı bir kaza merkeziydi. 1926 yılında Malatya'ya, 11 Mayıs 1938 tarihli kanunla da Erzincan iline bağlandı. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu 3488 olarak belirlendi. Ziraî imkânları az bir yörenin merkezi durumunda olduğundan nüfusu hiçbir sayımda 4000'i bulmamış (en fazla 1935'te 3545), ardından devamlı gerileyerek 3000'in de altına düşmüş, 2000 yılı nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre ise 2227 nüfus sayılmıştır. Erkek nüfusun büyük şehirlerde çalıştığı (geleneksel olarak kasap) "gurbetçilik"le tanınan bir kasaba oluşu bu nüfus azlığını açıklar.

Günümüzde on mahalleden oluşan (Ariki, Dörtyolağzı, Bahçe, Gençağa, Halilağa, Hacıyusuf, İshakpaşa, Naip, Sandıkbağı, Taşdibi) ve küçük derelerle (Koşan deresi, Ariki deresi gibi) birbirinden ayrılan Kemaliye'nin mahalleleri güney-kuzey doğrultusunda ve bazıları birbirinden ayrı olarak 10-12 kilometrelik yeşillik bir şerit halinde uzanır. Kemaliye'nin yerleştiği yerin topografik durumu sebebiyle şeridin eni dardır. Doğu-batı

doğrultusunda en fazla genişlediği yer iş ve idarî merkezin yerleştiği Taşdibi, Gençağa ve Dörtyolağzı mahallelerinin bulunduğu kesimdedir. Burada kasaba 850 m. ile 1000 m. yükseklikler arasında yaygınlaşarak 600 metrelik bir genişlik kazanır. Nüfusun en sık olduğu kesimler de adı geçen bu mahallelerle bunlara komşu olan İshakpaşa mahallesidir. Ekonomik faaliyet olarak bugün Kemaliye büyük şehir marketlerine ve kuru yemişçilerine kendi adıyla anılan dut kurusu (Türkiye'nin başka yörelerinde bulunmayan Fırat dirseği içi ve yakın çevresinde yetişen çok küçük ve çekirdeksiz dut) göndermekte, eski önemini yitiren halıcılığa ise çok az devam etmektedir. Son yıllarda çevredeki kırsal kesim halkının ihtiyacını karşılamak üzere bir çuval fabrikası kurulmuştur. Zaman zaman çalışıp zaman zaman verimli olmayan balıkçılık üretim tesisleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

998 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zülkadriyye Defteri: 937/1530 (haz. Ahmet Özkılıç v.dğr.), Ankara 1998, I, 93; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 624; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 214-215; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 246-247; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 113; Projet de construction de la route d'Erzindjian à Eguin, carte du trace de la route, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 67 (Erzincan-Eğin yolu güzergâhını gösterir, muşamba üzerine 1883'te yapılmış 1:100.000 ölçekli harita); Cuinet, II, 363 vd.; J. S. Martin, Mémoire sur l'Arménie, Paris 1919, I, 189; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 162; Osman Efe, Eğin Dedikleri, İstanbul 1975; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1985-87, I, 250; II, 240, 263, 276; Berrin Alper, "Kemaliye Evlerinde Metal İşçiliği", 4. Ulusal El Sanatları Sempozyumu Bildirileri (21-24 Kasım 1984), İzmir 1985, s. 1-3; a.mlf., "Kemaliye Evleri", Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu (20-21 Mayıs 1987), Elazığ 1992, s. 95-97; a.mlf., "Kemaliye (Eğin) Evlerinin Konut Mimarlığı İçindeki Yeri ve Önemi", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 129-143; Kâzım Karabekir, Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu Sarıkamış, Kars ve Ötesi, Erzurum 1990, s. 42; Ümit Serdaroğlu, "Öntarihten İslâm

Döneminin Başlangıcına Kadar Elazığ Kuzeyinde Kültürel Hareketler”, Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu (20-21 Mayıs 1987), Elazığ 1992, s. 14; Erdal Karakaş, Merkezî Fonksiyonları Açısından Ağın-Arapkir ve Kemaliye İlçeleri (doktora tezi, 1996), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Her Yönüyle Kemaliye (Kemaliye Kaymakamlığı Yayını), İstanbul 1996; Mehmet Şükrü Ertem, Eğin: Kemaliye, İstanbul 1996; Nejat Göyünç, “Diyarbekir Beylerbeyiliği’nin İlk İdârî Taksimatı”, TD, sy. 23 (1969), s. 23-34; Emrullah Güney, “XIX. Yüzyılda Eğin-XX. Yüzyılda Kemaliye ‘Ekonomik Gerilemeye Örnek Kent’”, Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, I/1, Elazığ 1981, s. 122-129; Kenan Ziya Taş, “1760-1817 Tarihli Eğin Şer’iyye Sicilindeki Asayişle İlgili Belgelerin Değerlendirilmesi”, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi, V, Bornova 1990, s. 273-275; a.mlf., “1760-1817 Yılları Arasında Eğin (Kemaliye) Kazası”, a.e., XI (1996), s. 137-146; Gülay Öğün Bezer, “Harput’ta Bir Türkmen Beyliği Çubukoğulları”, TTK Belleten, LXI/230 (1997), s. 83; Besim Darkot, “Eğin”, İA, IV, 194-196; a.mlf., “Eğin”, EI^{2} (İng.), II, 689.

Erdoğan Akkan - Metin Tuncel

KEMALOĞLU

XIV. yüzyılda yazılmış Ferahnâme adlı mesnevinin yazarı

(bk. FERAHNÂME).

KEMALPAŞAZÂDE

(ö. 940/1534)

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi.

Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzade Bayezid'e (II. Bayezid) lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır. 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda Tokat'ta, bazılarında Edirne'de doğduğu kaydedilmekte, Amasyalı olduğu da ileri sürülmektedir (Amasya Tarihi, III, 224). İstanbul'un fethinde bulunan babası Süleyman Çelebi'nin 879'da (1474) Amasya muhafızlığına tayin edildiği ve Şehzade Bayezid'in maiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. 883'te (1478) Tokat sancak beyliğine nakledilen Süleyman Çelebi İstanbul'da vefat etmiş ve babası Kemal Paşa'nın Eski Odalar civarındaki türbesine defnedilmiştir. Kemalpaşazâde'nin annesi, İran'dan gelip Tokat'a yerleşen Fâtih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioğlu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır (Mecdî, s. 215).

Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Amasya ulemâsından Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenimi gören Şemseddin Ahmed önce askerî sınıfa girdi ve altı bölük sipahisi olarak II. Bayezid'in seferlerine katıldı. Kendisinden naklen Taşköprizâde, onun, Sadrazam Çandarlı İbrâhim Paşa'nın bir meclisinde 30 akçe ile Filibe müderrisi olan Molla Lutfî ünlü akıncı kumandanı Evrenosoğlu Ahmed'in üst tarafına oturunca ulemânın ümerâdan daha çok itibar gördüğüne kani olduğunu ve ilmiye sınıfına geçmeye karar verdiğini belirtir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 377). Önce Edirne'de Molla Lutfî'nin derslerine devam eden Şemseddin Ahmed ardından Kestelî Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerden ders alarak tahsilini tamamladı.

İlk olarak Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman'ın desteğiyle 30 akçe yevmiyeli Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesi müderrisliğine tayin

edildi. Bu arada kendisine 33.000 akçe ihsan edilip Türkçe bir Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirildi. Ardından 40 akçe ile Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne gönderildiyse de (911/1505) bir yıl sonra Edirne'ye dönüp Halebiye ve Üç Şerefeli medreselerinde çalıştı. Bir ara İstanbul'da Sahn-ı Semân'da ders veren Kemalpaşazâde (914/1508) tekrar Edirne'ye döndü ve buradaki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edildi (917/1511).

Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı kamuoyunu Safevîler'e karşı hazırlamak amacıyla yazdığı risâlede Şah İsmâil'i ve akîdesini eleştirerek Şiîler'le yapılacak savaşın cihad sayılacağını belirtmesiyle şöhreti artan Kemalpaşazâde 921'de (1515) Edirne kadılığına, 14 Şâban 922'de (12 Eylül 1516) Anadolu kazaskerliğine getirildi. Bu görevde iken katıldığı Mısır seferinde padişahtan büyük itibar gördü ve beylerbeyi olarak tayin edilen Hayır Bey'e yardımcı sıfatıyla Mısır'ın tahririnde görev aldı. Bu sefer dönüşünde atının ayağından sıçrayan çamurun padişahın kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz Sultan Selim'in, "ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medâr-ı zînet ve bâis-i mefharet" olacağını söyleyerek kaftanının ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesi vasiyetinde bulunduğu rivayet edilir. Bu arada 21 Rebîülevvel 923'te (13 Nisan 1517) azledildiyse de 5 Rebîülâhir 923'te (28 Nisan 1517) tekrar vazifesine iade edildi (Feridun Bey, I, 454, 489). 924'te (1518) Karaman'ın tahririyle görevlendirilen Şemseddin Ahmed (Barkan, s. 39) ertesi yıl kazaskerlikten alındı ve 926 (1520) yılı başlarında 100 akçe yevmiye ile önce Edirne Dârülhadisi'ne, 928'de de (1522) buradaki Sultan Bayezid Medresesi'ne müderris tayin edildi. 930'da (1524) İstanbul'a gelerek Fâtih Medresesi'nde görevini sürdürdü. Nihayet Zenbilli Ali Efendi'nin yerine Şâban 932'de (Mayıs 1526) şeyhülislâmlığa getirildi. Bu makamda iken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi hazîresine defnedildi. 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında parseller tamamen ortadan kaldırılırken Kemalpaşazâde'nin türbesi başka yere nakledilmiştir. Ölümü için tarih olarak düşürülen, "İrtehale'l-ulûmu bi'l-Kemâl" (Kemal'le birlikte ilimler de öldü) ibaresi onun ilmî kişiliğinin bir ifadesidir. Kemalpaşazâde'nin Edirne'de çiftliği ve değirmeni, dedesinin türbesi yanındaki mescide vakıfları vardır (Gökbilgin, s. 524).

Dönemlerinde yaşadığı üç padişahın sevgi ve saygısını kazanan

Kemalpaşazâde hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimler başta olmak üzere tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Birçok ilme olan vukufu ve bu alanlarda verdiği eserlerle XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim ve kültürünün en büyük temsilcilerinden biri olarak görülmektedir. Muhyiddin Mehmed b. Pîr Mehmed, Sa‘dî Sâdullah Efendi, Muslihuddin Mustafa, Celâlzâde Sâlih Çelebi ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi onun yetiştirdiği âlimlerden bazılarıdır. Taşköprizâde, Kemalpaşazâde’nin kendisinden önceki âlimleri unutturduğunu ve ilmin kaidesini çöktükten sonra yeniden ihya ettiğini söyler (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 379). Kemalpaşazâde, daha genç yaşında Sa‘deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimlerle mukayese edilmiş, Osmanlı ulemâsı arasında ilmî kudretinden dolayı “el-muallimü’l-evvel” unvanıyla anılmıştır. Talebesi Ebüssuûd Efendi de “el-muallimü’s-sânî” kabul edilmiştir. Takıyyüddin et-Temîmî onu, telifatının çokluğu ve çeşitli ilimlere olan vukufunun genişliği bakımından Celâleddin es-Süyûtî’ye benzetmekle birlikte meseleleri kavrayışı, muhakeme ve cedeldeki mahareti açısından Süyûtî’den üstün görür (eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 357). Kemalpaşazâde ilmiye mesleğine intisap ettikten sonra müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık makamlarını elde etmiş, çok kısa süren bir mâzuliyet dönemi dışında devlet kademelerinde devamlı bir yükseliş göstermiştir. İlmî ihatası, muhakeme ve

münazara kudreti, şer‘î meseleleri çözme ve fetva verme konusundaki kabiliyetinden dolayı da “müfti’s-sakaleyn” (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmıştır.

Eser verdiği hemen her ilim dalında karmaşık konuları cesaretle tartışan Kemalpaşazâde en muktedir âlimleri ehliyetle tenkit ederdi. Mısır’ın alınmasından sonra şöhretini duyan Mısır ulemâsı kendisini denemek istemişse de sonunda onun ilmî kudretini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bizzat kendisi de bu kabiliyetinin farkında olarak Farsça hakkında yazdığı risâlesinde kendini, Arapça’ya dair kitabını Harem-i şerif’te eline alıp Araplar’a, “Gelin, atanızın dilini benden öğrenin” diyen Zemahşerî’ye benzetir.

Kemalpaşazâde, verdiği fetva ile İran’a yapılan seferin dinî ve hukukî gerekçelerini hazırlayarak bu savaşa rızâ göstermeyip çekimser kalan devlet adamlarına karşı padişahı güçlendirmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman

zamanında da hükümdarı Safevîler'e karşı mücadeleye teşvik etmiş, padişahın Şah Tahmasb'a gönderdiği mektupları bizzat kaleme almıştır. Felsefeciler yanında kelâmcıların da görüşlerini yakından bilen ve felsefî düşünce alanında Fahreddin er-Râzî ekolünü takip eden Kemalpaşazâde, tasavvufa karşı olmamakla birlikte şeriatın belirlediği çerçevenin dışına çıkan fikir ve uygulamalara karşı mücadele etmiş, bazı sûfîlerin yaptığı raks, semâ ve devranın haram olduğunu ileri sürmüştür. Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetva Yavuz Sultan Selim üzerinde etkili olmuş, padişah, Mısır dönüşünde dört ay kadar kaldığı Dımaşk'ta Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabri üzerinde bir türbe ve yanında bir cami ile imaret yaptırmıştır. Kemalpaşazâde, birçok İslâm âlimi gibi tasavvufun asıl istikametinden sapmasını hoş karşılamamış, toplumun düzenini ve devletin bekasını tehdit edecek hareket ve davranışların ortaya çıkmasını engellemeye çalışmıştır. Vasiyetnâmesinde cenazesinin dervişane bir şekilde kaldırılmasını ve kabri üzerine türbe yapılmayıp sadece bir taş dikilmesini istemesi de onun sade bir dinî yaşayışı tercih ettiğini göstermektedir.

Tarihçiliği. Kemalpaşazâde'nin tarih alanındaki başlıca eseri II. Bayezid'in arzusuyla kaleme aldığı Tevârîh-i Âl-i Osmân'dır. II. Bayezid, İdrîs-i Bitlisî'ye Farsça bir Osmanlı tarihi yazma görevini verirken Kemalpaşazâde'den de herkesin anlayabileceği Türkçe bir tarih yazmasını istemiş ve kendisine 30.000 akçe ihsan etmiştir. 30 akçe yevmiyeli genç bir müderrise böyle bir görevin verilmesinde yine Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman'ın rolü olmuştur.

Her padişah dönemi için ayrı bir cilt (defter) yazan Kemalpaşazâde, 916 (1510) yılı olaylarına kadar getirdiği sekiz ciltlik tarihini II. Bayezid'e sunmuştur. Daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle eserini kaldığı yerden devam ettirerek Mohaç seferi sonuna, yani 933 (1527) yılına kadar getirmiştir. Böylece Tevârîh-i Âl-i Osmân, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1527 yılına kadar gelen on ciltlik büyük bir eser niteliği kazanmıştır. Ancak IX ve X. defterlerin mevcut nüshaları bu devre olaylarının toptan kaleme alınmadığını göstermektedir. Yavuz Sultan Selim dönemine ait defter de onun saltanatının bütün olaylarını ihtiva etmeyip Çaldıran seferinden Amasya'ya dönüşü ile sona ermektedir. Kanûnî devrine ayrılan defterde de eksik konular vardır. Kemalpaşazâde eserinin son

bölümü olan Mohaç seferine özel bir önem verdiğinden bu bölümün istinsahları Mohaçnâme diye tanınmıştır. Aynı şekilde Fâtih dönemine ait VII. defterin İstanbul'un fethi bölümünün istinsahları da onun Târîh-i Feth-i Kostantiniyye adlı ayrı bir eseri olduğu zannını uyandırmıştır (TCYK, s. 125).

Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın VII. defteri dışında doğrudan müellifinin kaleminden çıkan nüshalarından hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Mevcut nüshalar genellikle XVII. yüzyıldan bu yana yapılmış istinsahlardır. Eserin Çelebi Mehmed devrini ihtiva eden V. defteriyle II. Murad dönemine ayrılan VI. defterinin 847 (1443) yılına kadar olan kısmı ve Yavuz Sultan Selim zamanına ait IX. defterin Mısır seferi bölümü mevcut değildir. Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın İstanbul kütüphaneleri dışında Avrupa ve Mısır'daki nüshalarının en önemlisi Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olanıdır. II. Murad, Fâtih, II. Bayezid ve Yavuz dönemlerine ait çeşitli bölümlerden oluşan bu karma nüsha, tahtı oğlu Mehmed'e bırakıp Manisa'ya çekilmesinden (1444) ölümüne kadar II. Murad dönemi olaylarını da ihtiva etmektedir ki VI. defterin bilinen tek kısmı budur (Blochet, I, 157).

Benzeri Osmanlı tarihleri gibi Tevârîh-i Âl-i Osmân da siyasî olayların ağırlıklı olduğu bir eserdir. Kitapta teşkilât ve kültür tarihine ait birçok kayıt varsa da bunlar satır aralarına serpiştirilmiştir. Olaylar kronolojik sırayla anlatılmıştır. Kemalpaşazâde eserini yazarken kullandığı kaynaklarından sadece üçünün adını verir. Ancak Neşrî, Rûhî, Şükrullah, Nişancı Mehmed Paşa, Tursun Bey gibi kendinden önceki tarihçilerin eserlerini ve anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'lar ile Târihî Takvimler'i de kullandığı anlaşılmaktadır. Onun önemli şifahî râvileri arasında ise Çandarlı İbrâhim Paşa, Kırım Hanı Mengli Giray, Uzguroğlu Îsâ ve Otranto seferine katılan bir sipahi bulunmaktadır. Kemalpaşazâde, kaynaklarını aynen aktarma yoluna gitmeyip edindiği bilgileri karşılaştırarak bir senteze varmak istemiştir. Kaynakların birbirini tutmadığını görünce de doğru olduğuna kanaat getirdiği rivayetlere yer vermiş, diğer kayıtlara sadece işaret etmekle yetinmiştir. Bir hânedan tarihi yazmakla görevlendirilmiş olduğu halde yer yer olayları eleştirmekten çekinmemiştir. Ancak bu tür eleştirilerin Fâtih dönemine ilişkin olması ve Şehzade Cem etrafında yoğunlaşması dikkati çekmektedir. Bunun da Bayezid-Cem mücadelesinin tabii bir yansıması

olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Kemalpaşazâde, Osmanlı Devleti'nin hızla gelişmesinin sebepleri üzerinde de durmuştur. Ona göre Osmanlılar Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmliler gibi metbûlarına karşı isyan etmemiştir ve Osmanlı Devleti'nde

herkes kanun ve nizamlara uymuştur. Devletin sürekliliğini sağlayan unsurlar para ve asker olmuş, fakat Osmanlı zenginliği zulümle toplanan paralara dayanmayıp Anadolu'nun zenginliğinden kaynaklanmıştır. Daima Batı'ya Bizans'a doğru genişlemeye çalışma ve "gazilerin ayağının bağı" olmadıkları sürece Anadolu'daki Türk beyliklerine karşı savaşa girmeme gibi akıllıca bir siyaset güdülmüştür. Padişahlar başşehirlerinden uzun süre ayrı kalmamaya özen göstermişler, sefere çıktıklarında da yerlerine güvenilir bir vekil bırakmışlardır. Aristokrat zümreye yer verilmeyen Osmanlı düzeninde yöneticiler genellikle devşirme (gılman) sınıfından yetiştirilmiş, böylece hiç kimse "meydân-ı saltanatta cevelân etmeye mecal" bulamamıştır.

Kemalpaşazâde'nin tarihçiliğinde belirtilmesi gereken bir başka nokta Türk ve Türklük anlayışıdır. Müellif bu kavramları aşağılamamakta, "kaba Türk, Etrâk-i bî-idrak" gibi nitelemelere yer vermemektedir. Ordudan söz ederken de genellikle "Türk, Türk askeri" demektedir. Ayrıca Türk ile Türkmen'i birbirinden ayırmakta, Osmanlılar'ı Türk, Akkoyunlular'ı Türkmen saymakta, Moğollar'ı ise "hilâf-ı cins" kabul etmektedir. Ertuğrul Gazi'nin Anadolu içlerine doğru ilerlerken rastladığı savaşta Selçuklular'a yardım etmesi karşılığında Karacadağ yöresine yerleştirildiği rivayetini naklederken gösterdiği gerekçe de bunu kanıtlamaktadır. Bayatlı Hasan bunu din gayretine, Neşrî mertliğe bağlarken Kemalpaşazâde kavmiyet gayretine dayandırmaktadır.

Eserini II. Bayezid'in emri gereği Türkçe yazan, hatta buna uymak için özellikle Türkçe kelimelere geniş yer veren Kemalpaşazâde Arapça ve Farsça'nın etkisinden de kurtulamamıştır. Ayrıca seciye dikkat ettiği için Tevârîh-i Âl-i Osmân edebî bir nitelik kazanmıştır. Bu önemli yanlarına rağmen Tevârîh-i Âl-i Osmân XIX. yüzyıla kadar ismen bilinen, fakat kaynak olarak kullanılmayan bir eser olarak kalmıştır. Bunda Âyîne-i

Zurefâ müellifi Cemâleddin Mehmed'in belirttiği gibi (s. 20) onun Çağatayca muhtasar bir kitap sanılması başlıca etken olmuştur. Eserden geniş ölçüde ilk yararlanan kişi Hayrullah Efendi'dir. Şimdiye kadar Mohaçnâme adıyla anılan bölümü 1859'da Fransızca tercümesiyle birlikte Pavet de Courteille tarafından yayımlanmış, bunu eserin Osman ve Orhan Bey ile Fâtih Sultan Mehmed dönemlerine ait I, II ve VII. defterleri takip etmiştir (nşr. Şerafettin Turan, VII. defter, tıpkıbasım 1954, transkripsiyon 1957; I. Defter, eski harflerle 1970; II. defter, eski harflerle 1983). Eserin VIII. defterinin Kanûnî'nin emriyle yazılan kısmı ile IX. defterini Ahmet Uğur hazırlamıştır (Berlin 1985). Ayrıca VIII. defterin tamamı yine Ahmet Uğur tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1997). X. defterin tamamını Şefaettin Severcan (Ankara 1996), IV. defteri de Koji Imazawa (Ankara 2000) neşretmiştir. Kemalpaşazâde'nin Mısır'da iken İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'z-zâhire adlı tarihini Türkçe'ye çevirdiği belirtilirse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1933) bunun herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-i Dîvân-i Kabulî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1948, s. 206; Sehî, Tezkire, s. 43; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 377-379; Latîfî, Tezkire, s. 79; Feridun Bey, Münşeât, I, 454, 489; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 215, 381-385; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3407, vr. 265a-266a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 615; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 357; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 50, 124 vd.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1933; a.mlf., Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 20b; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Süleymannâme, Bulak 1248, s. 204 vd.; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 180; Cemâleddin, Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 19-20; Devhatü'l-meşâyih, s. 16 vd.; Hammer-Purgstal, "Über ein Chronogramm zur Bewillkommung Kemal Efendi's", Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften, Wien 1851, VI, 326-328; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 21-22; İlmiyye Salnâmesi, s. 346 vd.; Amasya Târihi, III, 224, 227, 230; Cemîl el-Azm, ʿUḳūdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm ḫamsûne taṣnîfen

femi ʾe feeks̱er, Beyrut 1326, I, 217 vd.; Blochet, Catalogue-Suppl., I, 157; Barkan, Kanunlar, s. 39; Brockelmann, GAL, II, 449-453; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 668-671; TCYK, s. 120-125; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 19, 22-23, 272, 332-333, 479, 524; Levend, Gazavatnâmeler, s. 4, 17-18, 43-45, 170, 173; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 593; II, 26, 248, 326, 347-348, 353; R. Brunschvig, "Kemâl Pâshâzâde et le Persan", Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Téhéran 1963, s. 48-64; Babinger (Üçok), s. 54, 68-71; a.mlf., "Kemāl Pas̲h̲a Zāde", EI, IV, 851-852; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 224-239; Ahmet Uğur, İbn-i Kemal, İzmir 1987; a.mlf., "Dresden'de Kemal Paşazâde'ye Atfedilen Yazma Eserler", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 315-343; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 89-110; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Kayseri 1989, s. 197-208; Şerafettin Turan, "İbn Kemâl'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi", Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 120-126; a.mlf., "İbn Kemâl'in Kanûnî Süleyman'a Bir Mektubu", TV, II/17 (1958), s. 221-224; M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri, İstanbul 1995; Mehmed Ârif, "Sultan Selim Han-ı Evvel ile İbn Kemâl'in Bir Musahabesi", TOEM, IV/22 (1913), s. 1411 vd.; V. L. Ménage, "An Autograph of Kemalpashazade's Tevarikh-i Âl-i Othman, Book VII", BSOAS, XXIII (1960), s. 250-264; a.mlf., "Kemāl Pas̲h̲azāde", EI² (İng.), IV, 879-881; Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", ŞM, VI (1966), s. 71-112; VII (1972), s. 83-135; Reşat Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 123-131; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşazâde", İA, VI, 561-566.

Şerafettin Turan

Fıkhî Görüşleri.

Kemalpaşazâde birçok medresede görev alıp İslâm hukuku alanında ders vermesi yanında kadı, kazasker ve şeyhülislâm olarak uzun süre yasama ve yargı alanlarında faaliyet göstermiş, İslâm hukukunun usul ve fürûuna dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Türk âlimlerinden başka Zeynüddin İbn

Nüceym, Alâeddin el-Haskefî, İbn Âbidîn gibi Arap ulemâsı da eserlerinde Kemalpaşazâde'nin görüşlerine yer vermiş ve zaman zaman onu eleştirmiştir.

Kemalpaşazâde'nin İslâm hukuk literatürüne en önemli katkılarından biri şüphesiz fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıdır. Klasik literatürde genellikle fakihlerin ictihad ehliyetine göre sınıflandırılmasında "müstakil-gayri müstakil", "mutlak-müntesib", "mutlak-mukayyed" veya "şeriatta müctehid-mezhepte müctehid" şeklindeki ikili tasnif benimsenmişken Kemalpaşazâde Risâle fî duḫûli veledi'l-bint fi'l-mevḳūfi ʿalâ evlâdi'l-evlâd adlı risâlesinde çocukların çocuklarına yapılan vakıflara kızın çocuklarının da dahil edilmesi meselesini tartıştıktan sonra bu problemin Hanefî mezhebi içinde ileri sürülen görüşlerin tartışmada taraf olan âlimleri derecelendirmek suretiyle aşılabileceği kanaatine varır ve fakihleri dinî konulardaki yetkinliklerine göre şu yedi sınıfa ayırır: Şeriatta müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid. Adı geçen risâlenin eki mahiyetinde olan bu kısım asıl metinden ayrılıp müstakil bir risâle gibi çoğaltıldığından kütüphane kataloglarında ve pek çok kaynakta müellifin ayrı bir eseri gibi gösterilmiştir. Bu tasnif çalışması daha sonraki Hanefî literatürü

üzerinde etkili olmuş ve birçok eserde aynen veya özet olarak iktibas edilmiştir (meselâ bk. Temîmî, I, 32-34; İbn Âbidîn, I, 77). Temîmî gibi pek çok âlim tarafından takdirle karşılanan tasnifi Kazanlı âlim Şehâbeddin el-Mercânî şiddetle eleştirmiştir. Bu sınıflamanın daha önce hiç kimse tarafından yapılmadığını söyleyen Mercânî, büyük fakihlerin ve ulemânın ileri gelenlerinin tamamlanmış bir halka gibi oldukları için uçları tesbit edilemeyeceğinden onlara nisbetle böyle bir genel kural koymanın neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin her sınıfı tanımlayan ifadelerini yine onun kendisinin verdiği örneklerden hareketle eleştirir, ashâbü't-tercîh ile ashâbü't-temyîz arasındaki farkı ortaya koyamadığını ileri sürer ve geçmiş ulemâyı çok iyi tanımadığı halde onları sınıflandırıp derecelendirmeye kalkıştığını söyler (Nâẓûratü'l-ḥaḳ, s. 58-65).

Bir mezhebe mensup olmayı müslüman için esas kabul eden

Kemalpaşazâde, Hanefî mezhebinin diğerlerinden üstün olduğunu, bu mezhep dışındaki mezhepleri bâtıl sayan kişiye bir şey yapılmayacağını belirtmekle birlikte kendisi diğer mezheplere olumlu yaklaşmakta, Hanefî mezhebinde câiz olmayan bir hususta bir başka mezhebin taklit edilebileceğini kabul etmektedir. Meselâ kocası kaybolduğu için nafakasını temin edemeyen bir kadının Şâfiî mezhebine geçerek Şâfiî kadısı tarafından boşanmasına hükmedilip bir başkasıyla evlenmesi halinde daha sonra çıkıp gelen eski kocası tarafından nikâhlanamayacağına dair fetva vermiş, ancak Ebüssuûd Efendi, Diyârırûm'da Şâfiî mezhebine geçmenin sultan tarafından yasaklandığını belirterek Kemalpaşazâde'ye karşı çıkmıştır (Düzdağ, s. 67). Kemalpaşazâde, namazda bir başka mezhepten imama uymayı ise imamın Hanefî mezhebine göre namazı bozan bir şey yapmaması şartına bağlar (mezhep anlayışını yansıtan fetvaların metinleri için bk. Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 21b, 29a; Ökten, s. 101).

Kemalpaşazâde, Osmanlı kanunnâmelerinin hazırlanmasında etkin olmuş isimlerdendir. Anadolu kazaskerliği görevinde iken 924 (1518) yılında Karaman eyaletinin defter emini olarak vazife yaptığı gibi Mısır alındıktan sonra Hayır Bey ile birlikte Mısır arazisinin tahririyle de görevlendirilmiş, Mısır kanunnâmesinin hazırlanmasında önemli rol oynamıştır. Osmanlı kanunnâmelerinin şer'î hukuka uygunluğunu sağlamada büyük gayretleri olduğu da anlaşılmaktadır. Nev'îzâde Atâî, onu kanunnâmeleri şer'î hukuka tatbik gayretinden dolayı muallimi evvel, Ebüssuûd Efendi'yi ise muallimi sânî olarak zikreder (Zeyl-i Şekāik, s. 185). Kâtib Çelebi de her iki şeyhülislâmın kanunların çoğunu şer'î hukuka uygulayıp makam ve mevkilerdeki aksaklıkları ıslah ederek devlet işlerine gereği gibi nizam verdiklerini belirtir (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 133). Gerçekten de kanunnâmelerdeki maddelerle Kemalpaşazâde'nin bazı fetvaları karşılaştırıldığında görülen yakınlık, bilhassa Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid kanunnâmelerinde mevcut olmayan bazı kanunların Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman kanunnâmelerinde yer alması, Nev'îzâde Atâî ve Kâtib Çelebi'nin ifadeleri de göz önüne alınınca kesin olmasa bile kanunların bu fetvalara uygun olarak çıkarıldığı şeklinde yorumlanabilir (örnekler için bk. Ökten, s. 83-85). Birçok fetvasında örfî hukuka karşı şer'î hukuku savunan Kemalpaşazâde, ehl-i örfün şer'î hukuka aykırı tasarruflarının geçersiz olduğuna ve şer'î hukuka aykırı olan örfî hukuka göre idam cezasına çarptırılanların asılması için ehl-i örfe hüccet veren

kadının günahkâr olacağına dair fetva vermiştir (Selle, s. 18). Buna karşılık bir fetvasında kâfir esir alıp satmanın câiz olmakla birlikte padişah tarafından yasaklandığını belirtmesi (Lâlî Ahmed Efendi es-Saruhânî, vr. 33a), şeriatın izin verdiği konularda padişahın yasaklama getirebileceğini kabul ettiğini göstermektedir.

Yazdığı müstakil risâleler ve verdiği fetvalarla Kemalpaşazâde Osmanlı toplumunda birçok uygulamanın yerleşmesine öncülük etmiştir. XVI. yüzyılda Osmanlı ulemâsı arasında yoğun bir şekilde tartışılan para vakıflarının meşruiyetine dair tesbit edilebilen ilk müstakil çalışmayı ortaya koyan Kemalpaşazâde (Risâle fî cevâzi vaḳfi'd-derâhim ve'd-denânîr), bu eserinde Hanefî âlimlerinin konuyla ilgili leh ve aleyhteki görüşlerini değerlendirip sonuçta para vakıflarının câiz olduğu kanaatini benimseyerek bu husustaki resmî görüşü belirlemiş, uygulamanın nasıl yapılması gerektiği konusunda genel çerçeveyi tayin etmiş ve kendisinden sonra konuyu ele alıp inceleyen Sofyalı Bâlî Efendi, Ebüssuûd Efendi gibi meşruiyet taraftarlarına öncülük etmiştir. Ayrıca muâmele-i şer'iyyenin cevazına karşı çıkarak bu tür muamelenin hile olduğunu ve bundan hâsıl olan kârın haramlığını savunan kimselerin kâfir olup imanlarını yenilemeleri gerekeceğini, bu inançtan dönmedikleri takdirde idam edilmeleri lâzım geleceğini ileri sürmüştür (Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 30b, 36a). Daha önceki birçok fakihin aynı gerekçelerle bu muameleye karşı çıktığı bilindiğine göre Kemalpaşazâde'nin bu kadar sert bir fetva vermesinin sebebi toplumsal düzeni koruma amacına yönelik olmalıdır.

Kemalpaşazâde'nin fetvaları o günkü Osmanlı toplumunun dinî, ahlâkî ve hukukî yapısı yanında siyasî ve içtimaî hayatı yansıtması bakımından da oldukça önemli belgelerdir. Şah İsmâil ile Şiîler'e karşı açılacak savaşlarda diğer din düşmanlarıyla yapılacak savaşlar gibi cihad hükümlerinin geçerli olacağı, onların kestiklerinin yenmez ve nikâhlarının bâtıl olduğu şeklindeki fetvası İran'a yapılan seferin dinî zeminini ve gerekçelerini hazırlamış, Hersekzâde Ahmed Paşa ve Pîrî Mehmed Paşa gibi vezirlerin muhalefetine rağmen Mısır seferine çıkılması yönünde görüş bildirmiştir. İstanbul'a gelerek Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu savunan Molla Kābız ile önce ilmî tartışma yapmış, kendisini ilzam ettikten sonra da onun görüşlerinde ısrar etmesi üzerine katline fetva vermiştir. Yine mânen belli bir seviyeye yükselenlerden şer'î yükümlülüklerin kalktığı ve haramla helâl

arasında fark kalmadığı gibi bazı düşüncelere sahip olan Bayramî-Melâmî şeyhlerinden İsmâil Ma‘şûkī ile bir kısım müridlerinin idam fetvalarını Kemalpaşazâde'nin verdiği de bazı müelliflerce belirtilmektedir (Atâî, s. 88-89). Kemalpaşazâde fetvalarında bid‘atlarla da mücadele etmiş, meselâ hastaların Karacaahmet Zâviyesi'nde veya patrikhânede şifa aramalarını dinen çok sakıncalı bulmuştur (Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 27b, 34a; Kılıçer, Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, s. 193).

Onun fetvaları arasında tasavvuf ve mutasavvıflarla ilgili olanları oldukça önemli bir yekün tutmaktadır. Kendisi tasavvuf yolunun sahih olduğunu (Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 7a), evliyanın hallerine inanılması gerektiğini ve onların ruhaniyetinden medet ummanın önemli olduğunu belirterek dualarını almayı tavsiye etmiştir (Muhyî-i Gülşenî, s. 394-396, 422). Ancak tasavvufun sahih

bir yol olmasını meşrû sınırları aşmaması şartına bağlayarak âlimlerin fetvalarını ve sözlerini dinlemeyip, "Şeyhim böyle söyledi" demenin tasavvuf sayılamayacağını belirtmiş, zikir esnasında yapılan devran, raks, semâ âyiniyle ilgili fetvalarında bunlara karşı tepkisini sert şekilde ortaya koymuş, hatta bu konuda oldukça ileri giderek raks ve devranı helâl sayanların kâfir olacağını ileri sürmüşse de (fetva metinleri için bk. Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 4a-7a; Özer, s. 330-332) devranın cevazına dair bir fetvası da bulunmaktadır (metni için bk. Atâî, s. 171). Zikir esnasında edepli şekilde dönmenin semâ diye adlandırılacağını belirtirken (Lâlî Ahmed Efendi Sarûhânî, vr. 5) aslında devranın ibadet niyetiyle yapılanına karşı çıktığını vurgulamaktadır.

Kemalpaşazâde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında kaleme aldığı, Fîrûzâbâdî'nin fetvasıyla birlikte İbnü'l-Arabî'nin türbesine yazılan Arapça fetvada ona karşı çok saygılı ifadeler kullanarak zâhir ehlinin anlayamayacağı meseleler içerdiğini söylediği Fuṣûṣü'l-ḥikem ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi savunmakta (bu fetvaya karşı Ârif Mehmed b. Fazlullah el-Hüseynî'nin yazdığı reddiye için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2680), Türkçe bir fetvasında ise Fuṣûṣü'l-ḥikem'in müslümanları dinden çıkarmak için yahudilerce yazıldığını ve bu kitaba inananın kâfir olacağını söyleyen kişinin tövbe etmesi gerektiğini belirtmekle birlikte (Ökten, s. 113) İbnü'l-Arabî'nin savunduğu bilinen

vahdeti vücûd anlayışı ve Firavun'un âhirete imanla gittiği iddiası gibi bazı tasavvufî görüşlere karşı sert fetvaları da bulunmaktadır (a.g.e., s. 114; Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 27b). Yine aleyhte karar çıkarmak isteyen Sadrazam İbrâhim Paşa'nın arzı ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle İbrâhim Gülşenî'nin Ma'nevî adlı eserini inceleyen Kemalpaşazâde zâhir ehlinin bunun mânasına vâkıf olamayacağını, eserin birçok ilâhî sırrı içerdiğini, bu kitabın çoğunlukla Kur'an'ı tefsir edip hadisleri açıkladığını belirtir (Muhyî-i Gülşenî, s. 420-422).

Kemalpaşazâde zaman zaman klasik Hanefî doktrinine aykırı fetvalar da vermiştir. Meselâ bir erkek karısını hayız durumunda veya hamile iken yahut kendisiyle zifafa girmeden üç talâkla boşadığında bununla bir talâk gerçekleşeceği görüşü İbn Âbidîn tarafından bâtıl bir olarak nitelendirilmiştir (Minḥatü'l-ḫâliḳ, VII, 13). Öte yandan Kemalpaşazâde'den birbiriyle çelişen fetvalar da nakledilmektedir. Nitekim esrarla ilgili olarak verdiği üç ayrı fetvadan anlaşıldığına göre kişinin hal ve tavırlarını değiştirip ona hezeyan söyletecek mertebeye vardırmayan esrar haram olmaz. Ona göre müteahhir Hanefî âlimlerinin esrarın azının ve çoğunun haramlığına fetva verdikleri ve helâlliğine fetva verenin bid'atçı ve zındık olduğu yolundaki rivayet âlimlere yakışan bir söz değildir (Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 44a-b; Düzdağ, s. 229). Ancak bir başka fetvasında az veya çok olsun es-rarın keyif için yenmesinin haram olacağını açıkça belirtmektedir (Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 40b). Bu son görüşe katılan ve helâl sayıp esrar yiyenlerin mürted olacağını savunan Ebüssuûd Efendi de konuya açıklık getirerek Kemalpaşazâde'nin fetvasında, "keyif için yemek helâldir" diyenin tövbe etmesi gerektiğini ve bu sözle dinden çıkılmayacağını söylemesinin halkın çoğunluğu tarafından helâl şeklinde anlaşıldığını kaydeder (Düzdağ, s. 229-230). Bu farklı fetvalar onun kanaat değiştirdiği şeklinde yorumlanabileceği gibi çeşitli sebeplerden kaynaklanan yanlışlıklar da söz konusu olabilir. Nitekim bir rivayete göre aynı hafta içinde verdiği beş fetvada hata ettiğini daha sonra anlayınca fetva verdiği kimseleri bulup hatasını bildirmek istemişse de bu mümkün olmamış, bunun üzerine fetva verdiği konulardaki hatasını itiraf ederek doğru görüşü yaymaya çalışmıştır (Atâî, s. 350).

Eser telif etmekle de meşgul olan Kemalpaşazâde'nin günde 1000 kadar soru için fetva verdiği nakledilirse de bu rivayet onun çok fetva verdiği

şeklinde anlaşılmalıdır. Sade bir Türkçe ile yazılan fetvalar son derece kısa olup devrin şairlerinden Ârifî Hüseyin Çelebi'nin bunu dile getiren, "İmâm-ı dîn ü millet a'nî müftî / Ki yoktur ana benzer ehl-i âdem / Şu denlü ihtisâr eyler cevâbı / 'Olur', 'olmaz' yazar vallâhu a'lem" kıtası Kemalpaşazâde'nin de hoşuna gitmiştir (Latîfî, s. 236-237).

BİBLİYOGRAFYA

Kemâlpaşazâde, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 270, tür.yer.; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VII, 40, 86, 87, 99, 214; Latîfî, Tezkire, s. 236-237, 277; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 32-34, 355-357; Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, Mecmau'l-mesâili'ş-şer'iyye fi'l-ulûmi'd-dîniyye (İsmail Erünsal koleksiyonu), tür.yer.; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 394-396, 420-422, 434; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 50-51, 88-89, 134, 171, 185, 314, 350; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 107-108, 217; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü (s.nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 133; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 77; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Minḥatü'l-ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), II, 155, 370; VII, 8, 13, 86, 89, 147, 164, 173; Şehâbeddin el-Mercânî, en-Nâẓûratü'l-ḥaḳ fî farżıyyeti'l-ʿişâ ve in lem yeġibi'ş-şafaḳ, Kazan 1281/1864, s. 57-65; F. Selle, Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im osmanischen Reich, Wiesbaden 1962, tür.yer.; E. Eberhard, Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Freiburg 1970, s. 255 (İndeks); Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşanın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1986, s. 263-277; M. Esad Kılıçer, "Fıkıhcı Olarak İbn Kemal", a.e., s. 189-200; a.mlf., "Kemâlpaşazâde'nin Âile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvaları", AÜİFD, XIX (1973), s. 83-95; Salim Özer, İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (yüksek lisans tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century (doktora tezi, 1991), Manchester University, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1991-92, III, 5, 7, 203, 305-

308, 310; IV, 83-84, 271; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı, İstanbul 1994, s. 67, 85, 229-230, 276, 302; Ertuğrul Ökten, Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of İbn Kemal (yüksek lisans tezi, 1996), Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, XVII/22 (1968), s. 53, 55, 77-78; Tahsin Özcan, "İbn Kemâl'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 2000, s. 31-41.

Şükrü Özen

Kelâma Dair Görüşleri.

Kemalpaşazâde, İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiriye ve analize dayanan eserler yazmış olup bunlarda sonuç olarak kelâm, felsefe ve tasavvufun sentezini yapmayı ve Ehl-i sünnet doktrinini aklî bakımdan temellendirmeyi hedeflemiştir. Çalışmalarıyla Anadolu'da yayılma eğilimi gösteren Bâtınî ve Safevî-Şiî propagandalarının önüne geçmeyi düşünmüştür. Bu çerçevede Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia eden Molla Kābız, hulûl inancını savunan Bünyâmin Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî, İsmâil Ma'şûkī, Muhyiddin Karamânî gibi Melâmî şeyhleriyle Şîa aleyhinde fetvalar vermiştir.

Kemalpaşazâde kendisinden önce Dâvûd-i Kayserî, Kutbuddin İznikî, Molla Fenârî,

Hızır Bey, Sinan Paşa ve Molla Lutfî gibi Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının devam ettirdiği Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlı bir düşünürdür. Felsefî-kelâmî meseleleri mantıkî-gramatik formda ele alan Kemalpaşazâde bunları, her birinin belli neticesi bulunan çift önermeli kıyas formuna (dilemma) sokarak şıklara ayırmakta, her bir şıkkı ayrı ayrı incelemekte ve kaynaklara inip meseleleri çözmeye çalışmaktadır. Kemalpaşazâde, görüşlerini döneminin yaygın telif yöntemi olan şerh ve hâşiyeler yerine müstakil risâleler yazarak ifade etmiş, çalışmalarında Hakîm es-Semerkandî, Bâkıllânî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Şemseddin el-İsfahânî,

Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâmcıların eserlerine sık sık atıflarda bulunmuştur. Kullandığı kaynakların sağlamlığı, ilk elden oluşu, üslûp ve ifadesinin akıcılığı, Arap dilinin inceliklerine vukufu ve çok yönlülüğüyle dikkat çeken Kemalpaşazâde'nin İslâm düşüncesinin temel konularına ilişkin görüşleri şöylece özetlenebilir:

Bilgi ve Varlık Anlayışı. Kemalpaşazâde kelâm literatüründe söz konusu edilen bilgi vasıtalarını kabul eder. Aklın araz değil cevher ve Allah'tan sudûr eden ilk şey olduğunu söyleyerek filozofların akıl teorisine yaklaşır (Taʿrîfü'l-ʿaḳl, vr. 99a-101b; Risâle fî enne'l-ʿaḳle mâ hüve, vr. 92a-98b). Bilgi edinmede aklın öneminin duyu organlarından daha fazla olduğunu belirtir ve akıl sahiplerini üstün bir sezgi gücüne mâlik olanlar ve tâlime muhtaç bulunanlar diye ikiye ayırır. Aklın matematikteki kullanımı ile metafizikteki kullanımı arasında fark olduğunu belirten Kemalpaşazâde fizik dünya gibi metafizik âlemin de bilgiye konu olabileceğini söyler ve beş duyu aracılığıyla fizik dünyadan, iç duyular vasıtasıyla da metafizikten haberdar olunabileceğini belirtir (Risâletü'l-ferâʾiż, II, 272). Bu yaklaşımı ile kelâmî epistemolojiden uzaklaşarak tasavvufa yaklaşır.

Kemalpaşazâde varlıkları hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayırır ve daha çok zihnî olanlar üzerinde durur; felsefecilerin görüşüne katılarak dış dünyada karşılığı bulunmayan zihnî varlıkların mevcudiyetini savunur. Onun önem verdiği hususlardan biri de imkân meselesidir. Bu konuda dört ayrı risâle kaleme alarak imkân kavramının varlığı, mahiyeti, varlığa ve yokluğa delâleti, varlıkmahiyet ilişkisi gibi yönleri üzerinde durmuş, imkânı mümkin varlığın mahiyetinin ayrılmaz niteliği olarak düşünmüştür (Risâle fî taḥḳīḳi lüzûmi'l-imkân li-mâhiyyeti'l-mümkin, vr. 356a). Yine varlığın mahiyet üzerine zâit olduğunu söylemiş (Risâle fî ziyâdeti'l-vücûd ʿale'l-mâhiyye, vr. 49a), illet-ma'lûl ilişkisini belirlemiş, zaman bakımından illet ile ma'lûl arasında beraberliğin söz konusu olduğunu savunan filozofları eleştirip kelâmcılar gibi hem zat hem zaman bakımından illetin ma'lûlden önce bulunduğunu vurgulamış, dolayısıyla kıdem-i âlemin bahis konusu edilemeyeceğini belirtmiştir (Risâle fî teḳaddümi'l-ʿilleti't-tâmme ʿale'l-maʿlûl, vr. 36a-48a). Âlemin Tanrı'nın icadı ve hakikat olan nurunun zuhuru durumunda bulunup ezelî ve ebedî olmadığını, varlığının da fenâsının da Allah'ın iradesine bağlı bulunduğunu savunmuş ve Allah'ın tab'an değil irade ile fiil gerçekleştirdiğini söylemiştir (Risâle fî taḥḳīḳi

murâdi’l-ḳāʾilîn bi-enne’l-vâcib teʿâlâ mûcibun bi’ẕ-ẕât, vr. 127b-135b; Risâle fî taḥḳīḳi vücûbi’l-vâcib, vr. 55-68). Kelâm, felsefe ve tasavvufun varlık anlayışlarını mukayese eden Kemalpaşazâde, bu konuda filozoflarla mutasavvıfların birbirine daha yakın olduğunu belirtir. Zorunluluğun, biri güneşin aydınlatması ve ateşin yakması, diğeri fiilleri yapıp yapmamada muhtar olmakla beraber hikmet gereği yapma şeklinde olmak üzere ikiye ayrıldığını bildirir; ikinci görüşü benimseyen İslâm filozoflarının bu görüşleri sebebiyle tekfir edilemeyeceğini kaydeder ve fiillerin Allah’tan zorunlu olarak değil kendi isteğiyle sâdır olduğunu belirtir (Risâle fî taḥḳīḳi ennemâ yaṣdüru bi’l-ḳudreti ve’l-iḫtiyâr lâ bi’l-kerh ve’l-ıżṭırâr, vr. 257-258). A‘râf sûresinde geçen (7/54) “halk” ve “emr” kelimelerinden hareketle mümkin varlıkları emir ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Halk âlemindeki oluşların vasıtalı, emir âlemindeki oluşların ise doğrudan Allah’ın “ol” hitabıyla vücut bulduğunu ve ruh, akıl, kalem-i ilâhî, levh-i mahfûz, arş, kürsî, cennet, cehennem gibi gaybî varlıkların bu âlemin çerçevesine girdiğini kaydeder; yaratılmış statüsünde bulunan bu varlıkların fâni değil ebedî olduğunu söyler. Ona göre emir âleminde ilk olarak zuhur eden varlık Hz. Muhammed’in nurudur. O, varlık alanına çıkmış ve çıkacak olan her şeyin özüdür. Onunla varlık arasındaki ilişki bütünle parça arasındaki ilişkiye benzer. Diğer peygamber ve velîlerde bulunan kemâlât onun nurunun yansımasından başka bir şey değildir. Âdem’e üflenen ruh da onun ruhudur, Âdem insanların bedeninin, Hz. Muhammed ise ruhunun babasıdır. Kemalpaşazâde, bu yaklaşımıyla Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin “hazarât-ı hams” diye adlandırdığı varlık mertebelerinin ikincisini teşkil eden “taayyün-i evvel” görüşünü benimsemiş olur.

Ulûhiyyet. Varlıkları zorunlu ve mümkin olmak üzere ikiye ayıran Kemalpaşazâde zorunlu varlığın (Allah) ispatını hudûs, imkân, gaye ve nizam gibi klasik delillerle yapar. Allah’ı tanımak için varlığını ve birliğini bilmek kadar isim ve sıfatlarını bilmenin de gerekli olduğunu söyler. Allah Teâlâ’ya Arapça olmayan isimler verilip verilemeyeceği konusunda lafızdan değil anlamdan hareket etmek gerektiğini belirten Kemalpaşazâde “hudâ” ve “çalap” kelimelerini örnek verir ve Türkçe’de Hudâverdi, Çelebi gibi isimlerin kullanıldığına dikkat çeker (Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı Çelebî, vr. 259b). Allah’ın kelâm sıfatının ezelî olmasının kelâmı oluşturan lafızların değil bunların delâlet ettiği mânanın ezelî olmasını gerektirdiğini kaydeder. Kemalpaşazâde, Mu‘tezile’ye karşı bu savunmayı yaparken Kur’an’ın

lafzının da gayri mahlûk olduğunu söyleyen Haşviyye ve Hanbelîler'in görüşlerine de katılmadığını ilân eder (Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-ḫalḳi'l-Ḳurʾân, vr. 251b-252b). Allah'ın bilgisinin hem kendine hem kendi dışındaki varlıklara taalluk ettiğini, bu taallukun filozofların iddia ettiği gibi sadece değişken olmayanları değil küllî-cüz'î bütün varlıkları kapsadığını söyler.

Kader. Kemalpaşazâde, kader meselesinde en önemli faktör olarak göze çarpan zaman konusuna önem verir. Ona göre Allah'ın ezelî ilminin nesne ve olaylara nisbeti zaman dışı olup Allah her şeyi geçmiş ve gelecek söz konusu edilmeden "şimdi" olarak bilir, dolayısıyla O'nun için zaman kavramı geçerli değildir. Allah'ın zaman dışı oluşu mekân dışı oluşuna benzer, O'nun için uzak ile yakın gibi geçmiş ile gelecek de birdir. Müellif ilâhî ilmin ezelîliği ve zamanla mukayyet olmayışı üzerinde hassasiyetle durur; takdirin ilme, ilmin ise mâlûma tâbi olduğunu, dolayısıyla kaderin zorlayıcı bir yönünün bulunmadığını ve cüz'î iradeyi ortadan kaldırmadığını belirtir. Mutlak cebrin İbâhîlik ve zındıklığa, mutlak hürriyetin ise Mecûsîlik ve Senevîliğe yol açacağını söyleyen Kemalpaşazâde ikisi arasında bir yerde durur ve nasların çizdiği çerçevenin

dışına çıkmamak şartıyla kader konusunda konuşmanın müstehap, hatta yetkili kişiler için vâcip olduğunu söyler. Kader çerçevesinde gayb meselesine de temas eder ve mutlak gayb olarak adlandırdığı "beş gayb"ın (Lokmân 31/34) Allah'a mahsus olduğunu, bunların dışında kalan gaybların izâfî statüsüne girdiğini kaydeder. Peygamberin gayba dair bilgisinin Allah'ın iznine tâbi olup her çeşit gaybı kapsamadığını da açıklamalarına ekler (Risâle fî istis̱nâʾi'llâhi teʿâlâ mimmen fi's-semâvâti ve'l-arż ve taḥḳīḳih, I, 186-200). Ecel konusunda ise ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ ayırımına gider, birincisinin muvakkat ve muallak, ikincisinin kesin olduğunu belirtir. Allah'ın insana süresi tayin edilmiş bir ecel tesbit ettiğini kabul eder, sadaka ve sıla-i rahim gibi amellerin ömrü uzattığına dair rivayetleri Allah'ın bilgisinde bir değişmeye meydan vermeyecek şekilde yorumlar (Risâle fi'l-cebr ve'l-ḳader, I, 158-185).

Nübüvvet. Kemalpaşazâde, Hz. Îsâ'nın son peygamberden üstün olduğunu iddia eden Molla Kābız'a cevap vermek üzere tafdîl meselesini, zındıkları ve mehdîlik iddiasında bulunan sahte sûfîleri reddetmek üzere de mûcize

konusunu ele alır. Tafdîl meselesinde Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerden, onların da meleklerden üstün olduğunu söyler (Risâle fî tafżîli'l-enbiyâʾ ʿale'l-melâʾike, I, 117-124; Efḍaliyyetü Muḥammed ʿaleyhi's-selâm ʿalâ sâʾiri'l-enbiyâʾ, vr. 36-43). Mûcizenin, nübüvveti inkâr edenleri acze düşürme ve mûcizeye konu olan şeyleri yapmaktan alıkoyma şeklinde iki rüknünün bulunduğunu belirtir. Bir kısım mûcizelerin peygamberden sâdır olduğunu, bazılarının ise onda zâhir olduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'in ikinci tür mûcize grubuna girdiğini kabul eder. Kur'an'ın, benzerini meydana getirmekten insan kudretinin özel olarak alıkonduğu (sarfe) türden bir mûcize teşkil ettiği görüşüne olumlu bakar (Risâle fî ḥaḳīḳati'l-muʿcize ve delâletihâ ʿalâ ṣıdḳı men iddeʿa'n-nübüvve, I, 137-148).

Âhiret. Kemalpaşazâde âhirette sadece mükellef olanların diriltileceğini söyler, aksini beyan eden âhâd haberlerin bu konuda delil olamayacağını savunur, cismanî haşrin aklen değil naklen vâcip olduğunu bildirir. Dirilişin cismanî olacağına ilişkin pek çok âyetin bulunduğunu hatırlatarak hak ehlinin cismanî haşrin vukuunda ittifak ettiğini, bunun, dağılan bedenin parçalarını bir araya getirmek suretiyle mi yoksa yeniden yaratma şeklinde mi olacağında ise ihtilâfa düştüğünü bildirir; bedenlerin aynıyla değil benzerleriyle diriltilebileceğini kabul eder (Risâle fî ḥaḳīḳati'l-meʿâd, vr. 42b-43b); ayrıca mîzanın "adalet" anlamına yorumlanamayacağını savunur (Risâle fî ḥaḳīḳati'l-mîzân, II, 381-383).

Tasavvuf. Kemalpaşazâde bazı risâle ve fetvalarında raks, semâ, devran gibi tasavvufî ritüellere karşı çıkıp heterodoks sûfî grupları aleyhinde fetvalar verirken Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvası ve ruhla ilgili risâlelerinde tasavvufa olumlu bakar. Tasavvufun genel çizgileriyle İslâm'ın sınırları içinde olduğunu kaydeder ve bu yola giren kişinin meşrû olmayan işleri yapmaktan kaçınması gerektiğini belirtir. Raks, semâ, devran gibi ritüellere başvuran ve dinin haram kıldığı işleri öven sûfîlerin şiddetle cezalandırılmasını ister. Bu kişilerin imâmetinin sahih olmadığını, onlara selâm verilemeyeceğini, tecdîd-i imanda bulunmaları gerektiğini bildirir (Risâle fî fetva'r-raḳṣ, tür.yer.). Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye dair fetvasında ondan kâmil bir müctehid, erdemli bir mürşid ve kendisinden olağan üstü haller zuhur eden bir sûfî olarak söz eder. Ona karşı çıkanın hata etmiş, bu tutumunda ısrar edenin ise sapıtmış olacağını söyler ve

yönetimin böylesini bu inancından döndürmesini ister. İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki ifadelerin bir kısmını herkesin, bir kısmını ise ancak keşif ehlinin anlayabileceğini, anlayamayanların susması gerektiğini ileri sürer (Fetvâ fî ḥaḳḳı İbn ʿArabî, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kemalpaşazâde, Risâle fî ḥaḳīḳati'l-meʿâd, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5340, vr. 42b-43b; a.mlf., Risâle fî tafżîli'l-enbiyâʾ ʿale'l-melâʾike (Resâʾilü İbn Kemâl [nşr. Ahmed Cevdet] içinde), İstanbul 1316, I, 117-124; a.mlf., Risâle fî ḳıdemi'l-Ḳurʾân (a.e. içinde), I, 131-136; a.mlf., Risâle fî ḥaḳīḳati'l-muʿcize ve delâletihâ ʿalâ ṣıdḳı men iddeʿa'n-nübüvve (a.e. içinde), I, 137-148; a.mlf., Risâle fi'l-cebr ve'l-ḳader (a.e. içinde), I, 158-185; a.mlf., Risâle fî istis̱nâʾi'llâhi teʿâlâ mimmen fi's-semâvâti ve'l-arż ve taḥḳīḳih (a.e. içinde), I, 186-200; a.mlf., Risâletü'l-ferâʾiż (a.e. içinde), II, 272-274; a.mlf., Risâle fî ḥaḳīḳati'l-mîzân (a.e. içinde), II, 381-383; a.mlf., Efḍaliyyetü Muḥammed ʿaleyhi's-selâm ʿalâ sâʾiri'l-enbiyâʾ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618, vr. 36-43; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi lüzûmi'l-imkân li-mâhiyyeti'l-mümkin, İÜ Ktp., AY, nr. 1589, vr. 356a-373a; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı Çelebî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 259b; a.mlf., Risâle fî-mâ yeteʿallaḳu bi-ḫalḳi'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 251b-252b; a.mlf., Taʿrîfü'l-ʿaḳl, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864, vr. 99a-101b; a.mlf., Risâle fî enne'l-ʿaḳle mâ hüve, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864, vr. 92a-98b; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi murâdi'l-ḳāʾilîn bi-enne'l-vâcib teʿâlâ mûcibun bi'ẕ-ẕât, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr. 127b-135b; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi vücûbi'l-vâcib, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618, vr. 55-68; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi ennemâ yaṣdüru bi'l-ḳudreti ve'l-iḫtiyâr lâ bi'l-kerh ve'l-ıżṭırâr, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 257-258; a.mlf., Risâle fî teḳaddümi'l-ʿilleti't-tâmme ʿale'l-maʿlûl, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049, vr. 36a-48a; a.mlf., Risâle fî ziyâdeti'l-vücûd ʿale'l-mâhiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794, vr. 49a; a.mlf., Risâle fî fetva'r-raḳṣ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr. 36-39; a.mlf., Fetvâ fî ḥaḳḳı İbn ʿArabî, Süleymaniye Ktp., Âşir

Efendi, nr. 430, vr. 108a; Esad Efendi, nr. 1694, vr. 11a-b; Ahmet Arslan, Kemalpaşazâde Tehâfüt Haşiyesi'nin Tahlili, İstanbul 1987, s. 207-208, 522; a.mlf., "Kemal Paşazade'nin Felsefî Görüşleri", Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 75-105; M. Sait Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn Kemal", a.e., s. 149-155; Sayın Dalkıran, İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz, İstanbul 1997; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 348; Şamil Öçal, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2000, s. 53-61; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin Eserlerinde Akıl ve Aklın Önemi", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 9, Ankara 1999, s. 133-143; Kemal Sözen, İbn Kemal'de Metafizik, Isparta 2001, s. 92-95; Mahmut Kaya, "İbn Kemalin Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", Sosyoloji Dergisi, III/1, İstanbul 1989, s. 223-229.

İlyas Çelebi

Edebî Şahsiyeti.

Değişik konularda pek çok eser vermiş olan Kemalpaşazâde nesir yanında nazmı da başarıyla kullanmış, divanının dışındaki hemen her eserinin gerekli gördüğü kısımlarında Arapça, Farsça ve Türkçe manzumelere yer vermiştir. Tezkireler onun edebî yönünden ziyade ilmî yönü üzerinde durur ve nesrinin nazmından üstün olduğu görüşünde birleşir. Bunun başlıca sebebi, onun her an telif ve tedrîs ile meşgul olan bir âlim ve halkın dinî meseleleri için fetva veren bir müftü olması dolayısıyla devlet adamı ve âlim kişiliğinin sanatçı ve şair kişiliğini arka plana itmesidir. Bundan dolayı ilmî seviyesinin yüksekliğine göre edebî yönü daha zayıftır. Buna bağlı olarak şiirlerinde derin hayallere, bol çağrışımlı edebî sanatlara pek rastlanmaz. Şiiri hikmetli söz olarak görür ve bir fayda sağlamasını ister. Aşka ve hikemî konulara daha çok önem verir, tasavvufî yorumdan uzak beyitler üzerinde yoğunlaşır. Duygu ve hayal yerine akla, mücerredden ziyade müşahhasa meyli bu yüzdendir. Bu özellik Kemalpaşazâde'nin günlük hayata ve devrine ışık tutan beyitlerinde de görülür.

Dili sade, ifade yapısı sağlamdır. Gerek atasözlerini ve deyimleri sıkça kullanması, gerekse cinas sanatını başarılı bir şekilde uygulaması Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Kabûlî gibi şairlerin eserlerinden etkilenmesine

bağlanabilir. Özellikle kasidelerinde yaşadığı dönemi canlandıran imajlara önem vermiş, yer yer orijinal anlatımlar yakalamıştır. Herhalde Arap edebiyatına olan yakınlığı dolayısıyla diğer divan şairlerinin aksine hiçbir şiirinde mahlas kullanmamıştır. Yine aynı tesir vezin ve kafiye anlayışına da hâkimdir. Manzum şiir tercümelerinde de şekil yönünden divan şiiri için yerli, orijinal ve farklı tecrübeleri olmuştur. Nesri hakkında, Türk yazı dilinin halk dilinden uzaklaşmasında etkili olduğu yahut ağır ve tumturaklı bir üslûp kullandığı şeklindeki hükümler gerçeği yansıtmaz. Sadelik ve akıcılık özelliklerini muhafaza eden sanatkârane nesri kendi döneminden itibaren takdir edilmiştir.

Kemalpaşazâde, başta Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı olmak üzere eserlerini kaleme alırken edebiyatçı ve şair kimliğinin birikiminden yararlanmış, yazdıklarında özellikle secie çok önem vermiş, zaman zaman inşa örneği sayılacak edebî tasvirlerde bulunmuş, üç dilde edebî kudreti olduğunu gösterecek şekilde olaylar arasına Türkçe, Arapça ve Farsça hikemî tarzda şiirler serpiştirmiştir. Divanının, yazmalarından başka (İÜ Ktp., nr. 1942, 2921, 3497) yayımlanmış matbu bir nüshası da vardır (İstanbul 1313). İçinde kendisine ait olmayan bazı şiirlerin de yer aldığı bu eksik neşir onun divanıyla ilgili yetersiz değerlendirmelere sebep olmuş, bu hususta yanlış sonuçlara varılmıştır. M. A. Yekta Saraç tarafından yeniden neşre hazırlanan ve henüz basılmamış olan divanı münâcât, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn için söylenmiş na'tlar, padişah için yazılmış iki kaside, ahlâkî konulu mesnevi tarzında manzumeler, 400'den fazla gazel ve çok sayıda mukatta' ve müfredden meydana gelmekte olup tam bir divan münderecatına sahiptir. Kemalpaşazâde'nin Yûsuf ile Zelîha mesnevisi kendisinden önce aynı konuyu işleyen diğer mesnevilere göre daha sanatkârane bulunmuştur (Âşık Çelebi, vr. 254a). Dil ve edebiyata dair eserleri içinde Kāfiye Risâlesi, mesnevi tarzında olup darbımeselleri ihtiva eden Usulnâme, Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin manzum tercümesi, Muînüddin et-Tantarânî'nin Nizâmülmülk için yazmış olduğu otuz beş beyitlik el-Ḳaṣîdetü'ṭ-Ṭanṭarâniyye'sinin manzum tercümesi, bazı Farsça eş anlamlı kelimeler arasındaki anlam nüanslarına dair Dekāiku'l-hakāik, Farsça bir gramer ve sözlük olan, ayrıca edebî terimleri de ele alan Câmiʿu'l-Fürs, Gülistân'a nazîre olarak Farsça yazılan Nigâristân, Arapça'dan Farsça'ya bir sözlük olan Muḥîtü'l-luġa ile Mısır seferi esnasında Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine tercüme ettiği söylenen İbn

Tağrîberdî’nin en-Nücûmü’z-zâhire adlı eseri (Âşık Çelebi, vr. 87a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1233) anılabilir.

Bazı kaynaklarda Kemalpaşazâde’nin, Tîfâşî’nin (ö. 651/1253) Rücûʿu’ş-şeyḫ ilâ ṣıbâh fi’l-ḳuvveti ʿale’l-bâh adlı bahnâmesini padişahın isteği üzerine Türkçe’ye çevirdiği belirtilmekle birlikte (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 835) eldeki nüshalarda bu tercüme Kemalpaşazâde’ye ait görünmediğinden, esere meşruiyet kazandırılmak amacıyla ona atfedilmiş olması muhtemeldir.

Bu zeki, müttaki, kinsiz ve garezsiz, meseleleri ferâsetle değerlendiren, münazara ve münakaşadan hoşlanan, hoşsohbet ve nüktedan âlim, tıpkı vasiyetnâmesinde cenazesinin dervişane kaldırılmasını ve türbe yapılmayıp başına sadece bir taş dikilmesini isteyen yalın şahsiyeti gibi edebiyatta da tasannudan uzak durmuş ve halkın daha iyi anlayabileceği bir üslûpla eser vermeyi tercih etmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe, tarih, dil ve tıp gibi pek çok alanda eser vererek yalnızca devrinin değil bütün bir Osmanlı medeniyetinin en seçkin âlimleri arasında yer almış, bu eserlerde dil yönünden de başarılı olmuştur. Kemalpaşazâde yanlış gördüğü bazı icraatları da cesaretle tenkit etmesini bilmiş, hocası Molla Lutfî’nin ilhâd ve zındıklıkla itham edilerek öldürülmesi hadisesinde devlet ileri gelenlerini karşısına alacak şekilde bir şiir yazarak bunu ehl-i hasedin işi olarak değerlendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 154; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 39a, 87a, 254a; Latîfî, Tezkire, s. 79; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 197; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 19a; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 1560, vr. 10a; Âlî Mustafa, Künhü’l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 29b; Kınalızâde, Tezkire, I, 126; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 19b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 835; II, 1233; Cemâleddin, Âyîne-i Zurefâ, İÜ Ktp., TY, nr. 261, vr. 15b; Ahmed Bâdi Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, vr. 129a; Hamîd Vehbi, Meşâhir-i İslâm, İstanbul 1301, s. 1552; Fâik Reşâd, Eslâf,

İstanbul 1311, I, 6; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., s. 256-258; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şehâbeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, s. 258; Osmanlı Müellifleri, I, 223; Mustafa Demirel, KemalPaşazade'nin Yusuf u Zeliha'sı ve Dil Hususiyetleri (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak.; Mustafa Çiçekler, Kemal Paşazade ve Nigâristan'ı (doktora tezi, 1994), İÜ Ed. Fak.; M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri, İstanbul 1995.

M. A. Yekta Saraç

Eserleri.

Velûd bir müellif olan Kemalpaşazâde birçok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça eserler yazmıştır. Çalışmalarının sayısı konusunda kesin bir rakam vermek güçtür. Cemîl el-Azm kendisine 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Öçal 226 eser nisbet etmektedir. Bunların bir kısmı müstakil teliflerden, bir kısmı diğer eserlerinin bölümlerinden, aynı eserin değişik isimle kaydedilmiş şeklinden, şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır:

A) Tarih, Dil ve Edebiyat. 1. Tevârîh-i Âl-i Osmân. On ciltten (defter) meydana gelen bir eser olup Çelebi Mehmed devrini içeren V. defterle II. Murad devrine ayrılan VI. defterin 847 (1443) yılına kadar olan kısmı ve Yavuz Sultan Selim devrine ait IX. defterin Mısır seferi bölümü mevcut değildir. Mohaç seferine dair kısmın müstakil istinsahları Mohaçnâme, Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait VII. defterin İstanbul'un fethiyle ilgili kısmının müstakil istinsahları ise Târîh-i Feth-i Kostantiniyye adıyla anılır. Osman Bey, Orhan Bey ve Fâtih devirlerine ait I, II ve VII. defterler Şerafettin Turan, VIII ve IX. defterler Ahmet Uğur, IV. defter Koji Imazawa, X. defter Şerafettin Severcan tarafından yayımlanmıştır (yk. bk.). 2. Divan. Münâcât, na'tlar, iki kaside, mesnevi tarzında manzumeler, 400'den fazla gazel ve çok sayıda mukatta' ile müfredden meydana gelen eserin İstanbul'da yapılan eksik baskısından (1313) sonra tenkitli neşrini Mustafa Demirel gerçekleştirmiş (İstanbul 1996), son olarak da M. A. Yekta Saraç tarafından neşre hazırlanmıştır. 3. Yûsuf ile Züleyhâ. 7777 beyitten oluşan bu mesnevi üzerine Mustafa Demirel İstanbul Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi’nde doktora tezi yapmıştır (1979). 4. Kasîde-i Bürde Tercümesi. Bûsîrî’nin eserinin çevirisi olup M. A. Yekta Saraç tarafından neşredilmiş (İslâmî Edebiyat, sy. 24 [İstanbul 1994], s. 65-70), Yusuf Turan Günaydın üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1995,

AÜ İlâhiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. el-Felâḥ şerḥu’l-Merâḥ (İstanbul 1289, 1304). 6. Resâʾilü İbn Kemâlbâşâ el-luġaviyye (nşr. Nâsır Sa‘d er-Reşîd, Riyad 1401/1980). 7. Risâletü meziyyeti’l-lisâni’l-Fârisî ʿalâ sâʾiri’l-elsine mâ ḫala’l-ʿArabiyye (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1952). 8. Risâle fî taḥḳīḳi taʿrîbi’l-kelimâti’l-Aʿcemiyye (nşr. Muhammed Sevâî, Dımaşk 1991). 9. et-Tenbîh ʿalâ ġalaṭi’l-câhil ve’n-nebîh (İstanbul 1289; nşr. Muhammed Sevâî, Dımaşk 1994). 10. Risâle-i Kāfiye (nşr. M. A. Yekta Saraç - Mustafa Çiçekler, TDED, XXVIII [1998], s. 445-477). 11. Dekāiku’l-hakāik*. Farsça’daki bazı eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasında bulunan farklara dair Türkçe bir eserdir. 12. Nigâristân. Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Gülistân’ına nazîre olup ahlâkî ve tasavvufî bir muhteva taşır. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi’nin Türkçe’ye çevirdiği ve Mehmed Vesim’in Türkçe şerhettiği eser üzerine Mustafa Çiçekler İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde bir doktora tezi hazırlamıştır (1994).

B) Akaid ve Kelâm. 1. Risâletü’l-münîre (Münîretü’l-İslâm) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1684; Esad Efendi, nr. 1197). 2. ʿAḳāʾid-i İslâm (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 135). İslâm dininin iman, ibadet ve ahlâk esaslarının ele alındığı eserde bu esaslar içindeki tasavvuf onaylanır; İslâm’da raks, devran, cehrî zikir gibi uygulamalara ve şathiye türü sözlere yer olmadığı kaydedilir. Kitap 1890’da Matbaa-yı Cemîl’de basılmıştır. 3. Risâle fi’l-îmâni’ş-şerʿî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3711). 4. Risâle fî taḥḳīḳi’l-îmân (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1049). Müellif bu risâlelerinde imanın tasdikten ibaret olduğunu söyler ve ikrarı imanın gerçekleşmesinin şartlarından saymaz. Ameli imandan cüz kabul eden Hâricîler’i, Mu‘tezile’yi ve ehl-i hadîsi eleştirir. 5. Risâle fî vücûdi’l-vâcib (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 6. Risâle fî ḳıdemi’l-Ḳurʾân (Resâʾilü İbn Kemâl, I, 131-136). 7. Risâle fî elfâẓi’l-küfr (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 677). Üç bölümden oluşan risâlenin birinci bölümünde küfrü gerektiren söz, işaret ve davranışlar, ikinci bölümde küfrü gerektirip gerektirmediği ihtilâflı olan sözler, üçüncü bölümde de küfür olmasından korkulan sözler ele alınır. 8. Risâle fi’s-seb

(Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710; Yazma Bağışlar, nr. 1398). Bu risâle de üç bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde Allah'a ve peygamberlere söven veya onlarla alay eden müslümanların, ikinci bölümde zimmîlerin durumu ele alınmakta, üçüncü bölümde Hz. Peygamber'e seb anlamına gelen kelimeler ve bunları kullanmanın hükmü açıklanmaktadır. 9. Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-lafẓi'z-zındîḳ (Resâʾilü İbn Kemâl, II, 240-249). 10. Efḍaliyyetü Muḥammed ʿaleyhi's-selâm (nebiyyinâ) ʿalâ sâʾiri'l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551, 3618; Lâleli, nr. 3698; Düğümlü Baba, nr. 351). Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia eden Molla Kābız'a cevap vermek üzere yazılmıştır. 11. Risâle fî tafżîli'l-enbiyâʾ ʿale'l-melâʾike (Resâʾilü İbn Kemâl, I, 117-124); 12. Risâle fî haḳḳı ebeveyi'n-nebî (a.g.e., I, 87-91). 13. Risâle fî taḥḳīḳi'l-muʿcize ve delâletihâ ʿalâ ṣıdḳı men iddeʿa'n-nübüvve (a.g.e., I, 137-148). 14. Risâle fi'l-cebr ve'l-ḳader (a.g.e., I, 158-185). 15. Risâle fî beyâni'l-ḥikme li-ʿademi nisbeti'ş-şer ila'llāhi teʿâlâ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 65, vr. 135-138; Resâʾilü İbn Kemâl, I, 125-130). 16. Ḥaḳīḳatü'r-rûḥ ve'n-nefs (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864). Bu risâle Süleymaniye Kütüphanesi'nin Dârülmesnevî (nr. 55-9) ve Fâtih (nr. 5337-4) bölümlerinde Risâle fî'r-rûḥ; Esad Efendi (nr. 3523-20, 3787-6) ve Hasan Hüsnü Paşa'da (nr. 135-3) Risâle fî beyâni'r-rûḥ; Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 836) Risâle fî keyfiyyeti'l-cismi'l-insânî ve heykelihî ve nefsihî; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Kemankeş, nr. 556-23) Risâle fî beyâni mâhiyyeti'n-nefs; ayrıca Süleymaniye (Mihrişah Sultan, nr. 203-205) ve Nuruosmaniye (nr. 4356) kütüphanelerinde Risâle fî beyâni'n-nefs ve'r-rûḥ; Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3646; Osman Huldi Öztürkler, nr. 27-18) Risâle fî beyâni'n-nefs ve'r-rûḥ ve'l-beden adlarıyla kayıtlıdır. Emrullah Yüksel, Atsız'ın makalesinde Risâle fî taḥḳīḳi'r-rûḥ, Heykelü'l-insânî, Şaḫṣü'l-insânî, Rûḥ, Tevriye, en-Nefs ve'r-rûḥ, Risâle fî taḥḳīḳi'l-heykeli'l-maḫṣûṣi'l-insânî adlarıyla kaydedilen risâlelerin bu eserden ibaret olduğunu belirtmektedir (Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu, s. 214). Risâlede insanın biyolojik yönünü oluşturan beden, melekî yönünü oluşturan ruh ve insanî yönünü oluşturan nefis olmak üzere üç yapıdan meydana geldiği anlatılmakta, bu arada ruh göçünün bâtıl olduğu bildirilmektedir. 17. İḫtilâfü'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eşʿariyye. Zeynüddin İbn Nüceym'in dört risâlesiyle birlikte Ḫams resâʾil adıyla basılmıştır (İstanbul 1304). Kemalpaşazâde'nin akaid ve kelâma dair diğer risâleleri de şunlardır: Risâle

fî taḥḳīḳi enne esmâʾe'llāhi tevḳīfiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794); Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı Çelebî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-ḫalḳi'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); Risâle fî taḥḳīḳi'l-ḳavli'l-ḳāʾilîn bi'l-ḥâl (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 121); Risâle fî taḥḳīḳi ennemâ yaṣdüru bi'l-ḳudreti ve'l-iḫtiyâr lâ bi'l-kerhi ve'l-ıżṭırâr (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); Risâle fî tekfîri'r-Revâfıż (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794; Pertev Paşa, nr. 621); Risâle fî beyâni küfri Firʿavn (MÜİF Ktp., Yazmalar, nr. 252; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2785); Risâle fî ḥaḳīḳati'l-meʿâd (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5340); Risâle fî ḥaḳīḳati'l-mîzân (Resâʾilü İbn Kemâl, II, 381-383); Ḥâşiye ʿalâ evveli'l-ilâhiyyât min Şerḥi'l-Mevâḳıf (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 828; Kılıç Ali Paşa, nr. 1028); Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Celâl ʿale't-Tecrîd (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1256).

C) Felsefe. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti'l-felâsife li-Ḫocazâde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1391; Ayasofya, nr. 2292; Hasan Hüsnü Paşa, nr, 1235). Ahmet Arslan'ın Türkçe'ye çevirdiği eser Tehâfüt Hâşiyesi (Haşiye alâ Tehâfüt al-Falâsifa) adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1987). 2. Risâle fî beyâni'l-vücûd (Resâʾilü İbn Kemâl, I, 149-157). 3. Risâle fî taḥḳīḳi lüzûmi'l-imkân li-mâhiyyeti'l-mümkin (İÜ Ktp., AY, nr. 1589). 4. Taʿrîfü'l-ʿaḳl (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864). 5. Risâle fî beyâni'l-ʿaḳl (nşr. Ömer Mahir Alper, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3 [1999], s. 235-243). 6. Nesâyih (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1781). On beş bölümden meydana gelen eserde âyet, hadis, kelâmıkibar, şiir ve meşhur kişilerin sözlerine yer verilerek akıl, ilim, konuşma âdâbı, dünya malı tutkusu, dostluk, çocukların eğitimi, insanları yönetme, iyiliği emredip kötülükten sakındırma gibi konular ele alınmaktadır. 7. Fî Taḥḳīḳi murâdi'l-ḳāʾilîn bi-enne'l-vâcib teʿâlâ mûcib bi'ẕ-ẕât (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028). 8. Risâle fî ḥaḳīḳati'l-cism (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). Müellif burada cismin kelâmcılara göre atomlardan, Nazzâm'a göre bölünebilen sonsuz parçalardan, Şehristânî'ye göre potansiyel parçalardan

ve filozoflara göre sonsuz sayıda bölünebilir parçalardan oluştuğunu kaydeder ve bu görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunur. Risâle Nazzâm'ın tafra teorisine genişçe yer verildiği için Risâle fî taḥḳīḳi

ḥaḳīḳati'ṭ-ṭafra diye de adlandırılmıştır. 9. Risâle fî maʿne'l-caʿl ve mecʿûliyyeti'l-mâhiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618). Yaratmayı, yaratmanın çeşitlerini ve mahiyetini konu edinir. 10. Risâle fî taḥḳīḳi maʿne'l-eys ve'l-leys (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 351). Varlıkyokluk meselesi ve varlıkmahiyet ilişkisine dairdir. 11. Risâle fî beyâni enne'l-vücûd ʿaynü mâhiyyetih ev ġayruhâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4820). 12. Risâle fî vücûdi'ẕ-ẕihnî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820). 13. Risâle fi'l-faḳr (İÜ Ktp., AY, nr. 1589). "Fakirlik benim övüncümdür" hadisiyle, "Fakirlik her iki âlemde de yüz karasıdır" hadisinin mukayesesiyle başlayan eserde fakr kelimesine imkân anlamı yüklenir ve mümkin varlığın çeşitli yönlerinden söz edilir. 14. Risâle fî ziyâdeti'l-vücûd ʿale'l-mâhiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 15. Risâle fî enne'l-mümkin lâ yekûnü aḥade'ṭ-ṭarafeyn (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 653; Ayasofya, nr. 4794). 16. Risâle fî iḥtiyâci'l-mümkin (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618). 17. Risâle fî ʿulûmi'l-ḥaḳāʾiḳ ve ḥikmeti't-deḳāʾiḳ (İÜ Ktp., AY, nr. 3726). 18. Risâle fî hel yecûz en yestenide'l-ḳadîm ile'l-müʾes̱s̱ir em lâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4794). 19. Risâle fî teḳaddümi'lilleti't-tâmme ʿale'l-maʿlûl (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049). 20. Risâle fî s̱übûti'l-mâhiyye (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041).

D) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Taġyîrü't-Tenḳīḥ (İstanbul 1309). Müellif, Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı eserini yeniden oluşturarak metni şerhetmiş ve Sadrüşşerîa'dan ayrıldığı hususları sayfa kenarlarında zikretmiştir. Kâtib Çelebi bu çalışmaya iltifat edilmediğini ve asıl eserin revaçta kalmayı sürdürdüğünü belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 499). 2. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Teftâzânî'nin eseri üzerine yaptığı bu hâşiyede kendisinden önce aynı esere hâşiye yazan Molla Hüsrev ile Hasan Çelebi'yi birçok konuda isim vermeden eleştirmiş, eleştirdiği diğer kişileri sayfa kenarlarında belirtmiştir. 3. Iṣlâḥu'l-Viḳāye. Kemalpaşazâde, Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye adlı eserinin yanlışlarını düzeltmek üzere önce bu eseri kaleme almış, ardından bunu el-Îżâḥ (Îżâḥu'l-Iṣlâḥ) adıyla şerhetmiştir. İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarının çokluğu (Atsız, VII [1972], s. 96-98) ve Hacıhasanzâde Mehmed Şah, Hürremzâde Şah Mehmed, Celâlzâde Sâlih (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1274), Molla Uzun Bâlî, Gazâlîzâde Abdurrahman ve Birgivî (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3897) gibi âlimlerin ta'lîkat yazmış olmaları (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 109)

dikkate alınırsa Osmanlı döneminde bu esere oldukça önem verildiği söylenebilir. Niğdeli Molla Kāsım b. Süleyman el-Vikāye'ye yazdığı et-Taṭbîḳ adlı şerhte ve Hüseyin adlı bir âlim Sadrüşşerîa'nın şerhine yazdığı hâşiyede Kemalpaşazâde'nin eleştirilerine Sadrüşşerîa tarafını tutarak cevap vermiştir. Tâceddin İbrâhim b. Abdullah el-Hamîdî de müellifin şerhine yazdığı hâşiyede Kemalpaşazâde'nin görüşlerini çürütmeye çalışmış, bu davranışı Sadrazam Rüstem Paşa tarafından tepkiyle karşılanmıştır (Atâî, s. 50-51; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2022). Birgivî ise hâşiyesinde Bahâeddinzâde Molla Muhyiddin Mehmed'in Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştirileri dikkate alarak her ikisi arasında hakemlik yapmıştır. Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin de Muḥâkemât beyne Sadrişşerîʿa ve İbn-i Kemâlpaşa fî Şerḥi'l-Viḳāye adıyla bir eseri kaleme almıştır (Gazzî, III, 109). 4. Ḥâşiye ʿale'l-Hidâye. Mergīnânî'ye ait eserin tahâret, zekât, oruç, hac, nikâh ve büyûʿ bölümlerinin hâşiyesidir (yazmaları için bk. Atsız, VII [1972], s. 96). 5. Fetâvâ. Kemalpaşazâde'nin Türkçe fetvalarını içeren bu eser müstakil mecmualarda yer aldığı gibi (yazmaları için bk. a.g.e., VI [1966], s. 77) bir kısım fetvaları Lâlî Ahmed Efendi b. Mustafa es-Saruhânî, İskilipli Veli Yegân ve İbnü'l-Edhemî diye bilinen Manisalı Saʿdî b. Hüsâmeddin tarafından derlenen, devrin ünlü şeyhülislâmlarının fetvalarından seçmelerin yer aldığı mecmualarda da bulunmaktadır. 6. Mühimmâtü'l-müftî. Arapça olan bu eser hakkında Birgivî, "Ortada dolaşan boş şeyler cümlesindendir" ifadesini kullanmışsa da (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1916) fıkıh kitapları tertibinde düzenlenen, meselelerin sonlarında kaynaklarına yer verilen eser müftülerin kullanımı için pratik bir değer taşımaktadır (yazmaları için bk. Atsız, VII [1972], s. 95). 7. Eşkâlü'l-ferâʾiż (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3924). Müellif bu eserde önce Secâvendî'nin ferâiz metnini tashih etmiş, ardından bunu Şerḥu'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye adıyla şerhetmiştir (yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., s. 99-100; DİA, XII, 368). Kemalpaşazâde'nin fıkha dair risâlelerinin bir kısmı Resâʾilü İbn Kemâl adlı mecmuada yayımlanmış (İstanbul 1316), burada yer almayan fıkhî risâleleri de Salim Özer tarafından İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri adlı yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir (bk. bibl.).

E) Tasavvuf. Risâle fî fetva'r-raḳṣ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696); Fetvâ fî ḥaḳḳı İbn ʿArabî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1694; nr. 3477; nr. 3548; Âşir Efendi, nr. 430; Reşid Efendi, nr. 443; Lâleli, nr.

3720). Birinci risâlede semâ, raks ve devran gibi ritüellerin İslâm'da yasak olduğu belirtilmekte, ikinci risâlede Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid ve kendisinden olağan üstü haller zuhur eden bir kişi olduğu, ona karşı çıkanların hata etmiş, tutumunda ısrar edenlerin ise sapıtmış olacakları, sultanın bunları görüşlerinden döndürmesi gerektiği bildirilmektedir (ayrıca bk. Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 263-277).

F) Tefsir. Risâle fî tefsîri Fâtiḥati'l-kitâb (Resâ˒ilü İbn Kemâl, I, 2-16); Risâle fî tefsîri sûreti'l-Fecr (a.g.e., I, 17-21); Risâle fî istis̱nâ˒i'llâhi te˓âlâ mimmen fi's-semâvâti ve'l-arż ve taḥḳīḳih (a.g.e., I, 186-200); Risâle fî tefsîri sûreti'l-Mülk (a.g.e., I, 22-32); Risâle fî sûreti'n-Nebe˒ (a.g.e., I, 33-40); Ḳıṣṣatü Hârût ve Mârût min Tefsîri Ebi's-Su˓ûd (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028).

BİBLİYOGRAFYA

Kemalpaşazâde, Resâ˒ilü İbn Kemâl (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I-II, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 50-51; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâ˒ire, II, 108; III, 109; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 105, 109, 499; II, 1219-1220, 1247-1248, 1916, 2021-2023; Cemîl el-Azm, ˓Uḳūdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm ẖamsûne taṣnîfen fe-mi˒e fe-eks̱er, Beyrut 1326, I, 217 vd.; Brockelmann, GAL, II, 597-602; Suppl., II, 668-673; III, 1306; Emrullah Yüksel, "Risâle fî Tahkîki'r-rûh li Mevlânâ Kemal Paşazade", Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 214; Salim Özer, İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (yüksek lisans tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şamil Öçal, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2000, s. 24-51; Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", ŞM, VI (1966), s. 71-112; VII (1972), s. 83-135 (ihtiyatla kullanılmalıdır); Ferhat Koca, "el-Ferâizü's-sirâciyye", DİA, XII, 368.

İlyas Çelebi

KEMALZÂDE ALİ EFENDİ

(bk. ALİ EFENDİ, Kemalzâde).

KEMÂNÎ HIZIR AĞA

(bk. HIZIR AĞA).

KEMANKEŞ ALİ PAŞA

(ö. 1033/1624)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen Isparta dolaylarındandır. Genç yaşta İstanbul'a giderek saray hizmetine girdi. Burada silâhdarlığa kadar yükseldi. Bazan "Kara" sıfatıyla da anılan Ali Paşa'nın asıl unvanı ok atmadaki mahareti dolayısıyla "Kemankeş"tir. 1620 yılında vezirlik pâyesiyle Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edildi. Ancak bir süre sonra mal defterdarı Hacı Ahmed Efendi'yi merkeze bildirmeden öldürttüğü için bu zatın yakın dostu ve II. Osman'ın hocası Ömer Efendi tarafından idamı istendiyse de Diyarbekir eski valilerinden Dilâver Paşa'nın telkiniyle görevinden alınmakla yetinildi. Ardından Bağdat valiliğine getirildi. Bir yıl kadar burada kaldıktan sonra tekrar görevinden alınan Ali Paşa, II. Osman'ın katli üzerine (1031/1622) İstanbul'a geldi ve Kubbealtı veziri oldu. 4 Zilkade 1032'de (30 Ağustos 1623) Mere Hüseyin Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. Bu makama tayininde IV. Murad'ın eniştesi yeniçeri kethüdâsı Bayram Ağa'nın (Paşa) büyük rolü oldu (Peçuylu İbrâhim, II, 397-398).

Kemankeş Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde gerçekleştirilen ilk ve en önemli olay, I. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine IV. Murad'ın geçirilmesidir. Nitekim Ali Paşa, dengesiz davranışları iyice çoğalan I. Mustafa'nın hal'i için şeyhülislâm, diğer ulemâ ve erkân ile birlikte bir meclis akdederek I. Ahmed'in oğlu Murad'ın (IV) padişah olmasını sağladı. Böylece Ali Paşa, Osmanlı tarihinde ilk defa bu şekilde bir saltanat değişikliğinde etkili rol oynadı. Yeni padişahın henüz genç yaşta ve tecrübesiz olmasından istifade ile devlet işlerinde söz sahibi olan Ali Paşa, daha sonra taşrada Abaza isyanını bastırmaya ve İran Şahı I. Abbas'ın Bağdat'ı tehdidini önlemeye, merkezde ise İstanbul olaylarını halletmeye çalıştı. Kapıkulu askerlerine dağıtılacak cülûs bahşişinin temininde çekilen malî sıkıntı Enderun'da bulunan altın eşyanın sikke haline getirilmesiyle giderildi. Ardından sürgünde bulunan âlimlerin ve vezirlerin İstanbul'a dönmelerine izin verildi.

Ali Paşa, devlet idaresinde bağımsız kalabilmek için Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'yi şeyhülislâmlıktan uzaklaştırmak ve yerine kayınpederi Rumeli Kazaskeri Bostanzâde Mehmed Efendi'yi getirmek amacıyla Yahyâ Efendi'nin eski sadrazam Mere Hüseyin Paşa ile gizlice iş birliği yaparak Sultan Mustafa'yı tahta çıkarmaya çalıştığı yolunda padişaha şikâyette bulundu. Bunun üzerine IV. Murad Yahyâ Efendi'yi azletti, fakat yerine Bostanzâde'yi değil Hocazâde Mehmed Esad Efendi'yi getirdi. Ali Paşa daha sonra vezîriâzamlıkta kendisine rakip olarak gördüğü Gürcü Mehmed Paşa ile Kayserili Halil Paşa'yı Abaza Paşa'yı tahrik ettikleri gerekçesiyle bir süre hapsetti (Solakzâde, s. 737-738). Öte yandan selefi Mere Hüseyin Paşa'yı da katlettirdi.

Kemankeş Ali Paşa, İstanbul'da bu şekilde bazı vezirleri hapis ve katlettirip bazılarını da merkezden uzaklaştırarak yerini sağlamlaştırmaya çalışırken Bağdat'ta Bekir Subaşı olayı ile yeterince meşgul olmaması ve Bağdat'ın Şah Abbas tarafından kuşatılması İstanbul'da aleyhine bir cereyanın oluşmasına yol açtı. Başta Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi olmak üzere Defterdar Bâki Paşa, Mukabeleci Feridun Bey, Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa gibi devlet ricâli sadrazamın bertaraf edilmesi hususunda birleştiler. Bağdat, Musul ve Kerkük civarındaki İran savaşlarında gösterdiği ihmal ve Bağdat'ın elden çıkmasına sebep olması gibi suçlardan dolayı katlinin gerektiğini padişaha bildirdiler. Öte yandan Abaza isyanı, Mısır'da meydana gelen karışıklıklar, malî sıkıntılar ve adının rüşvet olaylarına karışması Ali Paşa'yı çok zor durumda bıraktı. 14 Cemâziyelâhir 1033 (3 Nisan 1624) tarihinde katledildi ve mallarına devletçe el konuldu. Devrin kaynaklarında IV. Murad'ın tahta çıkmasındaki rolünden dolayı gayet mağrur, zalim, yapılan nasihatlere önem vermeyen, rüşvetçi bir vezir olarak nitelenen Kemankaş Ali Paşa'nın mezarı Atik Ali Paşa Camii'nin hazîresindedir (Ayvansarâyî, I, 150).

BİBLİYOGRAFYA

Hasanbeyzâde Ahmed, Târih, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1434, vr. 481a; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 624-631; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 397-403; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 7, 38-39, 52; Solakzâde, Târih, s. 736 vd.; The Negotiations of Sir Thomas Roe in his Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628 Inclusive, London 1740, s. 173-174, 179, 230; Mehmed b. Mehmed, Târîh-i Âl-i Osmân, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Efendi, nr. 300, vr. 36b-37b; Naîmâ, Târih, II, 173, 258-263, 280 vd., 291-296; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 72; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 150; Hammer (Atâ Bey), VIII, 262; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, II, 55-56; Mehmed Şem'î, İlâveli Esmârü't-tevârih maa zeyl, İstanbul 1295, s. 72-73, 96, 114; Sicill-i Osmânî, III, 510; Danişmend, Kronoloji, III, 322 vd., 504; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 148 vd.; III/2, s. 379, 462; Midhat Sertoğlu, "Tûgî Tarihi, İbretnümâ II. Sultan Osman'ın Şehâdeti Vak'asından Bahseder", TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 514; M. Münir Aktepe, "Kemankeş Ali Paşa", İA, VI, 571-573; R. C. Repp, "Kemānkesh", EI^2 (İng.), IV, 884.

M. Münir Aktepe

KEMANKEŞ MUSTAFA PAŞA

(ö. 1053/1644)

Osmanlı sadrazamı.

Avlonya’da doğdu. Zeâmet sahibi bir kişinin oğludur. Küçük yaşta İstanbul’a geldi ve Yeniçeri Ocağı’na girerek Kara Hasan Ağa’nın yanında yetişti. Ok atmadaki mahareti dolayısıyla “Kemankeş”, bazan da “Kara” lakaplarıyla anılır. Ocak içinde sırasıyla çorbacı, kul kethüdâsı, sekbanbaşı ve yeniçeri ağası oldu. IV. Murad’ın emriyle ocak içinde büyük temizlik yaptı. Bu sıfatla katıldığı Revan Seferi ve kuşatması sırasındaki başarıları sayesinde kaptan-ı deryâlığa getirildi (Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, s. 589). 1046 Ramazanında (Şubat 1637) kaptan-ı deryâlığa ilâveten sadâret kaymakamı da olan Mustafa Paşa (Naîmâ, III, 329), bir yandan devlet gelirlerini arttırmaya yönelik tedbirler alırken bir yandan da donanma için yeni kadırgalar hazırlattı.

1638 yılı ilkbaharında IV. Murad’la birlikte Bağdat Seferi’ne gitti. Savaş sırasında Tayyar Mehmed Paşa’nın şehâdeti üzerine 17 Şâban 1048’de (24 Aralık 1638) vezîriâzam oldu. Bağdat’a girildikten sonra da Safevîler’i barışa zorlamak için serdâr-ı ekrem olarak orduyla burada kaldı (Mehmed Halîfe, vr. 8a). Bir süre başta Bağdat surları olmak üzere savaş sırasında tahrip edilen binaların tamiri, idarî işlerin yoluna konulmasıyla meşgul oldu. Bu arada bir taraftan, İran Safevî Hükümdarı Şah Safî’ye gönderdiği mektupta Kanûnî Sultan Süleyman ve Şah I. Tahmasb zamanındaki sınırları esas alan barış

teklifinde bulunurken diğer taraftan orduyla birlikte İran içlerine hareket etti. Bu seferden amaç Safevîler’i bir an önce barışa razı etmekti. Bazı pürüzlerin Osmanlılar lehine halledilmesi üzerine İran sınırındaki Kasrışîrin’de üç gün süren görüşmeler sonunda 14 Muharrem 1049 (17 Mayıs 1639) tarihinde bu şehrin adıyla anılan ünlü antlaşma yapıldı (Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 216-217). Bu tür işlerin halli için üç buçuk ay Bağdat’ta kalan Mustafa Paşa padişahın emriyle 1049 Ramazanında (Ocak 1640)

İstanbul’a ulaştı ve muhteşem bir törenle karşılanarak padişah tarafından taltif edildi.

IV. Murad’ın saltanatının son dönemlerinde padişahın musâhibi Silâhdar Mustafa Paşa’nın hükümet işlerine karışması yüzünden onunla arası açılan Kemankeş Mustafa Paşa, Sultan İbrâhim döneminde de mevkiini korudu. Rakiplerinden Silâhdar Mustafa Paşa ile Deli Hüseyin Paşa’yı merkezden uzaklaştırırken yeni padişahın desteğini gördü (Naîmâ, IV, 13); hatta Galata’da çıkan bir yangını söndürme çabaları sırasında yüzünün yanmasına ve üç ay kadar Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına katılamamasına rağmen sadâretten alınmadı (Vecîhî, vr. 21a). İyileştikten sonra Venedikliler’e birikmiş tazminat borçlarını ödetmek, birkaç yıldır Rus Kazakları’nın elinde bulunan Azak Kalesi’ni geri almak, Lehistan’la barış yapmak, Avusturya ile Zitvatoruk Antlaşması’nı yenilemek, Fransa ve İngiltere ile eski ahidnâmelerin devamını kabul etmek gibi birikmiş dış meseleleri halletti. Bu arada kaptan-ı deryâlık makamını da bir yıl kadar üzerine alarak tersane ve donanma işlerini bizzat yürüttü ve yeni gemilerle donanmayı güçlendirdi (Vecîhî, vr. 22a-b). Mustafa Paşa’nın malî alanda da önce yeniçeri ve sipahi mevcudunu üçte bire indirerek, mahlûlleri kaldırarak maaş giderlerini azalttı. Eyaletlerde tahrirler yaptırıp vergileri düzenli hale getirdi. Para ayarını düzeltti; tezkire usulünü kaldırarak devlet gelir ve giderlerinde denge kurmaya çalıştı. Kemankeş’in bu faaliyetleri daha sonra Tarhuncu Ahmed Paşa bütçesine esas olmuştur. Narh meselesini de ele alan Mustafa Paşa alım satım fiyatlarını kontrol altına almış, tüccar ve esnafa ayarı düzgün para verildiğinden piyasada bolluk ve ucuzluk sağlanmıştır. Ayrıca saray mensuplarının ulûfelerini Dîvân-ı Hümâyun’a bağlattı, Matbah-ı Âmire ve lstabl-ı Âmire’ye ait işleri de nizam altına aldı. Onun bu faaliyetleri sonunda devlet bütçesi denk hale geldiği gibi senede 6000 kese tasarruf edildi (Naîmâ, IV, 58).

Bu icraatlar pek çok kimsenin tepkisine yol açtı; yapılan genel tahrirler halk arasında huzursuzluğa sebep oldu. Özellikle ulûfelerin düşürülmesi, yoklamalarla çok sayıda esâmenin geri alınması, mahlûllerin kaldırılması, yeni vergiler konulması vb. uygulamalar başlıca şikâyet konularını oluşturdu. Öte yandan Silâhdar Mustafa Paşa meselesi yüzünden Vâlide Kösem Sultan’la da araları açılmıştı. Taşrada görevli vezirlerden tuğra çekme hakkını kaldırması da ayrı bir hoşnutsuzluğa sebep olmuştu. Hatta

Erzurum Beylerbeyi Nasuh Paşazâde Hüseyin Paşa, “Tuğrakeşlik bana mirastır, tuğrayı bana Sultan Murad merhum ısmarladı” diyerek ayaklanmış, kalabalık bir orduyla İstanbul’a yürümüş, sonunda güçlükle yakalanarak ortadan kaldırılmıştı (Naîmâ, IV, 20 vd.).

Böylece önemli bir tehlikeyi atlatan Mustafa Paşa, bu defa karşısında Sultan İbrâhim’in silâhdarı Yûsuf Paşa ile padişah üzerinde etkili olup çok kısa sürede padişah hocalığına yükselen Cinci Hoca Hüseyin Efendi’yi buldu. Rakiplerini ortadan kaldırmak için Kul kethüdâsı Hüseyin Ağa’nın fikriyle yeniçerileri ayaklandırmaya karar verdi. Kul kethüdâsına 100 kese verdi ve ocak ileri gelenlerine dağıtmasını söyledi. Hüseyin Ağa neferat üzerinde etkili söz sahiplerine durumu anlatınca vezîriâzamın malî uygulamalarından memnun olmayan ocak ileri gelenleri isyana razı olmadılar. Gelişmeleri ocak üzerinde etkili Muslihuddin Ağa’dan öğrenen Mustafa Paşa, planın bu şekilde yayılmasından telâşa kapılıp haberinin olmadığını bildirdi. Daha sonra padişaha giden Muslihuddin Ağa ona her şeyi anlattı. Sultan İbrâhim de Mustafa Paşa’yı ortadan kaldırmaya karar verdi. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarının birini kafes arkasından dinlerken Mustafa Paşa’nın sert tavırlarını görünce celseyi yarıda kestirdi ve huzuruna girmesini kabul etmedi. Ocaklıyı isyana teşvik etmesinden padişahın haberdar olduğunu öğrenen Mustafa Paşa hemen saraya gitti ve suçsuz olduğunu söylediyse de padişah tarafından azarlandı ve mühür elinden alınıp azledildi. Konağına dönen Mustafa Paşa idamı için gönderilen bostancıbaşı maiyetindeki 500 kadar kuvvetle kuşatma altına alındı. Kıyafet değiştirip kaçma girişiminde bulunduysa da yakalandı ve Hocapaşa Çarşısı’nda Cellât Kara Ali tarafından boğularak öldürüldü (21 Zilkade 1053 / 31 Ocak 1644); Çarşıkapı’da hayatta iken yaptırdığı türbesine gömüldü (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, s. 617-619). Mallarına devletçe el konulan Mustafa Paşa’nın konağında yapılan aramada 30.000 altın ile üzerinde çiviler çakılı bir tahta üzerinde kendisine ve bazı devlet adamlarına ait resimler bulunduğu, bu resimlerin havas ilmiyle meşguliyetinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (Naîmâ, IV, 48).

Kritik bir dönemde aralıksız beş yıldan fazla sadrazamlık yapan Kemankeş Mustafa Paşa kaynaklarda cesur, akıllı, dürüst, tok sözlü, asabî ve hayır sever bir kimse olarak belirtilir. Okuma yazma bilmediği, hatta bundan dolayı, “Ben bu makama lâyık değilim. Nihayet kaht-ı ricâl olmağla beni

nasbettiler. Zira mansıb-ı sadâretin şartı okuyup yazmaktır. Padişah ile vezir arasında esrara müteallik nice umur vardır. Bir kâtib vâkıf olmak lâzım gelir" dediği rivayet edilir (Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 232; Naîmâ, IV, 58).

Kocaeli, Tırhala, Paşaeli, Delvine, Niğbolu, İlbasan, Silistre, Köstendil ve Mora sancaklarında hasları bulunan (BA, MD, nr. 89, s. 111) Kemankeş Mustafa Paşa pek çok hayır eserinin sahibidir. Kâbe'nin su yollarını genişletmiş, Aynizerkā üzerinde bir kale yaptırmış, buranın muhafızlarına ve Haremeyn fukarasına kendi gelirlerinden yılda 2500 altın göndermiştir. Sivas-Tokat arasındaki yolun güvenliği için Artukâbâd mevkiindeki harap Mehmed Paşa Hanı'nı kendine temlik ederek genişletip yeniden yaptırmış, civarına cami, hamam ve mektep inşasıyla iskân ederek günümüz Yıldızeli ilçesinin temeli olan Sivas Yenişehri'ni kurmuştur (Barkan, II [1942], s. 356-357).

20.000 kuruş sarfederek Edirne'de Mihal Bey Köprüsü'nü onartan Mustafa Paşa,

Filibe ile Tatarpazarcığı arasındaki Kuruçay üzerinde yeni bir köprü yaptırmıştır. Onun ayrıca Eğri Kalesi'nde hamamı, mektebi ve baruthânesi vardı. İstanbul'da 1641 yılında Çarşıkapı'da yaptırdığı medresenin yanında bunun dershanesi olarak mescid, türbe, sebil ve çeşme inşa ettirmiştir. Ancak 1937'de yol genişletme çalışmaları sırasında bunlar ortadan kaldırılmıştır. Galata'da Kurşunlumahzen civarında ve Salmatomruk'ta kiliseden çevrilme iki mescidi daha bulunan Mustafa Paşa'nın Anadolu'da ve Rumeli'de geçilmesi zor yerlere kaldırımlar döşettiği, susuz yerlere su getirttiği, İstanbul, Üsküdar ve Pendik'te çeşmeler yaptırdığı da bilinmektedir (Vecîhî, vr. 26a vd.). Ölümünden sonra evkafına kızı Fatma Hanım mütevelli olmuştur.

Mevlevî şairlerinden Sîneçâk Osman Dede Gülşen-i İrfân adlı eserini, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi Zafernâme'sini, Serezli Şeyhzâde Abdurrahman Efendi Nahlistân-ı Tarab adlı Mısır tarihini Mustafa Paşa'ya ithaf etmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 74-75). Faik Reşit Unat tarafından Kemankeş'e izâfe edilerek yayımlanan lâyihanın (TV, I/6 [1942], s. 443-480) aslında Koçi Bey Risâlesi'nin bir versiyonu olduğu anlaşılmıştır. Kemankeş Mustafa Paşa'nın ıslahata dair yazılı bir eseri yoksa da Kitâb-ı

Müstetâb'ın meçhul müellifi onun malî ıslahat yapıp kānûn-ı kadîmi tekrar yürürlüğe koyduğunu belirtmiştir (s. 3). Ayrıca devlet düzenine ait Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn adlı anonim eserin de bu vezîriâzama ithaf edilmiş olabileceği anlaşılmaktadır (Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn, neşredenin girişi, s. 5).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 4551, E 6523; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 18; BA, MD, nr. 89, s. 111; BA, Ali Emîrî, Murad IV, nr. 767; Suver-i Hutût-ı Hümâyûn, İÜ Ktp., TY, nr. 6110, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât (ilâve kısım), II, 296 vd.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 791, 814, 822, 824, 830, 842, 866 vd., 876 vd., 887, 889, 893-894, 902, 910; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 3; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, neşredenin girişi, s. 5; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 437, 461; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 165-166; a.mlf., Fezleke, II, 172, 173, 174, 192, 200 vd., 216 vd., 222-230, 232-234, 284; a.mlf., Düstûrü'l-amel (nşr. M. Tayyib Gökbilgin), İstanbul 1979, s. 120, 132; Solakzâde Mehmed Hemdemî, Solakzâde Tarihi (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, II, 549-560; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 589, 592, 600, 601-608, 611, 614, 615, 617-619; a.mlf., Zafernâme, İÜ Ktp., TY, nr. 2288/1, tür.yer.; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (nşr. Buğra Atsız), Münih 1977, vr. 8a, 11a, 12a, 14b; Vecîhî, Târih (nşr. Buğra Atsız), Münih 1977, vr. 3a, 5b, 8b, 9a-b vd., 16a vd., 17a-b, 18a-b, 20a-21a, 22a-b, 23a-27a; Abdurrahman Hibrî, Defteri Ahbâr, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2418, vr. 25b-26a, 29b, 30a, 37a-38b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 107, 108, 110; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (nşr. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 52, 58, 105, 190; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 672, 674, 679-680, 681, 682-683; Naîmâ, Târih, III, 200, 329, 435, 458, 459-460; IV, 5, 13, 20 vd., 47-48, 51, 55, 58, 79; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 81-84; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 70, 72, 73, 88, 151; II, 395;

Ayvansarayî, Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü’l-cevâmi‘ (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 11-12; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 140, 242, 413-414; Sefînetü’l-vüzerâ, s. 30-31; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285, s. 50-51; Hammer (Atâ Bey), IX, 253-254, 255 vd., 259, 264-272, 281; X, 8, 10 vd., 25 vd.; Osmanlı Müellifleri, III, 74-75; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I, 76; II, 83, 494; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, bk. İndeks; III/2, s. 275, 335, 336, 387-391, 408, 472, 588; Dânişmend, Kronoloji2, III, bk. İndeks; V, 36, 189-190; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılar’da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 33, 90, 288; Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, VD, II (1942), s. 356-357; Faik Reşit Unat, “Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası”, TV, I/6 (1942), s. 443-480; M. Münir Aktepe, “Mustafa Paşa”, İA, VIII, 730-732.

Abdülkadir Özcan

KEMANKEŞ TEKKESİ

(bk. OKÇULAR TEKKESİ).

KEMENÇE

Yaylı bir mûsiki aleti.

Günümüzde biri klasik Türk mûsikisinde, diğeri Kuzey Anadolu halk mûsikisinde olmak üzere iki ayrı yaylı çalgının ortak adıdır. Klasik Türk mûsikisinde kullanılan kemençe için XIX. yüzyılın ortalarına kadar görülen "armudî kemençe, fasıl kemençesi" gibi adlar yerini artık "klasik kemençe"ye bırakmış, halk mûsikisinde kullanılan kemençe ise "Karadeniz kemençesi" diye anılmaya başlanmıştır.

Aslı Farsça kemânçe (küçük yay, küçük yaylı çalgı) olan kemençe kelimesi, XIX. yüzyıldan önce bugün "rebap" adı verilen ayaklı kemane için kullanılmaktaydı. Keman da denilen ve XVIII. yüzyılın sonlarına kadar Türk mûsikisinde görülen tek yaylı çalgı olan kemânçenin yerini önce sinekemanı, ardından Avrupa kemanı aldı. Armudî kemençenin fasıl topluluğunda yer alması XIX. yüzyılın ortalarına rastlar. Bu kemençe "lira" adıyla daha X. yüzyılda Bizanslılar'ca kullanılıyordu. Ayrıca Mes'ûdî'nin (ö. 345/956 [?]), "Bizans lirası Arap rebabıdır" sözü, İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/912-13), "Rebabın makbulü armut biçiminde olanıdır" şeklindeki ifadesi ve Glossarium Latino-Arabicum adlı sözlükte rebap için "lyra dicta" karşılığının verilmesi, armudî kemençenin en geç X. yüzyılın başlarında Araplar arasında da kullanıldığını göstermektedir. Diğer taraftan İran, Arap ve Osmanlı minyatürlerinde kemençeye benzer bir çalgı görülmediği gibi XV-XIX. yüzyıllar arasındaki yazılı kaynaklarda da bu çalgıdan söz edilmez. Çalgının bilinen en eski resmi, Charles-Henri de Blainville'nin Historie générale, critique et philologique de la musique (Paris 1767) adlı eserinde yer alan üç telli liradır. Laborde'un eserindeki lira ise küçük göğüs delikleri ve uzun boynu ile Güney İtalya (Calabria), Ege adaları (özellikle Girit), Balkanlar ve Türkiye'de kullanılan halk çalgısının tam bir benzeridir. Armudî kemençeye benzer yaylı çalgılar X. yüzyıldan itibaren Avrupa'da da görülür. Çalgı bilimciler, genel olarak "rebek" adı verilen bu çalgıların Bizans lirasından veya Mağrip rebabından türediğini kabul ederler.

Ortaçağ'da ve Rönesans dönemindeki rebekler XVIII. yüzyıla kadar Batı ve

Kuzey Avrupa'da kullanılmıştır. Günümüzde lira adıyla Güney İtalya'da, liyera (liyeritsa) adıyla Yugoslavya'da (özellikle Dalmaçya'da), gusla (gadulka) adıyla Bulgaristan'da (özellikle Rodoplar'da), lira adıyla Trakya'da (lira trakyotiki) ve Ege adalarında (özellikle Girit'te [lira kritiki]) varlığını sürdürmektedir. Türkiye'de de halk çalgısı olarak kemane (Kastamonu), tırnak kemanesi (Azdavay) veya tırnak kemençesi (Fethiye) gibi adlar taşır.

Enderunlu Fâzıl'ın 1793 tarihli Hûbannâme ve Zenannâme'sindeki bir resim, kemençenin Vasil sayesinde fasıl topluluğuna girmeden önce yine bir Bizans çalgısı olan lavta ile birlikte özellikle Pera tavernalarında kullanıldığına bir kanıttır. Kemençenin, bugünkü olağan üstü zarif çizgilerine en geç XIX. yüzyılın ortasına doğru kavuştuğu anlaşılmaktadır. Bunu, 1867 Paris Sergisi'nde Osmanlı pavyonundan Londra'daki South Kensington Müzesi

için satın alınan kemençenin Carl Engel tarafından 1869'da yayımlanan katalogdaki resmi açıkça göstermektedir. Vasil'in öğrencisi Tanbûrî Cemil Bey bu çalgıyı fasıl müziğinin vazgeçilmez bir unsuru haline getirdi. Bu sayede yüzyıl kadar önce meyhane ve tavernalarda kullanılan kemençe, XX. yüzyılın ortasına gelmeden tanbur ve ney ile birlilkte Türk müziğinin en asil çalgıları arasında yerini aldı. Bunda kemençe sesinin, XX. yüzyılın başlarında büsbütün duygusal ve hüzünlü hale gelen Türk müziğine kemanınkinden daha uygun olması da rol oynamıştır.

Hüseyin Sadeddin Arel, tasarladığı çok sesli Türk müziğini icra edecek orkestrada ağırlığı kemençe beşlemesine vermek düşüncesindeydi. Soprano, alto, tenor, bariton ve bas olmak üzere beş ayrı boyda dörder telli, tel boyları eşitlenmiş beş kemençenin prototiplerini 1933'te yaptırdı. Bunlar için kendisi özel parçalar besteledi ve başkalarına da besteletti. Fakat çok geçmeden bu çalgılar terkedildi. 1976'da açılan İstanbul Türk Müziği Devlet Konservatuvarı'nın kemençe hocalarından Cüneyt Orhon, Arel'in keman gibi akortlanan soprano kemençesini öğretmeyi tercih etti. Günümüzde bu okulda üç telli geleneksel kemençe ile dört telli Arel kemençesi ayrı ayrı öğretilmektedir.

Avrupa'da XVI. yüzyılda çok değişik biçimler altında görülmeye başlayan

cep kemanının bazı modelleri Karadeniz kemençesine benzer. Rebekten türediği kabul edilen cep kemanı özellikle dans hocaları tarafından kullanılmıştır. Karadeniz kemençesinin benzerlerine Gürcistan'da "ardanuçi" ve Ermenistan'da "kemani" adı altında rastlanır. "Lira pontiaki" veya "kementzes" adıyla Yunanistan'ın bazı yörelerinde de kullanılan bu çalgının Bizans lirasından mı türediği ve Batı'ya Doğu'dan mı gittiği sorularına şimdilik cevap verilememektedir.

Klasik Kemençe. 40-41 cm. boyunda, 14-15 cm. genişliğinde olup yarım armudu andıran gövdesi, elips biçimindeki burguluğu (kafa) ve sapı (boyun) tek bir ağaç parçasından yontulup oyularak yapılır. Göğsünde yuvarlak kenarları dışarıda olmak üzere "D" biçiminde iki iri delik bulunur. Eşik bir ucu can direğine, diğer ucu göğse basacak biçimde bu iki deliğin arasına yerleştirilir. Çalgının arka tarafında bir sırt oluğu vardır. Bu oluk, boynun uzantısı olup kafanın ortalarına kadar uzanan ve mihrap adı verilen üçgen çıkıntının ucundan başlayıp ortada genişler ve gövdenin alt ucunda "kuyruk takozu" denilen özel çıkıntının yakınında sivri bir uçla son bulur. Kuyruk takozuna takılan kiriş veya metal kuyruğa bağlanan tellerden her biri eşiğin üzerinden geçip kendi burgusuna sarılır. Kemençenin üzerinde bulunan bağırsaktan yapılmış üç tel sırasıyla yegâh (pest re), rast (sol) ve nevâ (tiz re) seslerine akortlanır. Yalnız yegâh telinin üzerinde gümüş sargı bulunur. Günümüz sazlarında sentetik raket telleri, alüminyum sargılı bağırsak veya suni ipek tellerle krom sargılı çelik keman telleri kullanan müzisyenler de vardır. 14-15 cm. uzunluğunda olan ve icra esnasında göğse dayanan burgular kafada bir üçgenin köşelerini oluşturur. Eşikle burgu arasında kalan kısa tellerin uzunluğu 25,5-26 cm. kadardır. Tellerin titreşimini çalgının sırtına ileten "can direği", nevâ telinin altına gelecek biçimde eşikle sırt arasına yerleştirilir. Ayrıca sırtta tam eşiğin altına gelecek şekilde 3-4 mm. çapında bir delik açılır.

Kuyruk takozunun sol dize, burguların göğse yaslanıp düşey konumda tutularak veya iki diz arasına konarak çalınan kemençenin telleri tuştan 7-10 mm. yüksektedir ve perdeler tırnakla yandan hafifçe itilerek bulunur. Yaklaşık 60 cm. uzunluğunda olan ve avuç içi yukarı bakacak biçimde tutulan yayın kılları icra sırasında sağ elin orta parmağıyla gerilip gevşetilebilir. Eskiden kemençenin kafası, boynu ve sırt oluğu genellikle fildişi, sedef veya bağa kakmalı yapılırdı. Günümüzde Büyük İzmitli veya

Baron gibi büyük ustaların elinden çıkmış, sırtı ve göğüs deliklerinin çevresi sedef, fildişi veya bağa plakalarla yahut oyma-kakma motiflerle süslenmiş kıymetli bazı kemençelere koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

Karadeniz Kemençesi. Burguluğu, boynu ve gövdesi tek bir ağaç parçasından yontulup oyularak yapılır. Günümüzdeki kemençeler genellikle 56 cm. uzunluğunda olup bunun 40 santimetresi gövde, 10 santimetresi sap ve 6 santimetresi burguluktur. Kenarları dik ve sırtı düz olup çoğunlukla erik veya ardıç ağacından yapılan ve genişliği alt tarafta 9 cm., üstte 6,5 cm. kadar olan gövdenin yan kenarları yaklaşık 3 cm. yüksekliktedir. Köknar veya ladinden yapılan ve bir hayli ince olan göğse, tellerin eşikle iletilen basıncına dayanabilmesi için çalgının derinliğini bir hayli arttıran boylamasına bir kubbe şekli verilir. Eşik klasik kemençedeki kadar yüksek değildir. Göğüsle sırt arasına kemanda olduğu gibi içeriden bir can direği sıkıştırılır. Pestten tize doğru milare seslerine akortlanan metal teller ahşap bir dile bağlanır. Dil, ya bir kiriş aracılığıyla gövdenin alt ucundaki ahşap bir vidaya ya da gövdede açılmış iki delikten geçen bir telle tutturulur. Saptan bir baş eşikle ayrılan küçük burguluk (kafa) kalp biçimindedir. Burgular da oldukça küçüktür ve burguluğa önden girer. Çoğunlukla kemanınkini andıran, yani saptan sonra göğüs üzerinde uzayan, ancak göğse değmeyen bir tuş bulunur. Teller tuşa çok yakındır ve klasik kemençenin aksine tellerin üzerine parmak uçlarıyla basılarak çalınır. İcracı ayakta ise çalgıyı sol eliyle havada tutar, oturuyorsa dizleri arasına dayar. Teller genellikle dörtlü aralıklarla akortlanır. Orta telde melodi çalınırken yay yandaki tellerden birine de sürülür. Yayın daima iki tele birden sürülmesi Kuzey Anadolu’ya özgü armoniyi sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

J. B. de Laborde, Essai sur la musique ancienne et moderne I, Paris 1780, s. 380-382; H. G. Farmer, Studies in Oriental Musical Instruments, London 1931, II, 99-107; Adnan Saygın [Saygun], Rize, Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malûmat, İstanbul 1937, s. 16-20; C. Sachs, The History of Musical Instruments, New York 1940, s. 255, 275-

276; M. Ragıp Gazimihal, Asya ve Anadolu Kaynaklarında Iklığ, Ankara 1958; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 125-126; a.mlf., "Karadeniz Kemençesi", TFA, V/118 (1959), s. 1907-1910; Asuman Onaran, Kemençe Seslerinin Armonik Analizi, İstanbul 1959; Haldun Menemencioğlu, Kemençe Hakkında Etüt, İstanbul 1970; L. Picken, Folk Musical Instruments of Turkey, London 1975, s. 194-195, 296, 297, 300, 301, 308, 316, 317, 320, 324-325, 330, 340; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Sanat Mûsikîsi Sazlarından Kemençe, Ankara, ts. (TRT Basılı Yayınlar Müdürlüğü); Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 87; The New Grove Dictionary of Musical Instruments, London 1984, II, 372; III, 201-205; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 1994, s. 30, 31, 37-38, 60-61, 68, 71, 83-84,

124; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 111-113, 127, 128-133, 134, 175, 176, 184; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", MM, sy. 252 (1969), s. 28; E. Ruhi Üngör, "Karadeniz Kemençesi Üzerine Esad Somuncuoğlu ile Röportaj", a.e., sy. 281 (1973), s. 5-9.

Fikret Karakaya

KEMER

Yükü yukarıdan aşağıya iki yönde aktaran taşıyıcı mimari eleman.

Duvar yüzeylerinde veya kapı, pencere gibi açıklıkların üstünde yer alan ve çok defa eğri profiller veren kemerler bir yay biçiminde olup yarım daire, basık, sivri veya dilimli olabilmektedir. Bölge, devir, yapı tipi ve kültürlere göre değişen kemer şekilleri bir mimarlık üslûbunun kimlik kazanmasında genellikle temel bir rol oynar.

Her durumda strüktür değeri taşıyan bir kemer, taşıyıcı unsurla örtücü unsurlar arasında yer alan geçiş kısmını teşkil eder. Bazan düz cepheleri hareketlendirmek üzere tamamen tezyinî bir değer taşıyan sağır kemerler de kullanılmaktadır. Bu durumda kullanılan kemer biçimi artık süsleyici bir unsur olarak devreye girdiğinden çok defa herhangi bir yük taşımaz ve altında bir boşluk bırakmaz. Ancak geçit vermeyen kemerlerin tamamı tezyinî değildir.

Mimarlık tarihinde ilk kemer tipleri hakkındaki görüşler farklıdır. Bir görüşe göre birbirine üst kenarlarda bitişik, alt uçları kenarlara doğru açılıp desteklere oturtulan iki taş levha ilk kemer çatısını meydana getirmektedir. Bu teknik daha sonra biraz daha geliştirilerek üçüncü bir taş blokun üstte ortaya konmasıyla yeni bir uygulama ortaya çıkar. Diğer bir görüş, üst üste konan taş bloklarının yükseldikçe birbirine doğru kaydırılmasıyla elde edilen taşırma tekniğindeki inşa metodunu ilk kemer formu olarak kabul eder. Bu iki teknikten hangisinin daha eski olduğunu belirlemek imkânsızdır. Ancak farklı kültür çevrelerinde kullanılan inşaat malzemesinin fizikî yapısı ve boyutlarının farklı olması sebebiyle her iki şekil de kullanılmış olmalıdır. Taşırma tekniği geniş açıklıkların üstünü örtebilmek bakımından daha geniş imkânlara sahip olduğundan bu teknik daha yaygın ve uzun süre kullanılmıştır. Her iki durumda da kemer formunun temel mantığı olan dönüş hareketi tamamlanmadığından mimarlık tarihinde bu kemerlere “yalancı kemer” adı verilmiştir.

İlk gerçek kemerler kerpiç malzemeyi yaygın olarak kullanan

Mezopotamya'da ortaya çıkmış, daha sonra Mısır'da aynı teknik taş malzeme ile uygulanmıştır. Bu örneklerde, üstten gelen ağırlığı iki ayrı desteğe iletmek üzere orta kısmı nisbeten yüksek ve bir kavis çizen profillerle yapılanma tamamlanmıştır. Çok sayıdaki kerpiç veya taş bloklarının birbirine dayanarak kemer kavsini tamamlamasıyla ilk gerçek kemerin temel prensibi ortaya çıkmış olur. Bu prensip esas olmak üzere kemerin teşkil ettiği dönüş hareketini oluşturan yayların sayısı, çapları ve bunların dönüş doğrultuları zaman zaman değiştirilerek zengin biçimler elde edilmiştir. Bazan yarım daire, basık veya elips şekiller, bazan da sivri veya dilimli formlar kullanılarak sayısız tipler üretilmiştir. Böylece ana prensibin bulunmasıyla birlikte çeşitlemeler yapılmaya başlanmış, moda akımlar ve üslûplara göre bazı tipler zaman zaman daha yaygın hale gelmiştir. Bu tiplerde görülen profil çeşitleri, çizimde kullanılan pergelin ayak açıklığı ve daire merkezlerinin yeriyle ilgilidir.

İslâm mimarisinde kemer hemen her tür yapıda geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Kubbe ve tonoz sisteminde olduğu gibi prizmatik kapı ve pencere sövelerinin kavisli bir kuşakla örtülmesi hem yapılarının iskeleti bakımından gerekliydi hem de estetik bir tamamlayıcıydı. Tuğla ve taş mimaride açıklık vermeyen cephelerde bile hafifçe girinti yapan tezyinî bir kemerle hareket kazandırılmaya çalışılmıştır. "Sağır kemer" denilen bu uygulama özellikle kümbet cephelerinde yer alır. Çok defa dikdörtgen pencerelerin üzerinde yer alan kemerler sayesinde duvar örgüsünün ağırlığı pencere üzerindeki üst söve ortasına binmeyip iki kenara aktarılır. İçi örülerek doldurulan bu kemere "boşaltma kemeri" veya "hafifletme kemeri" (tahfif) adı verilir. Osmanlı mimarisinde sık rastlanan ve "Bursa kemeri" adı verilen kemer türü ise esasını eski ahşap yapılarda almıştır. Ahşap yapılarda iki dikmenin üstüne binen yatay krişi takviye eden iki praçol zamanla taş mimaride bir biçim olarak kullanılmış ve buna Türk mimarisinde Bursa kemeri adı verilmiştir.

İslâm mimarisinde en büyük ölçülü kemer uygulamaları Osmanlı camilerinin ana mekânını belirleyen iskelet yapısında yer alır. Dört, altı veya sekiz ayağı birbirine bağlayan bu kemerler, üstte pandantif ve kubbe ile destek aralarındaki perde duvar sebebiyle kolayca farkedilmeyen unsurlardır. Bu kuruluşun esasını belirleyen büyük kemerlerin ayak araları bir perde duvarıyla kapatılmakta, birkaç sıra halinde bu duvara açılan

filgözü veya revzenli pencere ile yüzey hareketlendirilmekte, böylece iç mekâna ışık sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Baltrusaitis, Le problème de l’ogive en Arménie, Paris 1936; J. H. Acland, Medieval Structure, Toronto 1972; Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul 1979, s. 274-278; Aysil Tükel Yavuz, Anadolu Selçuklu Mimarisi’nde Tonoz ve Kemer, Ankara 1983; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, Sanat, Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1996, s. 127-128, 269; Yılmaz Önge, “Anadolu’nun Türk-İslâm Devri Yapılarında Enteresan Bazı Taş Kemer ve Tonozlar”, EFAD, sy. 9 (1978), s. 321-336; “Kemer”, SA, II, 1006-1020.

Selçuk Mülâyim

KEMİYET

(الكميّة)

Ölçülebilen, azalıp çoğalabilen büyüklük, nicelik; klasik felsefe ve mantıkta on kategoriden biri

(bk. MAKŪLÂT).

KEMURA, Süleyman

(1908-1975)

Yugoslavya Diyanet İşleri başkanı.

Saraybosna’da doğdu. Babası Saraybosna’da Kemura ailesinden Hacı İbrâhim Ağa’dır. İlkokuldan sonra 1918-1922 yılları arasında Saraybosna Rüşdiyesi’nde (Prva Djecacka Narodna Osnovna Škola u Sarajevu) okudu. Ardından 1925’e kadar Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde öğrenim gördü ve aynı yıl girdiği Şeriat Kadılık Okulu’ndan (Šerijatska Sudacka Škola) 1930’da mezun oldu. Foča ve Konjic kasabalarında kadı olarak bir süre görev yaptıktan sonra Mostar Müftülüğü sekreterliğine getirildi. Bu arada Mostar Lisesi’nde (Mostarska Gimnazija) ve Öğretmen Okulu’nda (Uciteljska Škola) din bilgisi hocası olarak çalıştı. Bölge müftülükleri lağvedildikten sonra Kemura bir süre Saraybosna’daki Ulemâ Meclisi’nde Din Eğitimi Daire başkanı, ardından yine Ulemâ Meclisi’ne bağlı Vakıflar Müdürlüğü’nde (Vakufska Direkcija) önce Din Eğitimi Daire başkanlığı, sonra da Vakıflar Genel müdürlüğü görevine tayin edildi ve 1949 yılına kadar bu görevde kaldı. 1949’da Gazi Hüsrev Bey Medresesi’ne müdür oldu ve burada İslâm tarihi dersleri verdi. Ayrıca 1950’de kurulan Yugoslavya Din Görevlileri Birliği’nin (Udruženje Ilmije) sekreterliğine seçildi. Bu arada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Glasnik VIS dergisinin başyazarlığı görevine de getirildi ve bu görevi 1957’ye kadar devam etti. Diyanet İşleri Başkanı İbrâhim Efendi Fejić’in emekliye ayrılması üzerine 15 Kasım 1957 tarihinde Yugoslavya Diyanet İşleri Meclisi Âlîsi (Vrhovni Sabor IVZ) tarafından Yugoslavya (FNRJ) Diyanet İşleri başkanlığına (reîsülulemâ) seçildi. Ölümüne kadar görevini sürdüren Kemura, Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı makamında en uzun süre kalan kişidir. 19 Ocak 1975 tarihinde vefat edince Gazi Hüsrev Bey Camii avlusundaki hazîrede defnedildi. Ölümünden sonra Glasnik VIS dergisinin bir sayısı (Mart-Nisan 1975) onun hayatı, kişiliği ve Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı’ndaki faaliyetlerine ayrılmıştır.

II. Dünya Savaşı’nın ardından Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı çok zor

bir döneme girmişti. Vakıf mallarına devlet tarafından el konulmuş, sıbyan mektepleri kapatılmış, camilerin büyük bir kısmı tahrip edilmişti. Radikal bir ateizmin hâkim olduğu bu dönemde din adamlarının büyük bir kısmı görevlerini terkedip kamu sektöründe çalışmaya başladıklarından Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosunda hissedilir derecede bir azalma, malî kaynaklarda da büyük bir düşüş olmuştu. Bunun üzerine Kemura ve arkadaşları zekât ve fitrelerin bir merkezde toplanması, kurban derilerinden elde edilen paranın din eğitimi için sarfedilmesi uygulamasını başlattılar. Bölgede Arapça ve Türkçe okunan hutbelerin büyük bir kısmının 1 Ocak 1959 tarihinden itibaren Boşnakça tercümesiyle okunması kararlaştırılmış, bunun örnekleri Kemura tarafından Glasnik VIS dergisinde yayımlanmıştır.

Kemura'nın yeni din görevlileri kadrosunu oluşturmak için İslâm dünyasındaki üniversitelerle kurduğu ilişkiler başarılı bir adım olarak kaydedilmektedir. Her ne kadar Yugoslavya Devleti yetkilileriyle olan iyi ilişkileri ve Genç Müslümanlar (Mladi Muslimani) teşkilâtı hakkındaki olumsuz görüşleri yüzünden bazı çevrelerce eleştirilmişse de dönemindeki ateizm politikasının ortaya çıkardığı toplumsal ve siyasal güçlüklere rağmen dinî kurumları canlandırmış ve geleceğe yönelik olumlu adımların atılmasına vesile olmuştur. Bu çerçevede Saraybosna'da 1977'de faaliyete geçen İlâhiyat Fakültesi'nin (Islamško-Teološki Fakultet) kuruluşunda da önemli hizmetleri geçmiştir.

Boşnakça'dan başka Arapça ve Türkçe de bilen Kemura başta Glasnik VIS olmak üzere çeşitli dergilere birçok makale yazmıştır. Bizzat telif ettiği tek eseri mevcuttur. Yugoslavya Din Görevlileri Birliği'nin sekreterliğine seçildiğinde dinî kurslar için hazırladığı Kratka Obuka o Namazu (namaz hakkında temel bilgiler) adlı kitabı önce Glasnik VIS dergisinde (XVIII/8-10 [1955], s. 275-289; XVIII/11-12, s. 357-372), ardından müstakil olarak yayımlamıştır (Sarajevo 1955). İbrahim Imširović ile beraber hazırladıkları Jasini-Serif (Yâsîn-i şerîf ve Boşnakça tercümesi) adlı eser de önce Glasnik VIS dergisinde çıkmış (XIX/7-9 [1956], s. 207-217; XIX/10-12, s. 311-322), daha sonra ayrıca basılmıştır (Sarajevo 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Sulejman Kemura, “Primjer Hutbe-O Moralu”, Glasnik VIS, XXI/9-12 (1958), s. 399-402; Zejnil Fajić, “Imširović, Ibrahim”, Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982 Godine, Sarajevo 1983, s. 100; a.mlf., “Kemura, Sulejman Hadži”, a.e., s. 117-118; a.mlf., “Neka Sjećanja na Rahmetli Reis-ul-Ulemu Sulejman Efendiju Kemuru”, Glasnik VIS, XXXVIII/3-4 (1975), s. 187-190; Ferhat Šeta, Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine, Sarajevo 1991, s. 51-57; “Merhum Reis-ul-Ulema Hadži Sulejmanef. Kemura”, Glasnik VIS, XXXVIII/1-2 (1975), s. 1-2; Husein Dozo, “Istorijska Uloga Reis-ul-Uleme Hadži Sulejman-ef. Kemure u Razvojnom Putu IZ u SFRJ”, a.e., XXXVIII/3-4 (1975), s. 145-153; Mustafa Sahačić, “Istinski Borac za Progres i Napredak Muslimana”, a.e., s. 166-170; Kadrija Hajdarović, “Njegova Prisutnost se Svugdje Osjećala”, a.e., s. 175-178; Ahmed Smajlović, “Rahmetli Reis-ul-Ulema Kao Direktor Gazi Husrevbegove Medrese”, a.e., XXXVIII/3-4 (1975), s. 153-154; Abdurahman Hukić, “Čuvao je Imovinu Islamske Zajednice”, a.e., s. 154-157; Abdulah Dervišević, “Poznavali smo se od Školskog Uzrasta”, a.e., s. 162-166; Bilal Hasanović, “Prosvjetno-Pedagoška Djelatnost Reis-ul-Uleme Hadži Sulejman ef. Kemure”, a.e., s. 180-184; “Podaci o Autorima”, a.e., XLVI/1-2 (1983), s. 375; “Urednici Glasnika”, a.e., s. 380.

Muhammed Aruçi

KENAN PAŞA

(ö. 1069/1659)

Osmanlı veziri ve kaptan-ı deryâsı.

Sarı, Topal, Uzun gibi lakaplarla anılır. Kaynaklarda Rus, Çerkez veya Gürcü asıllı olarak gösterilir. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Mısır Beylerbeyi Bakırcı Ahmed Paşa'nın kölesi olduğu ve onun hizmetinde bulunduktan sonra İstanbul'a gidip saraya intisap ettiği belirtilir. Burada kısa sürede dikkat çekerek

önce rikâb ağası oldu; Sultan İbrâhim'in cülûsundan (1049/1639) sonra da musâhibliğe ve ardından üçüncü vezirliğe getirildi, padişahın kızı ile evlendirildi. Sultan İbrâhim'in tahttan indirilmesi üzerine saraydan uzaklaştırılarak Girit'e gönderildi. Şevval 1062'de (Eylül 1652) İstanbul'a döndü, Çanakkale Boğazı'nın muhafazasıyla görevlendirildi. Ertesi yıl Budin beylerbeyiliğine tayin edildi. İki buçuk yıl burada kaldıktan sonra 1066 Rebîülâhirinde (Şubat 1656) Silistre beylerbeyiliğine nakledildiyse de buraya gitmeden 9 Receb'de (3 Mayıs) kaptan-ı deryâlığa getirildi.

Bu görevi sırasında, kendisine verilen emir uyarınca Çanakkale Boğazı önlerinde bulunan Venedik donanmasını uzaklaştırmak için harekete geçen Kenan Paşa, ağır bir yenilgiye uğradı, Osmanlı donanması önemli ölçüde tahrip edildi. Bazı kaynaklarda ikinci bir İnebahtı hezimeti olarak nitelendirilen bu başarısızlığın ardından azledildi ve Eğriboz muhafazasına yollandı (26 Ramazan 1066 / 18 Temmuz 1656). İki yıl sonra Köprülü Mehmed Paşa'nın Erdel seferine çıkması üzerine rikâb-ı hümâyun kaymakamı olduysa da (Ramazan 1068 / Haziran 1658) bir ay sonra bu görevden alınıp Celâlî Abaza Hasan'ın muhtemel bir saldırısını önlemek için Bursa muhafazasına gönderildi. Köprülü Mehmed Paşa ile olan geçimsizliği, nüfuzunu çekememesi ve Bursa'ya yollanmasının bundan kaynaklandığı kanaatini taşıması gibi sebeplerle Bursa yakınlarındaki Abaza Hasan ile gizlice görüşüp anlaştı ve onlara katıldı. Bir müddet Bursa dolaylarında kaldı, fakat Köprülü Mehmed Paşa'nın İstanbul'a dönüp

Celâlîler üzerine sefer hazırlıklarına başlaması üzerine Orta Anadolu'ya çekildi. Hükümet kuvvetlerini idare eden eski arkadaşı Murtaza Paşa'nın Halep'te Celâlî reislerini birbirinden ayırmak ve böylece Abaza Hasan'ı zayıflatmak amacıyla düzenlediği bir tertip sonucu, Abaza Hasan da dahil onun yanında yer alan diğer paşalar ve bazı Celâlî ileri gelenleriyle birlikte 23 Cemâziyelevvel 1069'da (16 Şubat 1659) öldürüldü. Kesilen başı İstanbul'a gönderildi, daha sonra Üsküdar'da Dedeler civarına gömüldü.

Kaynaklarda zengin, hile ve desise bilmez, safdil, güzel konuşan, saraya oldukça yakın, sarayın ve hazinenin durumunu gayet iyi bilen bir devlet adamı olarak tanıtılır (Naîmâ, VI, 187). Ayrıca onun Köprülü Mehmed Paşa'ya muhalif devlet adamları arasında önemli bir yer işgal ettiği de anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 133-134; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1550, vr. 125a-183b; Vecîhî Hasan, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2543, vr. 31a, 49b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 24; Abdi Paşa, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 4140, vr. 22b, 30a, 44b; Naîmâ, Târih, VI, 178, 187 vd., 206, 350, 392-393; Silâhdar, Târih, I, 123, 137, 155; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 36; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1249, s. 65-66; Münir Aktepe, "Kenan Paşa", İA, VI, 573-575; Fr. Babinger - [N. Göyünç], "Kenʿan Pas̲h̲a", EI² (İng.), IV, 884-885.

Nejat Göyünç

KENAN RİFÂÎ

(1867-1950)

Mutasavvıf-şair.

Selânik'te doğdu. Babası, Filibe hânedanından Hacı Hasan Bey'in oğlu Abdülhalim Bey, annesi Hatice Cenan Hanım'dır. Şarkî Rumeli vilâyetlerinde Filibe murahhası olarak görev yapan babası daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Hırkaişerif'te satın aldığı bir konağa yerleşti. Posta Telgraf Nezâreti sicil başmüdürlüğü ve telgraf nâzırlığı görevlerinde bulundu.

Kenan Rifâî mânevî hasletlerini tevarüs ettiği annesinden ilk terbiyeyi aldı. Annesi onu genç yaşlarında, tekke şeyhliği görevi bulunmayan mürşidi Üveysî-Kādirî Edhem Efendi'nin terbiyesine emanet etti. Öğrenimini Galatasaray Sultânîsi'nde tamamlayan Kenan Rifâî zeki, akıllı, terbiyeli, fakat yaramaz bir çocuktu. Hocaları tarafından sevildi, takdir edildi. Fransızca'yı kısa zamanda öğrendi. Muallim Nâci, Muallim Feyzi, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Zihni Efendi onun bu mektepteki Türk hocalarındandır.

Galatasaray'dan mezun olduktan sonra Hukuk Fakültesi'ne giren Kenan Rifâî bir süre sonra Balıkesir İdâdîsi müdürlüğüne tayin edildi. On dokuz yaşlarında gittiği Balıkesir İdâdîsi müdürlüğünde on bir ay kaldı. Bu müddet zarfında bir hocadan mûsiki ve ney dersleri aldı. Balıkesir'den sonra Adana Maarif müdürlüğüne, ardından sırasıyla Manastır, Kosova, Üsküp ve Trabzon Maarif müdürlüklerine getirildi. Manastır'da bulunduğu sırada mânevî bir işaret üzerine Medine'ye gitmek için başvuruda bulundu. Birkaç yıl bekledikten sonra Medine'de İdâdî-i Hamîdî müdürlüğüne tayin edildi. Dört yıl kaldığı Medine'de yine mânevî işaret üzerine beldenin şeyhü'l-meşâyihi, Seyyid Ahmed er-Rifâî neslinden Seyyid Hamza er-Rifâî'ye hizmet etti. Şeyhi kendisine, "Oğlum, ben mi senin şeyhinim, yoksa sen mi benim şeyhimsin?" diyerek icâzet ve hilâfet verdi.

İstanbul’a dönüşünde annesi Hatice Cenan Hanım’ın 1908 yılında Hırkaişerif’te inşa ettirdiği Ümmü Kenan Dergâhı’nda postnişin olarak irşad faaliyetine başladı. Aynı yıllarda Erkek Muallim Mektebi’nde Fransızca hocalığı, Tedkîkāt-ı İlmiyye âzalığı, Dârüşşafaka müdürlüğü, Meclisi Maârif âzalığı gibi görevlerde bulundu. Bir ara ikinci defa Medîne-i Münevvere’ye giderek kısa bir müddet kalıp döndü.

1925 yılında tekkelerin kapatılması üzerine mülkiyeti kendilerine ait olan Ümmü Kenan Dergâhı aile efradı tarafından mesken olarak kullanılmaya başlandı. Maarif Vekâleti’nden emekliye ayrıldıktan sonra da on üç yıl Fener Rum Lisesi’nde Türkçe hocalığı yaptı. Soyadı kanununun çıkmasından sonra Büyükaksoy soyadını alan Kenan Rifâî 7 Temmuz 1950 tarihinde vefat etti. Merkez Efendi Camii avlusunda şadırvanla kabristan duvarı arasındaki hazîreye defnedildi. Çocukları Aliye Büyükaksoy, mevlidhan hâfız Kâzım Büyükaksoy ve Kâinat Büyükaksoy’dan (Gürsoy) erkek ve kız torun ve torun çocukları bulunmaktadır.

Kenan Rifâî’nin XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sûfîler arasında önemli bir yeri vardır. O tasavvufî görüşlerini tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan etrafında örmüş; ilim, fikir ve sanat dünyasına birçok insan kazandırmıştır. Diş Tabâbeti ve Eczâcı mektepleri müdürü Server Hilmi Bey, Hattat Aziz Efendi, Eflâtun, Marc Orel ve Epictetos’un bazı eserlerini Türkçe’ye tercüme eden felsefe muallimi Semiha Cemal Hanım, damadı ve diş hekimi Ziya Cemal Büyükaksoy, romancı ve filoloji

doktoru Safiye Erol, mimar Ekrem Hakkı Ayverdi, edip, mütefekkir ve mutasavvıf Samiha Ayverdi talebelerinden birkaçıdır. Devrin şeyhülislâmlarından Haydarîzâde İbrâhim Efendi, Nesîmi Efendi ve Abdullah Efendi ile Mısır Keldânî patrik vekili Âbid Efendi de onun müntesiplerindendir.

Eserleri. 1. Muktezâ-yı Hayat (İstanbul 1308). Balıkesir’de bulunduğu sırada hazırladığı fen ve tabiat bilgisi kitabı mahiyetinde bir eserdir. Müellif mukaddimede eseri Fransızca kitaplardan tercüme ederek hazırladığını söyler. 2. Rehberi Sâlikîn (İstanbul 1327). Tarikat usul ve âdâbına dair bir risâledir. 3. Tuhfe-i Ken’an (İstanbul 1327). 340 kadar hadisin ve İmam Bûsirî’nin Ḳaṣîdetü’l-bürde’sinin yine nazmen tercümesidir. Ayrıca

müellifin bazı ilâhilerini ihtiva etmektedir. 4. Ahmed er-Rifâî (İstanbul 1340). Ahmed Rifâî ve tarikatı hakkında Türkçe'de yazılmış en geniş eserdir. İçinde müellifin bazı ilâhileri de bulunmaktadır. Sonuna Ahmed Rifâî'nin elli iki hizbi eklenmiştir. 5. İlâhiyyât-ı Ken'an (İstanbul 1341). Yukarıda adı geçen iki eserindeki ilâhilerle birlikte diğer şiirlerini ihtiva etmektedir. Manzumelerin büyük çoğunluğu aruzla yazılmıştır. Sünbül Efendi ve Merkez Efendi için yazdığı iki manzume Hattat Aziz Efendi tarafından büyük birer levha halinde yazılmış ve bu zatların sandukalarının baş ucuna konulmuş olup halen mevcuttur. Kitabın ikinci kısmında bizzat kendisinin, bestekâr İzzeddin Hümâyî Elçioğlu ve Muallim Kâzım beylerin bestelediği yetmiş beş kadar ilâhinin notası verilmiştir. Eserin Yusuf Ömürlü tarafından hazırlanan ikinci baskısında yeni bestelenmiş bazı ilâhilerle ilk baskıda yer alan ilâhilerin sadece bestelenmiş olanlarına yer verilmiş (İstanbul 1974), Yusuf Ömürlü ve Dincer Dalkılıç'ın yaptığı son baskısında ise (İstanbul 1988) günümüz bestekârlarının bazı bestelerinin notaları ilâve edilerek bestelenmiş eserlerin notaları ve Kenan Rifâî'nin bütün manzumeleri bir araya getirilmiştir. 6. Şerhli Mes̱nevî-i Şerif (İstanbul 1973, 2000). Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sinin I. cildinin şerhi olan eser, dergâhtaki mesnevi derslerinde Ziya Cemal Büyükaksay, Semiha Cemal ve Semiha Ayverdi gibi talebelerinin tuttuğu notların daha sonra bir heyet tarafından karşılaştırılarak bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, derleme bu heyette bulunan Nihad Sâmi Banarlı'nın kalemiyle günümüz Türkçe'sine kazandırılmıştır. Mesnevi şerhleri arasında hususi bir kıymeti olan eser çağımızın dinî-tasavvufî nesir Türkçe'sine güzel bir örnektir. 7. Sohbetler (haz. Samiha Ayverdi, iki cilt, Ankara 1991-1992, tek cilt, İstanbul 2000). Kenan Rifâî'nin damadı Ziya Cemal Büyükaksoy'un 1922-1925 yılları arasında dergâhta tasavvuf sohbetlerinden "Selâmlık Notları" başlığıyla tuttuğu notlar ve Ziya Cemal Bey'in kız kardeşi Semiha Cemal ile Samiha Ayverdi'nin aile içindeki tasavvuf sohbetlerinden derlediği notlardan meydana gelmiştir. Ayrıca Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık adlı kitabın sonunda (s. 294-476) Kenan Rifâî'nin sohbetlerinden derlenmiş bir bölüm bulunmaktadır. Samiha Ayverdi'nin Dost adlı eseri Kenan Rifâî hakkında yazılmış bir biyografi olup bu kitap da Samiha Ayverdi ve Semiha Cemal'in sohbetlerden derlediği notları ihtiva etmektedir (s. 57-162).

BİBLİYOGRAFYA

Samiha Ayverdi - Nezihe Araz, “Birinci Etüd”, Ken’an Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık, İstanbul 1951, s. 9-207; Safiye Erol, “İkinci Etüd”, a.e., s. 208-266; Sofi Huri, “Üçüncü Etüd”, a.e., s. 267-283; Mustafa Tahralı, “Ken’an Rifâî”, Sahâbeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, IX, 440-444; a.mlf., “Ken’an Rifâî (Büyükaksoy)”, TDEA, V, 278-279; Samiha Ayverdi, Dost, İstanbul 1999.

Mustafa Tahralı

KENDİNİ BEĞENME

(bk. UCB).

KENGERÎLER

(bk. MÜSÂFİRÎLER).

KENNÛN

(كنّون)

Abdullāh b. Abdissamed Kennûn el-Hasenî (1908-1989)

Arap dili ve edebiyatına dair eserleriyle tanınan Faslı yazar.

Fas'ın Fez şehrinde doğdu. Berberî asıllı bir aileye mensuptur. Kennûn adının aslı Berberîce "ay" anlamına gelen Gennûn'dur. Kennûn 1912 yılında, Mağrib'e Fransız manda idaresi hâkim olunca ailesiyle birlikte Tanca şehrine göç etti. Küttâb Mektebi'nde ilk öğrenimini ve hıfzını tamamladıktan sonra babası Abdüssamed Kennûn ve Karaviyyîn Medresesi âlimlerinden çeşitli alanlarda ders aldı. Yirmi yaşında öğretmen oldu. 1936 yılında gazete ve dergilerde makaleler yazmaya başladı. Önce özel bir İslâmî okul açtı, ardından Tanca'da İslâm Enstitüsü'nü (el-Ma'hedü'l-İslâmî) kurdu (1945) ve bu enstitünün 1953'e kadar müdürlüğünü yaptı. Aynı yıl Fransızlar'ın Kral V. Muhammed'i tahttan indirmesi üzerine İspanya yönetimindeki Tıtvân'a gitti. Burada el-Ma'hedü'l-âlî'de öğretim üyeliği ve Kral Hasan Araştırma Enstitüsü'nde müdürlük yaptı. Bir süre sonra Tıtvân adalet bakanı olarak tayin edildi. 1956'da V. Muhammed sürgünden dönünce bakanlıktan istifa ederek Tanca'ya döndü. Aynı yıl kral tarafından Tanca genel valiliğine getirildi. 1955'te Suriye Arap İlim Akademisi'ne, 1961'de Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye, Fas Âlimler Birliği'ne genel sekreter olarak seçildi. 1974'te Mekke'de toplanan Dünya İslâm Birliği teşkilâtının kurucu üyelerinden olan Kennûn Irak İlim Akademisi, Ürdün Arap Dil Akademisi, Ezher Üniversitesi'ne bağlı İslâm Araştırmaları Akademisi'ne üye seçildi. 1960'ta UNESCO Millî (Vatanî) Komisyonu'na, 1969'da Tıtvân İlim Konseyi'ne üye tayin edildi. 1968'de İhyâü't-türâsi'l-İslâmî'nin Danışma Meclisi'ne, 1980'de Fas Kraliyet Akademisi ve Taht Vesâyet Konseyi'ne üye oldu. 1989 yılında uzun bir hastalık devresinden sonra vefat etti.

Fas'ı ve Mağrib'i yabancı istilâsından kurtarmak için çalışmalar yapan Kennûn, Muhammed Abdülkerîm el-Hattâbî'nin başkanlığındaki Vatan

Cemiyeti'nin kurucularındandır. Kennûn yayın hayatı sekiz yıl süren siyasî ve kültürel dergi Lisânü'd-dîn'i, Fas Âlimler Birliği'nin yayını olan el-Mîs̱âḳ gazetesini, ardından el-İḥyâʾ dergisini çıkardı. el-Envâr dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yaptı. Bazı makalelerinde Ebü'l-Vefâ takma adını kullandı. Zengin bir kütüphaneye sahipti. Kahire'deki Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye'ye bağlı Ma'hedü'd-dirâsâti'l-ulyâ'nın dil ve edebiyat araştırmaları öğrencilerine modern Fas edebiyatına dair seri konferanslar verdi. Bunlar Eḥâdîs̱ ʿani'l-edebi'l-Maġribiyyi'l-ḥadîs̱ adıyla bir kitapta toplandı. Kennûn, Arap dili ve edebiyatına ve dinî konulara dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Özellikle vatan sevgisi üzerine şiirler yazan Kennûn Fas'ın önde gelen şairleri arasında yer alır.

Eserleri. en-Nübûġu'l-Maġrîbî fi'l-edebi'l-ʿArabî (I-II, Tıtvân 1936; I-III,

Beyrut 1961, 1974; I-V, Kahire 1414/1994); Ümerâʾüne'ş-şuʿarâʾ (Tıtvân 1942); Medḫal ilâ târîḫi'l-Maġrib (Tıtvân 1944, 1951, 1958); et-Teʿâşîb (Beyrut 1945); el-Ḳudretü's-sâmiyye li'n-nâşiʾeti'l-İslâmiyye (Tıtvân 1945); Fażîḥatü'l-mübeşşirîn fî iḥticâcihim bi'l-Ḳurʾâni'l-mübîn (Tıtvân 1946; Mekke 1982); Ẕikreyâtü meşâhîri ricâli'l-Maġrib (Tıtvân 1949; Beyrut 1974); Eḥâdîs̱ ʿani'l-edebi'l-Maġribiyyi'l-ḥadîs̱ (modern Fas edebiyatına dair konferanslar, Kahire 1964; Dârülbeyzâ 1398/1978); Erbaʿu ḫazâʾin li-erbaʿati ʿulemâʾ mine'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱e ʿaşere (Kahire 1964); Mefâhîm İslâmiyye (Beyrut 1964; Dârülbeyzâ 1984); Dîvânü levḥât şiʿriyye (Tıtvân 1966); el-ʿAṣf ve'r-reyḥân (Tıtvân 1969); Luḳmânü'l-Ḥakîm (Tıtvân, el-Matbaatü'l-Mehdiyye; Kahire 1969); İslâm râʾid (Tıtvân 1971; Rabat 1978); ʿAlâ derbi'l-İslâm (Tıtvân 1972); Ezhâr berriyye (Tıtvân 1976); Cevelât fi'l-fikri'l-İslâmî (Tıtvân 1980); Münṭalaḳāt İslâmiyye (Tanca 1980); Erbaʿûne ḥadîs̱en fî fażli'l-Ḳurʾân ve teʿallümihî ve taʿlîmihî ve tilâvetihî (1980, Fas Âlimler Birliği yayınlarından); Tefsîru süveri'l-mufaṣṣal mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Dârülbeyzâ 1981); İḳāʿâtü'l-hümûm (Tanca 1981); er-Reddü'l-Ḳurʾânî ʿalâ küteyyibi "Hel yecûzü'l-iʿtiḳādü bi'l-Ḳurʾân?" (Beyrut 1982); el-Ḳāḍî ʿİyâż beyne'l-ʿilm ve'l-edeb (Riyad 1983); Nefyü taḳavvul saḫîf ʿale'l-Cenâbi'l-Muḥammediyyi'ş-şerîf (Dârülbeyzâ 1988); Tefsîru sûreti Yâsîn (Dârülbeyzâ 1988); Ḥubbü'r-Resûl li'n-nisâʾ (Rabat 1988); Edebü'l-fuḳahâʾ (Dârülbeyzâ 1988); Encümü's-siyâse (Dârülbeyzâ 1989); Muʿaskerü'l-îmân yeteḥaddâ (Tanca 1989); Fetâva'l-ʿallâme ʿAbdullah Kennûn (Tıtvân 1995); Ṣınvân ve ġayru ṣınvân

(Tanca 1995); Şuʾûn İslâmiyye (Dârülbeyzâ); el-İslâm ehdâ (Tıtvân, ts.; Dârülbeyzâ, ts.). Kennûn'un şerh ve metin neşri türü çalışmaları da vardır (eserleri için bk. M. Hayr Ramazan Yûsuf, I, 335-337).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Kennûn, el-Münteḫab min şiʿri İbn Zâkûr, Madrid 1941, s. 6-20; Dîvânü Meliki Ġırnaṭa Yûsuf III (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1965, neşredenin girişi, s. 5-6; Hâzimî, ʿUcâletü'l-mübtedî (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1384/1965, neşredenin girişi, s. t-k; Abdülazîz el-Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdullah Kennûn), Tıtvân 1384/1964, neşredenin girişi, s. 7-15; Ahmed Mansûr es-Sa'dî, Resâʾil Saʿdiyye (nşr. Abdullah Kennûn), Tıtvân 1954, s. 11-12; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 105; Ahmed Kabbiş, Târîḫu'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1971, s. 182-184; Abdullah b. Abbas Cerrârî, et-Teʾlîf ve nehḍatühû bi'l-Maġrib, Rabat 1406/1985, s. 397-402; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 182-186; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 131-132; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm li'z-Ziriklî, Beyrut 1418/1998, I, 335-337.

Necât el-Merînî

KENYA

Doğu Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Doğuda Somali, kuzeyde Etiyopya, kuzeybatıda Sudan, batıda Uganda (933 km.) ve güneybatıda Tanzanya ile çevrilmiştir; güneydoğusunda Hint Okyanusu ile 500 kilometreyi aşan bir kıyısı vardır. Yüzölçümü 582.650 km² (13.400 km²'lik kısmı göllerle kaplı), nüfusu 28.808.658 (1999), başşehri Nairobi (1.500.000), ikinci büyük şehri Mombasa'dır (465.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

40-100 km. genişliğinde uzanan Rift vadisi tektonik çukurluğunun doğusunda Kenya (5199 m.) ve batısında Elgon (4321 m.) dağları bulunur. Ülkedeki başlıca göller Turkana (Rudolf), Baringo, Mannington, Nakuru, Naivaşa ve Magadi'dir. Hint Okyanusu'na ulaşan akarsuların en önemlileri Tana ve Galana'dır; Nzoia ırmağı ise sadece küçük bir kesimi Kenya'da kalan Victoria gölüne dökülür. Ülkenin ekvatoral kuşakta yer almasına rağmen iklimi yükseklik sebebiyle çeşitlilik gösterir. Sıcaklık kıyı kesimlerinde 20-32ºC, yüksek kesimlerde ise 7-27ºC arasında seyretmektedir. Batının yüksek bölgelerinde yıllık yağış miktarı ortalama 1.000-1.250 mm. iken kuzeyde bu rakam 250 milimetreye düşer. Toprakların % 30'unu tropik ormanlar, geriye kalanını step, savan ve çöller kaplamaktadır.

Kırktan fazla etnik grubun yaşadığı ülkede en kalabalık kesimi toplam nüfusun % 99'unu Kikuyu (% 22), Luhya (% 14), Luo (% 13), Kalenjin (% 12), Kamba (% 11), Kisii (% 6), Meru (% 6) ve diğer Afrikalılar (% 15) meydana getirirken Arap, Asyalı (Hintli) ve Avrupalılar'ın oranı % 1'dir. İngiliz Milletler Topluluğu (Commonwealth) üyesi olan Kenya'nın resmî dili İngilizce ve Sevâhilî'dir (Swahili); ayrıca kırk civarında yerli dili

konuşulur. % 15'i şehirlerde yaşayan nüfusun çoğunluğu tarım, hayvancılık, balıkçılık, el sanatları ve ticaret alanlarında çalışmaktadır. Resmî kayıtlarda ve Batılı kaynaklarda nüfusun % 53'ü hıristiyan (% 27 Protestan, % 26 Katolik) ve % 6-7'si müslüman olarak gösterilirken müslümanlar kendileri için % 25 ile % 40 arasında değişen farklı oranlar vermektedirler. Toplam 63.800 km. karayolu ve 2733 km. uzunluğundaki demiryolu ağının dışında özellikle Victoria gölünde ve Lamu, Mombasa, Malindi gibi liman şehirleri arasında deniz taşımacılığı yapılır. Ülkede toplam yirmi bir havaalanı bulunmaktadır.

Tarım alanında Afrika'nın örnek bir ülkesi olan Kenya'da başlıca mısır, buğday, darı, çay, kahve, tütün ve pamuk yetiştirilmektedir. Hayvancılık ve balıkçılık da ekonomide önemli bir yer tutar. Ülkenin tabii kaynakları arasında altın, yakut, mermer ve soda başta gelir. En önemli sanayi kolları gıda, metalürji, kimya, dokuma, çimento ve petrol rafine tesisleridir. Dışarıdan ham petrol, sanayi ve tarım makineleri, demir ve çelik, motorlu araçlar, petrol ürünleri, gübre ve kâğıt satın alınır.

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Kenya tarihi, prehistorik dönemlerde burada yaşayan ve Buşimanlar'ın ataları oldukları sanılan yerli toplulukların üzerine batıdan Bantular'ın, özellikle bunların Kikuyu kolunun ve kuzeyden Luolar'ın gelmesiyle başlar. Avcılık ve toplayıcılıktan tarıma milâttan önce I. binyılda geçilmiştir. O çağdan itibaren Afrika sahilleriyle ticaret yapan Fenikeliler, Yunanlılar, İranlılar ve Araplar bu bölgeyle ilgilendiler. VII ile XI. yüzyıllar arasında Araplar sahildeki iskelelerden kumaş ve süs eş-yası karşılığında altın, fildişi ve köle alarak Arabistan'a ve Asya'ya satıyorlardı. 1330 yılında İbn Battûta, 1498'de Vasco de Gama tarafından ziyaret edilen ülkenin en önemli şehri Mombasa VIII. yüzyılda Arap tâcirleri tarafından kurulmuştu. 975'te Şîraz sultanının oğlu Hasan b. Ali kumandasında bölgeye düzenlenen sefer sonucunda sahilde ve karşısındaki adalarda ticaret tezgâhları açıldı. XIV. yüzyılın başından XVI. yüzyılın sonuna kadar süren ve Mvita da denilen Şîrâzî hânedanının kurduğu Zenci İmparatorluğu bünyesinde otuz yedi şehir devleti bulunuyordu. Araplar tarafından Afrika ile Uzakdoğu arasında yapılan ticaret sayesinde bölge en iyi dönemini yaşadı. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizliler ve diğer Avrupalılar

da bölgeye ilgi duymaya başladılar. 1593'te Mombasa'yı işgal eden Portekizliler, Lamu'dan Kilve'ye kadar bütün sahili ele geçirdiler.

XVII. yüzyılda Portekizliler'in sömürge faaliyetlerini Güney Amerika'ya kaydırmaları ve Hint Okyanusu'ndaki güçlerinin zayıflaması üzerine 1650'de Uman Sultanlığı, Mozambik'in kuzeyine kadar sahilleri idaresi altına aldı. Mombasa ve çevresini 1698-1730 yılları arasında bu sultanlığın hâkimi olan Ya'arubi hânedanı, 1730-1837 yılları arasında ise Mazrûî hânedanı yönetti. Bû Saîdîler döneminde Uman Sultanlığı, bölgede doğrudan idare tesisi için 1813'te Lamu'yu da başşehrin bulunduğu Maskat'a bağladı. 1832'de Uman Sultanı Seyyid Saîd b. Sultan devletin merkezi olarak Maskat yerine Zengibar'ı seçti ve 1840 yılına kadar bütün sahilin idaresini eline geçirdi.

İngiltere'nin Hint Okyanusu sahillerindeki ilk sömürgecilik faaliyetleri Imperial British East Africa (IBEA) şirketinin 1870'li yıllardaki girişimleriyle başladı. İngilizler, Zengibar Sultanlığı ile yaptıkları anlaşmalara dayanarak daha önce bölgeye yerleşmiş olan Almanlar'la rekabete girdiler. 1888'de bir müddet Alman sömürge idaresinde kalan Kenya sahilleri, 1890 yılında iki ülke arasında yapılan anlaşma ile tamamen Imperial British East Africa şirketine verilirken Tanganika sahilleri de Almanlar'a devredildi. Bu arada Zengibar sultanına da yıllık 17.000 sterlin ödenerek ismen bölgenin hâkimi olduğu açıklandı. 1895'te İngiltere bölgedeki hâkimiyetini ilân etti ve yıl sonunda iç kesimlerdeki verimli arazilerden en yüksek seviyede faydalanabilmek için Mombasa-Uganda demiryolu projesini başlattı. Demiryolu inşasında çalıştırılmak üzere Hindistan sömürgesinden getirilen işçilerin yerleştirildiği çadırkent, demiryolunun işletmeye açılması ve merkez istasyonunun buraya kurulmasıyla kısa zamanda büyüyerek şehirleşti ve Nairobi adını aldı; 1907 yılından itibaren İngiliz sömürge idaresinin, 1963'te de bağımsız Kenya Devleti'nin başşehri oldu. 1920 yılında ülkeye yeni isim olarak Kikuyu dilinde "aydınlık dağ" mânasına gelen ve bölgedeki en yüksek dağ için kullanılan Kenya adı seçildi.

Sömürge idaresi 1923'te Legislative Council adıyla üyeleri beyazlar, Asyalılar ve Araplar'dan oluşan bir meclis kurdu; Afrikalılar'ın haklarını ise sömürge valisinin görevlendirdiği bir misyoner savunacaktı. Yerliler

ancak 1944 yılında bu meclise girme hakkını elde edebildiler. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Kenya'da millî hareketler hızlandı ve 1946'da Kenya African Union Partisi kuruldu; bir yıl sonra da Jomo Kenyatta'nın başkanlığında toprak reformu, sendika hakları ve siyasî serbestlik istemeye başladı. 1949 yılında Kikuyu, Meru, Kamba ve Embular'ın "Mau-Mau" adıyla bilinen isyanı başladı; hedefi, yerlileri yok sayan sömürge düzenini yıkarak ülkeyi önceki konumuna getirmekti. İsyan süresince harekete katılanlardan ve diğer kesimlerden 15.000 kişi öldürüldü. 1952'de Jomo Kenyatta baş sorumlu olarak tutuklanırken 100.000'den fazla insan ülke genelinde hapse atıldı ve isyanı başlattıkları için Kikuyular siyasetten uzaklaştırıldı. Sonuçta iç bölgelerdeki beyazlar can güvenliği kalmadığı için ellerindeki arazileri terketmeye başlayınca sömürge idaresi çökmeye yüz tuttu ve bağımsızlık yolunda önemli bir adım sayılan bu hareket Kenyatta'yı millî kahraman haline getirdi. 1961 yılında gönderildiği sürgünden dönen Kenyatta 1963 seçimlerinin galibi olarak hükümetin başına geçti ve 12 Aralık 1963 tarihinde ülke bağımsızlığına kavuştu; birinci yıldönümünde de Kenyatta bağımsız Kenya'nın ilk devlet başkanı seçildi. İslâm ülkeleri içerisinde özellikle Mısır, Cemal Abdünnâsır döneminde Kenya'nın bağımsızlık hareketine büyük destek vermiştir. Bağımsızlığa kavuşmanın arkasından Zengibar sultanı da sahil üzerindeki haklarından vazgeçti. 1969 ve 1974 yıllarında yapılan seçimlerde de devlet başkanı seçilen Kenyatta 22 Ağustos 1978'de ölünce yerine yardımcısı Daniel Toroitich Arap Moi getirildi ve halen de devlet başkanlığı görevini yürütmektedir.

1997 seçim sonuçlarına göre 240 milletvekilinden otuzunun ve 1998 yılında kurulan hükümetin iki bakanının müslüman olduğu ülkede İslâmiyet'in yayılması VII. yüzyılda başlamışsa da ancak XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında hız kazanabilmiştir; bunda, Güney Arabistan'dan gelen Şâfiî âlimleriyle Hintli müslümanların katkısı büyüktür. Her ne kadar Batılılar bu ülkede İslâm'ın yaygın olmadığını ileri sürseler de kuzeydoğusundaki Somali'ye bitişik bölge, sahil şeridi ve batı tarafı ağırlıklı oranda müslümandır. Nüfusunun çoğunluğunu meydana getirdikleri Mombasa, Malindi, Lamu, Garissa, Vajir'in dışında Nairobi, Kisumu, Nakuru ve Eldoret şehirlerinde de yoğun biçimde müslümana rastlanmaktadır. Ülkenin kuzeydoğusunda Kuşitik dil ailesine mensup Somali, Borana, Rendille, Sekuye ve Gabra, Lamu takımadalarında Bajun

ve sahile yakın iç bölgelerde Digolar, mensupları İslâmiyet'i benimseyen başlıca etnik gruplardır. Bantu dili konuşan ve çoğunluğu müslüman olan tek grup Digolar'dır. İslâm'ı faal hale getirenler daha çok Hindistan alt kıtasından gelen göçmenlerdir.

Sömürge döneminde İngiliz mahkemesi yanında şer'î mahkeme ve kabile geleneğine göre hüküm veren geleneksel mahkeme de varlığını sürdürmüş olup halen ahvâl-i şahsiyye ile ilgili davalar Kenya

başkadılığı tarafından halledilmektedir. 1937-1947 yılları arasında bu görevi yürüten Emîn el-Mazrûî tanınmış müslüman âlim ve ıslahatçıların başında gelmektedir. Bölgede verdiği derslerle İslâmî eğitimin yaygınlaşmasında ve birçok âlimin yetişmesinde önemli rol oynadığı gibi yalnız Kenya'da değil Doğu Afrika'nın en ücra köşelerinde İslâm'ın yayılmasında da öncülük etmiştir.

Doğu Afrika'da yaygın olan tarikatlardan Kādiriyye, Rifâiyye, Aleviyye ve Şâzeliyye ile Hintli göçmenlerin getirdiği İsmâiliyye ve Ahmediyye fırkalarının ülkede birçok mensubu bulunmaktadır. Supreme Council of Kenya Muslims devlet katında müslümanların temsilcisi durumundadır ve bünyesinde elli taşra teşkilâtı ile 150 mahallî dernek barındırmaktadır. Ayrıca 1992 yılında The Islamic Party of Kenya ve 1994'te Islamic Salvation Front adlı partiler kuruldu. Ülkede müslümanlara mahsus Mapenzi Ya Mungu (Muhabbetullah), East African Times ve Nurul-Islam adlı gazeteler çıkmaktadır.

Ülke genelinde müslüman çocukların dinî eğitimi için mahallî dilde "chuo" denilen ve 1930'dan beri her köyde açılan Kur'an okulları ile dinî eğitim dışında modern okullarla aynı dersleri veren medreseler bulunmaktadır. Arap ülkelerindeki üniversitelerde yüksek öğrenime devam edenler geri döndüklerinde genellikle üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Modern okulların ilki, Hadramut'tan gelen Habîb Sâlih Cemâlülleyl'in 1889 yılında açtığı The Riyadha Mosque College'dır. Bunu daha sonra sırasıyla Arab School, Ghazali Muslim School, Medresetü'l-felâh, Institute of Muslim Education, Khamis (Arab) Secondary School, Ecole Secondaire Technique, Aga Khan Secondary School, Medrese el-Resûl, Shia Teological School, Institute of Islamic Teaching ve

Medresetü’l-Münevvere takip etmiştir. Bunların 1990’da açılan sonuncusu ülkenin en parlak okuludur.

Müslüman ülkelerin Kenya ile ilgilenmesi sömürgecilik dönemine kadar gitmektedir. 1953 yılında yapılan Doğu Afrika İslâm Konferansı Mısır’ın desteğiyle burada gerçekleştirildi. 1980’de bu ülkede bulunan on üç Arap ülkesinin büyükelçileri ve Filistin temsilcisi Ambassadors’ Association of Muslim Countries’i kurdu.

BİBLİYOGRAFYA

J. C. Froelich, Les musulmans d’Afrique noire, Paris 1962, s. 52, 227, 324-325; A. Bourde, L’Afrique orientale, Paris 1968, s. 35-38, 43, 45, 91-93; J. S. Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1971, s. 29, 36, 56, 62, 166; M. A. Strobel, Muslim Women in Mombasa, Kenya, 1890-1973 (doktora tezi, 1975), University of California; R. W. July, Histoire des peuples d’Afrique (trc. P. Adodo v.dğr.), Paris 1977, III, 118-135; J. Ki-Zerbo, Histoire de l’Afrique noire, Paris 1978, s. 447, 539-543; Ali A. Mazrui - M. Tidy, Nationalism and New States in Africa, London 1987, s. 104-109, 118-122, 287-289; Lieux et peuples d’Afrique, Paris 1987, s. 124; Ahmed I. Salim, “Sheikh al Amin al Mazrui: un réformiste moderne au Kenya”, Les voies de l’Islam en Afrique orientale (ed. Fr. Constantin), Paris 1987, s. 59-71; J. Joly, Histoire du continent africain, Paris 1989, I, 89, 104, 126; L’Afrique centrale et méridionale (ed. J. Hughos), Paris 1991, II, 88-95; J. L. Balda, “Tendances de la littérature islamique swahili”, Les Swahili entre l’Afrique et Arabie (ed. Fr. Le Guennec-Coppens - P. Caplan), Paris 1991, s. 19-38; Farouk Topan, “Réseaux religieux chez les Swahili”, a.e., s. 39-57; J. Kagabo, “Réseaux d’ulama

Attâr’ın ifadesiyle, “Hak hazine, bütün kâinat tılsımdır” (Câmî, s. 600). Bütün tecellilerde ve bunların güzelliğinde bir büyü, bir çekicilik vardır. Tılsımlı olan bu tecelliler Hakk’ın zâtını örtmekte ve onun bilinmesine engel olmaktadır. Nitekim yeri bilinmesin diye toprağa gömülen hazineye de tılsım yapılır. Abdülganî en-Nablusî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin

hakîkat-i Muhammediyye anlamında kullandığı “tılsımlı gizli hazine” (el-kenzü’l-mutalsemü’l-mahzûn) ifadesini yorumlarken tılsımın “gözetlemek ve korumak” anlamına geldiğini, imkân perdesiyle örtülü olan ilâhî hazinenin şeriat ve hakikatle korunduğunu belirtir (el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 984).

İbn Haldûn “Gizli bir hazine idim” ifadesinin İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız gibi tecellî görüşünden hareket edenler tarafından âlemin yaratılışını açıklamada hareket noktası olarak alındığını ve bu düşüncenin bir tür felsefî yoruma benzediğini söyler (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 59). İbnü’l-Arabî’den önceki tasavvuf kaynaklarında da rastlanan bu söz (Herevî, s. 639, 645) İbnü’l-Arabî’den sonra tasavvuf edebiyatında sık sık kullanılmış, sûfî müellifler âlemin yaratılışını açıklamak istedikleri zaman mutlaka bu ifadeye atıfta bulunma ihtiyacını duymuşlardır.

İbn Teymiyye’ye göre kenz-i mahfî hadisi olarak anılan söz “sahih olmadığı gibi zayıf bir hadis bile değildir, mevzûdur” (Mecmûʿu fetâvâ, XVIII, 122, 376). Ali el-Kārî ise bu sözün hadis olmamakla birlikte taşıdığı mânanın, “İns ve cinni bana ibadet etsin diye yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) meâlindeki âyete uygun olduğunu, zira bu âyetteki “ibadet etsinler” ifadesini bazı müfessirlerin “beni tanısınlar” şeklinde yorumladığını söyler. İbnü’l-Arabî’ye göre, “Gizli bir hazine idim” ifadesi nakil açısından sabit değilse de keşfen sahih bir hadistir. Bu görüş bütün mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Kenz-i mahfî Türk tasavvuf edebiyatında sıkça işlenen bir konudur. Niyâzî-i Mısrî’nin, “Zihî kenz-i hafî k’andan gelir her var olur peydâ” mısraıyla başlayan şiiri çok tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Herevî, Ṭabaḳāt, s. 639, 645; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 487, 524; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1370, II, 37, 38; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 203; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365, s. 2, 49, 122, 124, 401; Saîdüddin el-Fergānî, Meşâriḳu’d-derârî (nşr. Seyyid Celâleddin

Âştiyânî), Tahran 1357 hş., s. 644; Azîz Nesefî, el-İnsânü'l-kâmil, Tahran 1403/1983, s. 43, 371; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XVIII, 122, 376; Kaşânî, Iṣṭılâḥatü'ṣ-ṣûfiyye, s. 70; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve, Tahran 1361 hş., s. 9, 79, 394, 459, 545; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, s. 520, 584; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 59; Muhammed Pârsâ, Şerḥ-i Fuṣûṣü'l-ḥikem (nşr. Celîl-i Nejâd), Tahran 1366 hş., s. 484; Câmî, Nefeḥât, s. 600; İsmail Hakkı Bursevî, Kenz-i Mahfî, İstanbul 1290, s. 2; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 132; Bedîüzzamân Fürûzanfer, Eḥâdîs̱-i Mes̱nevî, Tahran 1347 hş., s. 29; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Taʿlîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem (İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ [Afîfî] içinde), II, 64, 91; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 302, 480, 583, 984, 1266; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1987-91, I, 43, 61; II, 56, 75; IV, 164, 166, 257; Cevâd Nurbahş, Ferheng-i Nurbaḫş, Tahran 1369 hş., II, 127.

İbrahim Hakkı Aydın

KENZÎ HASAN EFENDİ

(bk. HASAN KENZÎ).

KENZÎLER

(بنو الكنز)

Yukarı Mısır'da bir Arap kabilesi.

Arap yarımadasından Mısır'a göç eden Kenzîler (Benî Kenz, Evlâdü'l-Kenz ve Künûz), Rebîa b. Nizâr b. Mead b. Adnân soyundan gelen kollardan biridir. Araplar, Mısır'ı fethetmelerinin ardından bir taraftan güneydeki Nûbe Hıristiyan Krallığı'nın kendilerine karşı Bizans'la iş birliği yapmasından çekinirken diğer taraftan Asvan bölgesindeki zengin altın ve zümrüt madenlerini elde etmek istediler. Farklı sebeplerle hicretin ilk asrında Arap yarımadasındaki yurtlarından ayrılmak zorunda kalan kabilelerden Mısır'a göç ettirilenler, Halife Mütevekkil-Alellah zamanında daha ziyade Yukarı Mısır (Saîd) ve civarına yerleştirildi.

Asıl yurtları Necid ve Tihâme'de çıkan kavgalar sonucunda yaşadıkları yerleri IX. yüzyılda terkeden Rebîa kabilesine mensup olanların bir kısmı Bahreyn tarafına giderken diğer kısmı Mısır'a göç etti. Cüheyne Arap kabilesiyle birlikte Asvan ve civarına yerleşen bu kabilenin alt kolu olan Kenzîler, daha sonraki asırlarda güneydeki Bece ve Nûbe bölgesine göç etmek zorunda kaldılar. Kahire'deki merkezî idare ile arası açıldığında Benî Kenz güneydeki bölgelere sığındı. İshak b. Beşîr, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ve özellikle yerine geçen oğlu Ebü'l-Mekârim Hibetullah kabilenin bölgedeki en önemli şahsiyetleridir. Fâtımîler döneminde Abbâsîler'le mücadelelerine engel olmaya çalışan Benî Hilâl ve Benî Süleym kabileleri de bu bölgeye yerleştirildi.

Fâtımîler, 969 yılında Mısır'ı ele geçirip devletin merkezini buraya taşımalarının ardından bilhassa Saîd bölgesinde yaşayan Arap kabilelerine önem verdiler. Zira bu dönemde Endülüs Emevî hânedanı soyundan geldiğini iddia eden Ebû Rekve adlı bir kişi, Trablusgarp'ın doğusundaki Berka bölgesinde etrafına topladığı birliklerle Mısır'a doğru harekete geçmiş ve zorlu çarpışmalardan sonra Saîd'e gelmişti. Ebû Rekve, bölgedeki Rebîa kabilesinin reisi Ehvecü'l-Mutâ' adıyla bilinen Ebü'l-

Mekârim Hibetullah'tan Fâtımîler'e karşı yardım istedi. Ancak Ebü'l-Mekârim, Fâtımîler adına 1007 yılında onu yenerek Saîd'den çıkardı. Halife Hâkim-Biemrillâh tarafından kendisine Ebû Rekve'nin yakalanması hususundaki hizmetlerinden dolayı birçok mükâfat ve özellikle Kenzüddevle unvanı verildi. Daha sonra Rebîa Arapları'nın başına geçen reisler de aynı unvanı kullandılar. Kabilenin bu sebeple Benî Kenz olarak tanındığı ileri sürülmektedir. Kaynaklardaki bilgilerden 457-464 (1065-1071) yılları arasında Levâte kabilesinin Rîf'te, Kenzîler'in Yukarı Mısır'da hâkimiyet tesis ettikleri anlaşılmaktadır. Fâtımî halifelerini metbû tanıyan Kenzîler 466'da (1073) Halife Müstansır-Billâh'a karşı bağımsızlıklarını ilân ettiler.

Yukarı Mısır'ın güneyinde zengin zümrüt ve altın madenleri bulunmaktaydı. İslâm'ın bölgede yayılmasıyla birlikte buraya gelen Arap kabileleri bu madenlerle ilgilendiler. Allâkî (Oellaky) vadisi altın madenleri bunların başında gelmekteydi. Bu vadiye yerleşen ve giderek zenginleşen Kenzîler'in bölgedeki diğer Arap kabileleri ve Kahire'deki hükümetlerle araları genellikle iyi değildi. Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın yakın ilgisini görmelerine rağmen 469 (1076-77) yılında Vezir Bedr el-Cemâlî'yi kendilerine karşı düzenlediği sefer sırasında öldürdüler.

Özellikle son Fâtımî halifeleri, kendilerine karşı Haçlı ordularıyla anlaşacak kadar ileri giden bu Arap kabileleriyle epeyce uğraşmak zorunda kaldılar. Nûreddin Mahmud Zengî, kumandanlarından Şîrkûh el-Mansûr ve yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi bu kabilelerin üzerine gönderdi. Selâhaddin, amcası Şîrkûh'un ölümü

üzerine Mısır'da idareyi ele geçirince Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından orduya alınan ve sayıları Müstansır-Billâh zamanında 50.000 kişiye yükselen Sudanlılar'ı yenerek onları Kenzîler'in yaşadığı Asvan'a sürdü.

Eyyûbîler'in ilk dönemi boyunca bölgeye gelen diğer mülteciler merkezî hâkimiyete tâbi oldular. Nûbe kralı ve Yukarı Mısır'a kaçan Sudanlılar, Nûbeliler'in desteğiyle Asvan'a saldırınca Asvan Valisi Kenzüddevle Eyyûbîler'den yardım istedi. Ancak yardıma gönderilen Şücâ‘ el-Ba‘lebekkî kumandasındaki kuvvetler başarısız oldu. Daha sonra

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ağabeyi Turan Şah'ın kumandasındaki birlik Sudanlılar'ı yenilgiye uğrattı (568/1173). Kenzîler, 570 (1174) yılında Eyyûbîler'e baş kaldırarak Fâtımî askerleriyle anlaştılar. Hatta bölgedeki Sudanlılar'ı, Araplar'ı ve diğer kabile mensuplarını etraflarında toplayarak Fâtımî Devleti'ni yeniden kurmak için harekete geçtiler. Bu sırada Yukarı Mısır'da Eyyûbîler'in nüfuzlu emîrlerinden Hüsâmeddin Ebü'l-Heycâ es-Semîn'in kardeşi vali olarak görev yapıyordu. İsyan sırasında valinin katledilmesi üzerine Ebü'l-Heycâ es-Semîn hazırlıklarını tamamlayıp Kenzîler'in üzerine yürüdü. Selâhaddîn-i Eyyûbî bir grup emîrle çok sayıda askerini Ebü'l-Heycâ'ya yardıma gönderdi. Eyyûbî kuvvetleri Tavd şehrine ulaşıp oradakilerin birçoğunu kılıçtan geçirdiler ve itaat altına aldılar. Şehirde huzur ve sükûn sağlanınca Kenzîler'in üzerine yürüdüler ve onların da bir kısmını öldürüp hâkimiyetleri altına aldılar (İbnü'l-Esîr, XI, 414; Bündârî, I, 175-176). I. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in katıldığı bu savaşta Kenzüddevle'nin 80.000 adamının öldürüldüğü rivayet edilmektedir. Bu yenilginin ardından Kenzîler'in çoğu Asvan ve civarını terkedip Nûbe'nin kuzeyine göç ederek Merîs'i merkez yaptı. Selâhaddîn-i Eyyûbî'den sonra Eyyûbîler'le Kenzîler genelde barış içinde yaşadılar. Bu sebeple XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar kaynaklarda Kenzîler'den bahsedilmemektedir.

Memlükler'in Kenzîler'le münasebetleri karşılıklı yardımlaşmaya dayalı olduğu kadar çok zaman mücadele ile geçmiştir. Sultan Baybars ve Kalavun dönemlerinde Mısır'ın güney sınırındaki Araplar bölgede İslâm'ın hızla yayılmasını sağladılar. 686 (1287) yılında Memlük hâkimiyetinden çıkan Nûbe kralı üzerine gönderilen orduya Kûs valisi bölgede yaşayan Kenzîler de dahil her topluluktan asker aldı. Ancak Kenzîler, Memlük sultanının Nûbe hıristiyan kralının yerine bir müslüman emîr tayin edeceğini öğrenince Mâlik b. Kenz'in tercih edilmesini istediler. Memlük sultanı ise Kenzîler'in bölgedeki Araplar'ı etrafına toplayıp bir güç oluşturmasından çekinerek daha önce Mısır sarayında bulunan ve İslâm'ı kabul ettikten sonra Seyfüddin lakabını alan Nûbe yerlisi Abdullah Berşembû'yü melik tayin etti. Bunu kabullenmeyen Kenzüddevle onu yenerek öldürdü ve Nûbe tahtını ele geçirdi. Memlük sultanı bu gelişme üzerine Seyfeddin'in kardeşi olan Ebrâm'ı melik tayin etti. Ancak onun da âni ölümü üzerine Kenzüddevle 717 (1317) yılında tekrar Nûbe tahtını ele geçirdi. 723'te (1323) gönderilen ordunun önünden kaçan Kenzüddevle, Nûbe meliki tayin

edilen Kurenbis'in Mısır'a gitmesinden yararlanarak tahtı bir defa daha ele geçirdi. Kenzîler'in bölgedeki bu gücü çok sayıda Arap kabilesinin buraya göç etmesine sebep oldu. Ancak kısa bir süre sonra bu kabileler arasında çekişmeler meydana gelmeye başladı. Bu çekişmeler Burcî Memlükleri döneminde daha da arttı. Kenzîler, daha önce yaşadıkları ve doğu ile batı Afrika arasında önemli bir ticaret merkezi olan Asvan'a yeniden göç etmeye başladılar. Bir kısmı ise Kızıldeniz sahilindeki Ayzâb'a yerleşti. Bölgedeki kargaşayı yatıştırmak üzere çok sayıda sefer düzenlendiyse de bir türlü huzur ortamı sağlanamadı. Asvan sürekli olarak Kenzîler'in saldırılarına mâruz kaldı. Asvan'a vali olarak gönderilen Kurt b. Ömer Kenzîler'i şehrin etrafından uzaklaştırdı. 780'de (1379) reisleri öldürüldüğü gibi çok sayıda adamı esir alınarak köle pazarlarında satıldı. 787 (1385) ve 798 (1396) yıllarında diğer Arap kabileleriyle anlaşan Kenzîler Asvan'a saldırdılar ve bölgenin idaresini Burcî Memlükleri'nden aldılar. Sultan Berkuk tarafından Buhayre'den 772 (1370) yılında Saîd'e göç ettirilen Hevvâre kabilesi 815'te (1412) Asvan'a yürüdü ve Kenzîler'i yenerek şehri ele geçirdi. Benî Kenz mensuplarının birçoğu öldürüldü, kadın ve çocukları esir edildi. Hevvâreliler şehrin etrafındaki surları da yıktılar. 848 (1444) yılında Kahire'den Hevvâreliler üzerine bir birlik gönderildi ve ele başları öldürüldü. Ancak bölgede Memlük hâkimiyetine karşı isyanların arkası kesilmedi. 878'de (1473) Hevvâreliler üzerine bir sefer daha düzenlendi. Bütün bu saldırılarda Asvan tam bir harabeye döndü.

Osmanlılar'ın Mısır'ı fethetmelerinin ardından 1538 yılında Özdemir Bey, Nil nehri boyunca güneye doğru inerek buralarda yaşayan Arap kabilelerini itaat altına aldı. Ömeroğlu vilâyeti adıyla kurulan Saîd bölgesinin idarî yapısı Benî Ömer kabilesine verildi. Buradaki kabilelerin idaresi şeyhülarapların elinde bırakılırken 1574 yılından itibaren merkezden tayin edilen sancak beylerine devredildi. Kenzîler hakkında ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi, 10.000 civarında nüfusa sahip bulunduklarını ve Arap asıllı oldukları için hâlâ ana dillerini konuştuklarını söyler.

Yukarı Mısır'dan ayrılıp güneye göç eden Kenzîler'in Nûbe yerli ahalisiyle evliliklerinden doğan yeni nesle de Künûz adı verilmiş, bunların soyundan gelenler Asvan'la Kurûskû arasında yaşamıştır. XVI. yüzyılda Kenzîler dahil bütün Arap kabileleriyle Nûbeliler arasındaki evlilik münasebetleri tamamen koptu. Kenzîler XV. yüzyıldan itibaren Çin'den gelen porselen

ticaretiyle meşgul olmuşlardır. Bölgede yaptıkları cami ve ev süslemelerinde bu tesir açıkça görülmektedir. Yerli Bece kabilesinin bir kısmı Araplaşmış olup kendilerinin Kenzîler'den geldiklerini iddia etmektedirler. Bu kabilenin bazı kolları bugünkü Sudan Devleti'nde yaşamaktadır. Yerlilerle kültürel bakımdan karışan Kenzîler'in konuştuğu Kenziye lehçesi mahallî dilden etkilenerek oluşmuştur. Asvan'ın etrafındaki köy ve nahiyelerde yaşamaya devam eden az sayıdaki Kenzî kendilerine has özelliklerini korumuştur.

Kenzîler dinî hayatlarında da birtakım değişiklikler geçirdiler. Fâtımîler mensup oldukları Şiî mezhebini Mısır'da yaymaya başlayınca Kenzîler de bu mezhebe girdiler. Fakat tam mânasıyla Şiîleşmedikleri için Eyyûbîler'in Mısır'a hâkim olmasından hemen sonra Sünnîliğe döndüler. Bilhassa Memlükler döneminde Asvan ve civarında çıkan kargaşa ve fitne ortamında çok acı çeken kabile mensupları sonraki asırlarda daha çok kırsal alanda yaşamayı tercih ettiler. Asvanlı şairler onları metheden şiirler yazdılar. XIX. yüzyılın başında hâlâ bölgelerinde etkili olan Kenzîler, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1821 yılındaki Nûbe seferlerine katıldılar. Kenzîler Mısır Devleti tarafından Nil nehri üzerinde 1912 yılında başlatılan ve 1930 ile 1960 yıllarında yeniden genişletilen Asvan Barajı sebebiyle üç defa bölgeden göç etmek zorunda bırakıldılar. Günümüzde bu kabileye mensup kimseler Nûbe bölgesinde diğer yerli etnik gruplarla karışık halde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 414; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1964, s. 269; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 175-176; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 334, 337-338; İbn Haldûn, Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. de Slane), Paris 1982, I, 10; Makrîzî, el-Beyân ve'l-iʿrâb ʿammâ bi-arżı Mıṣr mine'l-aʿrâb (nşr.

Abdülmecîd Âbidîn), İskenderiye 1989, s. 44-46, 118, 123-125, 135; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 830, 836-839, 972; Van Berchem, Corpus Inscriptionum, Premiére partie, Egypte, Paris 1903, s. 699-700; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 677, 688-691; Jean-Claude Garcin, Un centre musulman de la haute-Egypte médiévale: Qūṣ, Caire 1976, s. 73-81, 93-94, 126-130, 212-215, 369-371, 424-425, 472-473, 484-485; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 39; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, London 1984, s. 383-384; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 148, 155-156, 165-172; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1993, s. 521-524; Mahmûd M. el-Huveyrî, Asvân fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1996, s. 28-77, 147-148, 166-168, 200-202; S. Hillelson, "Nûbe", İA, IX, 340, 342; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Nūba", EI² (Fr.), VIII, 92-93; P. M. Holt, "Banū'l-Kanz", a.e., IV, 590.

Ahmet Kavas KENZÜ'd-DEKĀİK

(كنز الدقائق)

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefî fıkhına dair eseri.

Müellifin kendi eseri el-Vâfî'nin özetidir. Hanefîler arasında çok muteber olan ve Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulan eser bugün bile sahasında en çok başvurulan metinlerdendir. Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ve Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'si ile beraber "el-mütûnü's-selâse" içinde, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin el-Muḫtâr'ı, Tâcüşşerîa'nın el-Viḳāye'si ve Muzafferüddin İbnü's-Sââtî el-Ba'lebekkî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'i ile birlikte "el-mütûnü'l-erbaa" arasında sayılmıştır. Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in temel özelliği, mezhepteki muteber ve tercih edilen görüşü seçip genellikle delilleri zikretmeden meseleleri kısaca ortaya koymak şeklinde özetlenebilir. Kitabın mukaddimesinde böyle bir muhtasarın hazırlanmasının gerekçesi, hacimli eserlerden kaçınan insan psikolojisinin sık karşılaşılan meseleleri bir araya getiren muhtasarlara yönelmesi olarak gösterilmektedir.

Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in mukaddimesinde kaynakları hakkında bilgi verilmezse de el-Vâfî'nin kaynakları arasında İmam Muhammed'in özellikle el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, el-Câmiʿu'l-kebîr ve ez-Ziyâdât'ı gibi zâhirü'r-rivâye

kitapları, Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'si, Tahâvî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûme'si ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil'i yanında Halvânî, Necmeddin en-Nesefî, Velvâlicî ve Kādîhan'ın fetva mecmuaları bulunmaktadır.

Muhteva bakımından klasik fıkıh literatürünün özelliklerini yansıtan Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in tertibi kitap-bab-fasıl şeklindedir. Muhtasar olması sebebiyle tamamen meseleci yöntem izlenmemiş, benzer hukukî münasebetlere, genel ve ortak niteliklere göre umumi esasları düzenleme tarzı olan soyut kural usulüne de başvurulmuştur. İhtisardan dolayı bazan metinde konunun uzmanları dışındaki okuyucuların anlamakta zorlanacağı muğlak ifadelere yer verilmiştir. Eser üzerine pek çok şerh ve hâşiye yapılmasının sebeplerinden biri de budur. Satır arası Farsça tercümesiyle birlikte basılan eser (I-IV, Delhi 1306/1888; Peşâver-Lahor 1330, 1331) muhtelif şerhleriyle de birçok defa yayımlanmıştır. Kenzü'd-deḳāʾiḳ üzerine birçok çalışma yapılmış olup Kâtib Çelebi'nin saydığı otuza yakın şerh ve hâşiyenin en önemlilerinden bazıları şunlardır: 1. Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ (Leknev 1302; Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315, Şelebî'nin hâşiyesiyle birlikte). Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1342) tarafından hazırlanan bu şerh İslâm hukukunda güvenilir bir kaynak olma özelliği kazanmıştır. Ebû Hanîfe ve talebeleri yanında daha sonraki Hanefî hukukçularının görüşlerine de yer verilen eserde zaman zaman İmam Şâfiî, Mâlik ve İbn Ebû Leylâ'nın kanaatleri de zikredilmiştir. Fakihlerin ya isimlerini ya da eserlerini kaydeden Zeylaî görüşlerin delillerini de ele almış ve çok teknik hukukî tahlillerde bulunmuştur. Üzerinde Mergīnânî'nin el-Hidâye'sinin tesirleri hissedilen Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ'te tercihlerin delillendirilmesinde hadislere büyük önem verilmiş ve kaynakları belirtilmiştir. Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî tarafından bir hâşiyesi yapılan eseri Cemâleddin Yûsuf b. Mahmûd er-Râzî ez-Zehrânî Keşfü'r-râʾiḳ (Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ [?], Keşfü'd-deḳāʾiḳ [?]) adıyla ihtisar etmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2441). 2. Remzü'l-ḥaḳāʾiḳ. Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) muhtasar bir şerhi olup birçok defa basılmıştır (I-II, Bulak 1285; Bombay 1294, 1299, 1302; Delhi 1287, 1884, 1298, 1315-1317; Leknev 1874, 1877, 1882; I-II, Kahire 1299, 1304, 1309, 1311, 1312, 1902). Eser, Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne'nin (ö. 921/1515) aynı adlı şerhiyle (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1724) karıştırılmamalıdır. Burhâneddin Mevlevî tarafından Aynî şerhindeki terim ve deyimleri açıklayan Luġātü'l-

ʿAynî adıyla Farsça bir eser kaleme alınmıştır (Delhi 1298/1881). 3. Müstaḫlaṣü'l-ḥaḳāʾiḳ. Sadrüşşerîf Ebü'l-Kāsım İbrâhim b. Muhammed es-Semerkandî el-Leysî'nin (ö. 907/1501'den sonra) şerhidir (Delhi 1287, 1882, 1313; Leknev 1870, 1874, 1877, 1882, 1884; Cihanpûr 1882; Bombay 1294, 1299; Kahire 1309, 1311). Aynı müellifin Şerḥu ebyâti Müstaḫlaṣi'l-ḥaḳāʾiḳ adlı Farsça şerhi de yayımlanmıştır (Peşâver 1292). 4. Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ ʿan esrâri Kenzi'd-deḳāʾiḳ. İbn Sultân'a (ö. 950/1544) ait olup üzerine talebesi Muhammed el-Behnesî tarafından bir ta'likat hazırlanmıştır. 5. Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ (Hüseynî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1287; Kahire 1294, 1303, 1312, 1324, 1328). Molla Miskîn (ö. 954/1547) tarafından hazırlanmış olup Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in önemli şerhlerinden biridir. Eser üzerine Ebü's-Suûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî Fetḥullāhi'l-muʿîn, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî Keşfü'r-remz ʿan beyâni (ḫabâye)'l-Kenz adıyla birer hâşiye hazırlamışlardır. 6. el-Baḥrü'r-râʾiḳ. Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından "el-İcâretü'l-fâside" bahsine kadar yazılmış olan bu şerhe Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî el-Kādirî bir tekmile, İbn Âbidîn Minḥatü'l-Ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ adıyla bir hâşiye yazmıştır. Eser bu hâşiye ile birlikte basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311, 1323, 1334; I-IX, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut 1418/1997). Hayreddin b. Ahmed er-Remlî'nin de (ö. 1081/1671) Maẓharü'l-ḥaḳāʾiḳi'l-ḫafiyye adlı bir hâşiyesi vardır. İbn Nüceym, kitabının başında yazılış maksadını açıklarken Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in en iyi şerhi olan Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ'te hilâfiyat üzerinde çok durulmasına rağmen metnin izahının tatminkâr bir şekilde yapılmadığını söyler. Bu eksikliği fetva mecmuaları ve şerhlerden tamamlamayı amaçlayan İbn Nüceym atıflarda bulunduğu kaynakların bir listesini kitabın başında verir. Ayrıca konuları incelerken de kaynaklarını belirterek bunlardan iktibaslarda bulunur. Böylece kendi zamanına kadarki Hanefî fıkıh kitaplarının bir özetini meydana

getirir. Eserin başında fıkıh ilminin tanımı, şer'î delillerden çıkarılan hükümlerle bunların hukukî vasıfları ve İslâm hukukunun kaynaklarına dair bir tahlil yer alır. Mezhep imamının, öğrencilerinin ve mezhebin sonraki âlimlerinin görüşlerine yer verilen şerhte tercih edilen ictihadlar belirtilir. Bu arada yer yer diğer mezheplerin görüşleri ele alınarak mukayeseler yapılır ve mezhebin benimsediği hükmün üstünlüğü delillerle gösterilmeye çalışılır. Sık sık tekrarlanan "şârih" kelimesiyle Zeylaî kastedilir. 7. en-Nehrü'l-fâʾiḳ. Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) tarafından hazırlanan

eser kitabın en pratik şerhi sayılabilir. Bölüm başlarında ilgili terimlerin filolojik ve ilmî izahları yapılmıştır. Şâfiî ve Mâlikîler başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiş, bunların alındığı kaynaklar açıkça zikredilmiş, delil olarak kullanılan hadisler değerlendirilerek tahrîci yapılmıştır. Müellif eserinde kardeşi Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Baḥrü'r-râ᾿iḳ'ine de eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca eserde secili ifadeler ve şiirlerle süslenen bir dil kullanılmış, fıkhî ahkâmla doğrudan alâkalı olmayan edep ve ahlâk ilkelerine de yer verilmiştir. Hükümlerin tesbitinde hukuk metodolojisi kurallarının rolü ve uygulanışı zaman zaman gösterilmiştir. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Köprülü Ktp., nr. 583/4; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 481/2, Kılıç Ali Paşa, nr. 391/2, Fâtih, nr. 1744).

Kenzü'd-deḳā᾿iḳ, İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354) tarafından Müstaḥsenü'ṭ-ṭarâ᾿iḳ fî naẓmi Kenzi'd-deḳā᾿iḳ adıyla manzum hale getirilmiş (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4596; Bibliothèque Nationale, nr. 904), Nûreddin İbn Gānim bu manzumeyi Evḍaḥu remz ʿalâ naẓmi'l-Kenz adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1182). Kenzü'd-deḳā᾿iḳ'ı Nâsır b. Muhammed b. Hammâd el-Kirmânî Farsça'ya çevirmiştir (I-IV, Delhi 1306, Arapça metnin satır aralarında). Ayrıca eserin çeşitli bölümlerinin müstakil şerhleri vardır (yukarıdaki eserlerle Kenzü'd-deḳā᾿iḳ üzerine yapılmış diğer çalışmalar ve bunların yazmaları için bk. Ahlwardt, IV, 125-132; Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., I, 761; II, 265-267).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Kenzü'd-deḳā᾿iḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râ᾿iḳ içinde, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, I, 5-9; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1515-1517; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 125-132; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 115; Serkîs, Muʿcem, II, 1853; Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., I, 761; II, 265-267; Subhî Mahmesânî, Felsefetü't-teşrîʿ fi'l-İslâm, Beyrut 1371/1952, s. 37; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 6-7; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 22; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic

Books in the British Museum, London 1967, I, 8-10; M. İbrâhim Ahmed, el-Meẕheb ʿinde'l-Ḥanefiyye, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 5, 39; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 72, 76, 117, 125; Ahmet Yaman, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-dekâik", Diyanet İlmî Dergi, XXIX, Ankara 1993, s. 87-94.

Ahmet Yaman

KENZÜ'l-KÜBERÂ

(كنز الكبراء)

XIV. yüzyıl şairlerinden Şeyhoğlu'nun siyasetnâme mahiyetindeki mensur eseri

(bk. ŞEYHOĞLU).

KENZÜ’l-UMMÂL

(كنز العمّال)

Müttakī el-Hindî’nin (ö. 975/1567) Süyûtî’ye ait üç eserdeki rivayetleri fıkıh konularına göre alfabetik olarak düzenlediği hadis kitabı.

Tam adı Kenzü’l-ʿummâl fî süneni’l-aḳvâl ve’l-efʿâl olup Süyûtî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿı ile aynı müellifin yaklaşık 10.000 hadis ihtiva eden el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i ve 5000 kadar hadisin yer aldığı onun zeyli durumundaki Ziyâdetü’l-Câmiʿ adlı kitapları esas alınarak hazırlanmıştır (bk. XVI, 761-774). İstişhâd için işaret edilenler dışında eserde Haydarâbâd baskısına göre 46.180, Beyrut neşrine göre 46.624 hadis bulunmaktadır. Süyûtî, Cemʿu’l-cevâmiʿde zikrettiği hadisleri “Kısmü’l-akvâl” ve “Kısmü’l-ef‘âl” başlıkları altında toplamış, “Kısmü’l-akvâl”deki hadisleri ilk kelimelerine, “Kısmü’l-ef‘âl”dekileri aşere-i mübeşşereye öncelik vermek suretiyle sahâbî râvilerinin adlarına göre alfabetik sıra ile tertip etmiş, ancak tamamlayamayacağı düşüncesiyle çalışmasını yarıda bırakıp el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i ve Ziyâdetü’l-Câmiʿi yazmış, her iki eserin hadislerini alfabetik sıraya göre düzenlemiştir.

Süyûtî’nin bu eserlerinden ilkinin tamamlanmamış olmasını ve tertibi itibariyle kullanım güçlüğü arzetmesini göz önüne alan, diğer ikisinden de faydalanmanın kolay olmadığını düşünen Müttakī el-Hindî eserler üzerinde beş kademeli bir çalışma yapmıştır. İlk olarak el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr ve Ziyâdetü’l-Câmiʿde yer alan rivayetlerin kavlî olanlarını bir araya getirip fıkıh konularına göre alfabetik biçimde tertip ettiği esere Menhecü’l-ʿummâl fî süneni’l-aḳvâl adını vermiştir. İkinci merhalede Cemʿu’l-cevâmiʿde olup el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr ile Ziyâdetü’l-Câmiʿde bulunmayan kavlî hadisleri toplayarak yine fıkıh konularına göre düzenlemiş ve eseri el-İkmâl li-Menheci’l-ʿummâl diye adlandırmıştır. Üçüncü merhalede Menhecü’l-ʿummâl ile el-İkmâl’i konu başlıklarına göre alfabetik olarak peş peşe kaydedip birleştirmiş ve bu eserine de Ġāyetü’l-ʿummâl fî süneni’l-aḳvâl adını vermiştir. Dördüncü merhalede Cemʿu’l-cevâmiʿde yer alan fiilî hadisleri fıkıh konularına göre tertip ederek Müstedrekü’l-aḳvâl bi-

süneni’l-efʿâl’i ortaya koymuş, beşinci merhalede ise Ġāyetü’l-ʿummâl ile Müstedrekü’l-aķvâl’i birleştirip Kenzü’l-ʿummâl’i meydana getirmiştir.

Eserde senedleri çıkarılarak önce kavlî hadislere, eğer varsa ilgili bölümün ikmali gayesiyle zikredilenlere, ardından fiilî olanlara ve ikmali için kaydedilenlere yer verilip fıkıh konularına göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Herhangi bir konudaki hadislere topluca ulaşmak isteyenler için kolaylık sağlayan kitapta rumuzlarla hadislerin kaynağı belirtilmiş, sahâbî râvisi zikredilmiş, varsa Süyûtî’nin değerlendirmeleri ve sıhhat durumuyla ilgili bilgiler kaydedilmiştir. Kenzü’l-ʿummâl’in telifi üzerine Müttakī el-Hindî için hocası Ebü’l-Hasan el-Bekrî, “Bütün insanlığın Süyûtî’ye, Süyûtî’nin de Müttakī’ye minnet borcu vardır” demiştir (Zübeyd Ahmed, IV/1 [1953], s. 58-59).

Kenzü’l-ʿummâl’in Hindistan’da çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Muhammed Vahîdüzzamân, I-VIII, Haydarâbâd 1312/1895; 1364-1369/1945-1949, 1384/1965; I-XXII; I-XIV, 1387). Daha sonra bu baskısı esas alınıp notlar eklenmek suretiyle titiz bir şekilde yeniden neşredilen (nşr. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Sekkā, I-XVI, Halep 1387-1393/1970-1977; Beyrut 1389/1969, 1399/1979, 1401/1981, 1405/1985, 1990-1991) eserin sonunda Saffet es-Sekkā tarafından hazırlanan alfabetik konu fihristi yer almaktadır. Nedîm Marʻaşlî ile Üsâme Marʻaşlî’nin hadis metinlerinin baş tarafına göre alfabetik olarak el-Mürşid ilâ Kenzi’l-ʿummâl fî süneni’l-aķvâl ve’l-efʿâl adıyla hazırladıkları iki ciltlik fihristte de (bk. bibl.) bu baskı esas alınmıştır. Bu çalışma ile Süyûtî’nin eserlerinin

hadis metnine göre alfabetik düzenlemesinde gözetilen gaye ihya edilmiş ve her iki müellifin okuyucu için sağlamak istediği kolaylık bir araya getirilmiştir.

Müttakī el-Hindî daha sonra eserin kullanımında ortaya çıkan bazı güçlükleri gidermek, eseri tekrarlardan kurtarmak düşüncesiyle dört cilt hacmindeki Münteḫabü Kenzi’l-ʿummâl fî süneni’l-aķvâl ve’l-efʿâl’i kaleme almıştır. Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser önce Hindistan’da, ardından Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin kenarında yayımlanmış (I-VI, Kahire 1313/1895), daha sonra aynı neşirden ofset baskılar yapılmıştır (Beyrut 1385, 1389/1969, 1398,

1403, 1405). Müellif Münteḫab'ı hazırlarken "akvâl" ve "ef'âl" bölümlerinde geçen aynı mânadaki hadisleri sadece ef'âl kısmında zikretmiş, eş anlamlı iki hadisten kısa olanı tercih etmiş, böylece eserdeki hadislerin üçte biri çıkarılmıştır. İsmâil Müfîd Efendi'ye ait 1235 (1820) istinsah tarihli Kenzü'l-ummâl Şerhi adlı eser de Müttakī el-Hindî'nin bu kitabıyla ilgili olmalıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 1218, 114 varak).

BİBLİYOGRAFYA

Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, I, 3-22; XVI, 761-788; a.mlf., Münteḫabü Kenzi'l-ʿummâl (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned içinde), Kahire 1313/1895, I, 2-9; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, Beyrut 1391/1972, I, 19-29; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 597-598; II, 1518; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 182-183; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 36-38; Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm), s. 155-165; Nedîm Mar'aşlî - Üsâme Mar'aşlî, el-Mürşid ilâ Kenzi'l-ʿummâl, Beyrut 1407/1986, I, 3-4; Zübeyd Ahmed, "İle'l-edebi'l-ʿArabî", S̱eḳāfetü'l-Hind, IV/1, Haydarâbâd 1953, s. 58-59.

İbrahim Canan

KENZÜ'l-VÜSÛL

(كنز الوصول)

Pezdevî'nin (ö. 482/1089) fıkıh usulüne dair eseri

(bk. PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr).

KEPECİOĞLU, Kâmil

(1878-1952)

Asker, tarihçi ve arşiv uzmanı.

Girit'te Hanya'da doğdu. Babası mal müdürlerinden Ispartalı Halil Kâmil Efendi, annesi Sâfinaz Hanım'dır. Çocukluğunun on yılı (1882-1892) Gebze'de geçti ve ilk eğitimini burada aldı. Kâmil Bey'in hangi askerî okullardan mezun olduğu bilinmemektedir. 1894'te başladığı öğrenimini 1902'de tamamlayarak mülâzım-ı evvel rütbesiyle askerî hayata girdi ve sırasıyla yüzbaşı (27 Nisan 1911), kıdemli yüzbaşı (27 Aralık 1917) ve binbaşı (30 Ağustos 1928) oldu. İlk görevi Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya muallimliğidir (20 Mayıs 1902-7 Mart 1905). Daha sonra Karacasu (Aydın) Redif Taburu'nun üçüncü bölüğüne kıta vazifesine tayin edildi (7 Mart 1905-27 Nisan 1911). Bir yıl kadar süren Bornova Redif Taburu'ndaki bölük kumandanlığı esnasında İtalya'nın savaş ilânı üzerine (29 Eylül 1911) bir yıl müddetle İzmir sahillerinin muhafazasında çalıştı ve İzmir Redif Alayı 1. Taburu ile bu savaşa katıldı. Ardından 1. Kolordu 1. Nişancı Alayı'nda bölük kumandanlığı yaptıktan sonra (28 Nisan 1912-Haziran 1913) yine Bornova Redif Taburu'ndaki vazifesine döndü (Haziran 1913-3 Ekim 1914).

I. Dünya Savaşı'na, Dördüncü Ordu'nun müstakil 22. Tümeni'ne (Hicaz) bağlı 65. Piyade Alayı'nın 2. Taburu'na bölük kumandanı olarak katılan Kâmil Bey, savaşın son zamanlarında 20 Eylül 1918'de Filistin'de Cüneyn'de (Jenin-İsrail) İngilizler'e esir düştü. İki ay yirmi beş gün sonra Mısır'daki İngiliz esir kampından kurtuldu ve 14 Temmuz 1919'da İstanbul'a döndü. Savaş esnasında bilinen son görevi kırk altıncı fırkanın sıhhıye bölüğü inzibat zâbitliğidir. Kâmil Bey, savaş içinde İzmir'de bıraktığı ailesinin kimsesizliğinden bahsederek Bursa, Karamürsel, Gemlik veya Adapazarı asker alma şubelerinden birine naklini istediyse de Bursa Dîvân-ı Harbi Hey'et-i Tahkîkiyyesi refakat kâtipliğine tayin edildi (20 Temmuz 1919). Bu memuriyeti bir yıl kadar devam etti ve Bursa'nın Yunanlılar tarafından işgaliyle (8 Temmuz 1920) sona erdi.

Kâmil Bey'in mülâzım-ı evvel Fahri Bey'le (Akçakoca) tanışması hayatının en önemli dönüm noktasını oluşturdu. İzmir'de askerî polis müdürü olan Fahri Bey'in İzmir'deki istihbarat faaliyetlerinde çalışma teklifini kabul etti. İstiklâl Harbi boyunca II. İnönü, Sakarya ve daha sonraki askerî harekâta ait birçok faydalı rapor gönderdi. 25 Temmuz 1919-23 Ağustos 1923 tarihleri arasındaki cephe gerisi hizmetleri hakkında Birinci Ordu'nun sâbık kumandanı Ali İhsan Paşa onu övücü ifadeler kullanmıştır. Kâmil Bey'in Kocaeli ve Birinci Ordu istihbaratı ile Birinci Ordu Erkân-ı Harbi 2. Şube'deki faaliyetleri pek az kişi tarafından biliniyordu. İzmir ve Afyon taraflarındaki bu mesaisinden ve Birinci Ordu'da dördüncü fırkanın levâzım kısmında Bursa'daki topçu fabrikaları müdürlüğünde bulunduktan sonra 4. Kolordu emrinde iken İstiklâl Harbi'ne katıldığından haberdar olunmadığı için emekliye sevkedildiyse de (4 Şubat 1924) iki yıl sonra yanlışlığın anlaşılması üzerine yeniden görevine döndü.

23. Fırka 69. Alay'da bölük kumandanlığında (4 Temmuz 1926-30 Ağustos 1928), 9. Fırka Mübâyaa Komisyonu reisliğinde (1 Ekim 1928-1 Ekim 1929) ve Erzurum'da 9. Kolordu Ümerâ ve Zâbitan Dîvân-ı Harbi âza mülâzımlığında bulunan Kâmil Bey 1 Ekim 1930'da emekliye ayrıldı. İstiklâl Harbi'ndeki hizmetlerinden ötürü İstiklâl madalyasıyla da taltif edilmişti. 19 Şubat 1932'de açılan halkevlerinden Bursa Halkevi Tarih Komitesi reisliğine seçildi. Bu sırada Bursa tarihiyle ilgilenmeye ve halkevi adına çıkarılan Uludağ (Ocak 1935) mecmuasında tarihe dair yazılar yazmaya başladı. Başbakanlık Arşivi Tasnif Heyeti reisi Muallim Cevdet'le Bursa seyahati esnasında 1934 yazında tanışması Kâmil Bey'in yeniden İstanbul'a dönmesine vesile oldu. Muallim Cevdet, tasnif heyetine âza olmasını teklif edince Kâmil Bey bunu kabul etti ve 22 Temmuz'da yeni görevine başladı. Daha sonra bu heyetin başkan yardımcılığını yaptı ve şef olarak çalıştı. Ancak zamanın arşiv müdürü ile aralarında çıkan anlaşmazlıktan dolayı arşivden uzaklaştırılan Kâmil Bey'in görevine dönmek için yaptığı mücadele sonuç vermedi.

Kâmil Bey, beş yıl bir ay devam eden arşivciliği esnasında yaptığı hizmetlerle Türk arşivciliğinde seçkin bir yer kazanmıştır. Evrak kümelerini bozmadan ve dağıtmadan onları çıktıkları dairede bırakarak

tasniften yana olmuş, sekiz ay gibi kısa bir zamanda 18.000 defteri tasnif etmiştir. Bu usulün tasnif çalışmalarında zaman kazandıracağı ve 90 milyonu aşkın evrakın daha çabuk bitirilebileceği kanaatindeydi. Onun ifade ettiğine göre bu sırada vilâyet mektupçuluğunun altındaki evrak sular içindeydi ve Cevad Paşa Kütüphanesi'nin (Arkeoloji Kütüphanesi) alt katındaki evrakın da alt kısımları çürümüştü. Ali Emîrî Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal ve Muallim Cevdet'in ardından Kâmil Bey dördüncü büyük tasnifçi olarak anılmıştır. Kâmil Kepecioğlu'nun son yılları Deniz Müzesi ve Arşivi'ndeki çalışmalarla geçti. 5 Ekim 1952'de İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Bursa Hanları (Bursa 1935). 2. Bursa Hamamları (Bursa 1935). 3. Tarih Lügâtı (İstanbul 1952). Cumhuriyet devrinde sahasında dikkate değer eserlerden biridir. Server İskit'in Yeni Tarih Mecmuası tarafından formalar halinde ek olarak verilen eserin nüshası bundan dolayı nâdir bulunmaktadır. Sözlüğün birçok maddesi Mithat Sertoğlu tarafından nakledilmiştir (Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958). Notları İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'ne bağışlanmıştır. 4. Bursa Kütüğü. Kâmil Kepecioğlu'nun en önemli çalışması olan bu hacimli eserin bir kısmı Uludağ'da tefrika edilmişse de henüz basılmamıştır. Aslı Bursa İnebey Kütüphanesi'ndedir. 5. Dört Asır Evvelki Fermanlar. Arşivden uzaklaştırıldıktan sonra hazırladığı bu eseri Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınmışsa da henüz neşredilmemiştir.

Kepecioğlu'nun çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinden bir kısmı şunlardır: "Türklerde Spor" (Uludağ, sy. 2-11 [1935-1937]); "Bursa'nın Eski Devirlerine Ait Kayıt Defterleri" (a.g.e., sy. 7 [1936]); "Türkiye'de Merinos Koyunları" (a.g.e., sy. 16 [1938]); "İnegöllü Ishak Paşa" (a.g.e., sy. 45-46 [1942]); "Timurtaş Paşalar" (a.g.e., sy. 51-52 [1942]); "Okçu Baba" (a.g.e., sy. 55 [1943]); "Fatih'in Hayatından Yapraklar ve Bursa" (a.g.e., sy. 64-67 [1944]); "Bursa Şeriyye Mahkeme Sicillerinden ve Muhtelif Arşiv Kayıtlarından Toplanan Tarihî Bilgiler ve Vesikalar" (VD, II [1940]); "Yunus Emre Nerede Yatıyor" (Bursa Nilüfer, sy. 4 [1945]).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dosya nr. 123; Kara Kuvvetleri Arşivi, Dosya nr. 317-111; Emekli Sandığı Arşivi, Dosya nr. 101378; TTK-Yıllık Çalışma Raporları (1943), s. 153; Cumhuriyet, nr. 10122, İstanbul 8 Ekim 1952, s. 3; Şenay Sezen Okay - M. Vedat Okay, Büyük Taarruzda Batı Cephesi ve Şehitleri, İstanbul 1983, tür.yer.; İsmet Görgülü, On Yıllık Harbin Kadrosu, Ankara 1993, tür.yer.; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, İstanbul 1994, s. 318; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Katalogları Rehberi, İstanbul 1995 (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), s. 172-176; Nurettin Güz, Tek Parti İdeolojisinin Yayın Organları Halkevleri Dergisi, Ankara 1995, s. 65-67; Mustafa Kara, "Bursa Kültürü, Bursa Kütüğü ve Kâmil Kepecioğlu", Bir Masaldı Bursa (haz. Engin Yenal), İstanbul 1996, s. 397-399; Mustafa Tayla, Bursa Basını (1868-1983), Bursa 1997, s. 104-107; Mahmut H. Şakiroğlu, "Bursa Bibliyografyası", TK, sy. 162 (1976), s. 45-57.

Ali Birinci

KERÂBÎSÎ

(الكرابيسي)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Yezîd el-Kerâbîsî el-Bağdâdî (ö. 248/862)

Şâfiî fakihi, hadis ve kelâm âlimi.

Kalın pamuklu kumaş ticaretiyle uğraştığı için Kerâbîsî nisbesiyle tanınmıştır. Hanefî fıkhı tahsil ederek nazarî hukuk ve cedel alanında uzmanlaşan Kerâbîsî, Bağdat'a gelen İmam Şâfiî'nin ders halkasına katılarak onun mezhebini benimsedi. Şâfiî, Za'ferânî'nin kendisinden rivayet ettiği kitapları Kerâbîsî'nin de rivayet etmesine icâzet verdi. Uzun süre yanından ayrılmadığı Şâfiî'nin Irak dönemine ait kadîm görüşlerinin en önemli râvisidir. Şâfiî, Iraklı talebelerinin en gözdesi olan Kerâbîsî'nin hıfzını ve ilmini övmüş, mezhebini öğretenlere ona itibar etmelerini tavsiye etmiştir. Kerâbîsî ayrıca Ahmed b. Hanbel, Ma'n b. Îsâ, Yezîd b. Hârûn, İshak b. Yûsuf el-Ezrak, Ahmed b. Hasan el-Kerhî, Ya'lâ b. Ubeyd et-Tenâfisî ve Muhammed b. Ubeyd et-Tenâfisî gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Aralarında Ubeyd b. Muhammed b. Halef el-Bezzâr ve Muhammed b. Ali b. Medînî'nin de yer aldığı âlimler kendisinden hadis dinledi. Ebû Bekir eş-Şâşî onun güvenilir bir râvi olduğunu söyler (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 24). Kerâbîsî'nin ölüm tarihi için 245 (859) ve 248 (862) yılları verilmekteyse de ikincisinin daha isabetli olduğu kabul edilmiştir. İbn Abdülber ve İbn Hacer el-Askalânî'nin kaydettiği 256 (870) yılı bir yanlışlık eseri olmalıdır.

İbn Hibbân eṣ-Ṣiḳāt adlı kitabında Kerâbîsî'nin biyografisine yer verir ve önceleri muteber bir muhaddisken daha sonra gözden düştüğünü bildirir. Hatîb el-Bağdâdî de onun halku'l-Kur'ân meselesi dolayısıyla Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlandığını kaydeder. Rivayete göre Kerâbîsî Allah'ın indirdiği lafzın mahlûk olmadığını, ancak kulların Kur'an'ı telaffuz edişinin yaratılmışlığını inkâr edenin küfre düşeceğini savunuyordu. Bizzat telaffuz fiilinin mi yoksa telaffuz edilen Kur'an'ın mı mahlûkiyetini kastettiği hususu açıklığa kavuşturulmamıştır (DİA, XV,

372). Ahmed b. Hanbel onun savunduğu görüşün Cehmiyye'ninkinden farklı olmadığını söylemiştir (Hatîb, VIII, 64-66). Kerâbîsî, nasları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan ilk dönem Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinden biri olarak kabul edilir. İbnü'n-Nedîm, Küllâbiyye'nin ricâli arasında saydığı Kerâbîsî'nin kader meselesinde Cebriyye'ye meylettiğini söylerse de bu iddia diğer kaynaklarca doğrulanmamıştır.

Kerâbîsi, devlet başkanlığı konusunda müslümanların en faziletlisi dururken başkasına biat etmenin câiz olmayacağını, bununla birlikte Hz. Ali ile Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Âişe ve Muâviye b. Ebû Süfyân arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların farklı ictihadlara dayandığını, bu sebeple de suçlanmamaları gerektiğini söylemektedir. Onun, tek kişinin şahitliğini yeterli gören kimsenin nassa aykırı davrandığı için tövbe etmesinin lüzumu yönündeki ictihadı da ilginçtir (diğer bazı görüşleri için bk. Sübkî, II, 125-126).

Kerâbîsî'nin hacmi yaklaşık 200 cüzü bulan çeşitli eserler kaleme aldığı belirtilmişse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Adları bilinen bazı eserleri şunlardır: Edebü'l-ḳaḍâʾ (hadis, muhtelif nakiller ve fıkhî ihtilâflar açısından zengin bir içeriğe sahiptir; Mâverdî'nin Kerâbîsî'den yaptığı iktibaslar [Edebü'l-ḳāḍî, II, 327, 378] bu kitaptan alınmış olmalıdır); Kitâb fi'l-maḳālât (kelâma dair olup özellikle Hâricîler hakkında zengin bilgiler ihtiva eden kitabın bazı pasajları ilhâdla ilgili eserlerde yer almaktadır); Esmâʾü'l-müdellisîn (hadis ricâli tenkidi alanında öncü eserlerden kabul edilmiştir); Kitâb fi'ş-şehâdât; Kitâbü'l-İmâme.

BİBLİYOGRAFYA

Eş 'arî, Maḳālât (Ritter), s. 95, 457, 602; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 189; İbn Adî, el-Kâmil, II, 775-777; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 230-231; Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl Serhân), Bağdad 1391/1971, II, 327, 378; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye

(nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 23-24; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 64-67; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 165-166; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 102; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, I, 216; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 284; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 132-133; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 241-243; a.mlf., Dîvânü'ḍ-ḍuʿâfâʾ ve'l-metrûkîn, Beyrut 1408/1988, I, 203; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 141; Safedî, el-Vâfî, XII, 430-431; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 117-126; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 29-30; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, I, 132-134; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 63-64; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 303-305; Sezgin, GAS, I, 599-600.

Ahmet Nedim Serinsu

KERAHET

(bk. MEKRUH).

KERÂMET

(الكرامة)

Velîlerden zuhur eden olağan üstü hal.

Sözlükte “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” anlamına gelen kerâmet, kerem gibi masdar olup “iyilik, cömertlik” mânasında isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak “Allah’ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal” diye tanımlanır. “Bir yetkiye dayanarak iş yapmak” anlamındaki tasarruf kelimesi de tasavvufta kerâmetle eş anlamda kullanılmıştır.

Kerâmet, tıpkı mûcize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibariyle mûcizeden farklı değildir; aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mûcize peygamberlerden, kerâmet tam olarak ona bağlı olan velîlerden zuhur eder. Ancak peygamber peygamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mûcize gösterir. Gösterdiği mûcize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamberi örnek alan velî ise velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz. Birinde mûcizenin izharı, diğerinde kerâmetin zuhuru söz konusudur. Mûcize gibi kerâmetin de yaratıcısı ve hakiki sahibi Allah’tır.

Sûfîler kerâmeti Allah Teâlâ’nın velî kuluna bir ikramı ve lutfu olarak kabul etmişler, Allah’ın kendisine itaat eden ve O’na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir. İlâhî bir lutuf olmakla beraber kerâmete mazhar olan bir velî kendisinden böyle bir hal zuhur ettiği için bu halin bir mekr, istidrâc ve ibtilâ olmasından korkar. Bu ihtimali dikkate alan velî kerâmetle denenmek istendiğini düşünerek endişe eder. Bir yandan Allah’ın lutfuna nâil olduğu için O’na şükreder, daha çok bağlanır, öte yandan da bunun sorumluluğundan ve getireceği sonuçlardan kaygılanır. Bundan dolayı kendisinden zuhur eden hali ifşa etmez ve bu hal sebebiyle insanların gösterdiği teveccühün nefsini şımartabileceğini hesaba kadar.

Kaynaklarda kerâmetin birçok türünden bahsedilmiştir. Meselâ Sübkî yirmi beş çeşit kerâmet sayar (Ṭabaḳāt, II, 316; Münâvî, I, 9). Bununla birlikte

kerâmetler keşif ve ilhamla ilgili olanlar (bk. FİRÂSET; GAYB; İLHAM; KEŞF), insanın gücünü aşan birtakım şeylerin yapılması (az zamanda uzun mesafe almak [tayy-i mekân], havada uçmak, besin maddelerini bereketlendirmek, darda kalan birinin yardımına yetişmek, hastaları şifaya kavuşturmak vb.), meleklerin görülmesi veya seslerinin işitilmesi şeklinde üç gruba ayrılabilir.

Hârikulâde haller mümin-kâfir, dindar-günahkâr herkeste görülebilir. Kâfir ve günahkârlarda zuhur eden bu hallere mekr, ihanet ve istidrâc gibi isimler verilir (Fahreddin er-Râzî, Tefsîrü'l-kebîr, V, 691). İnançsız ve fâsık kişilerde böyle olağan dışı hallerin görülmesi onların buna bakıp büyüklenmeleri, şımarmaları, azgınlıklarını arttırmaları, sonuçta daha büyük ve daha şiddetli bir azaba mâruz kalmalarıyla izah edilir. Diğer olağan üstü haller de üçe ayrılır. Peygamberde tebliğ görevine başlamadan önce görülen hârikulâde hallere irhâs, tebliğe başladıktan sonra görülenlere mûcize, dinine bağlı, ahlâklı ve iyi hal sahibi müminlerde görülen hârikulâde hallere kerâmet, sıradan müminlerde görülen bu tür hallere maûnet (ilâhî yardım) denir. Hangi inançta ve dinde olursa olsun bazı insanlarda tabiat kanunlarıyla açıklanması mümkün olmayan olağan üstü hallerin istisnaî olarak görüleceği, ancak bunların sürekli ve düzenli olmadığı kabul edilir. Nitekim dinlerin hemen hepsinde din adamları veya inananlarda zuhur ettiğine inanılan hârikulâde olaylar söz konusudur. İlkel kabile dinlerinde büyücü, kabile doktoru veya şamanın vecd halinde kutsal varlıkla bir tür temas sağlamak suretiyle kötü ruhları kovduğuna, hastaları iyileştirdiğine inanılmaktadır.

Yahudilik'te, din adamları ve mistiklerin yanında sıradan müminlerde bile Tanrı'ya ibadet ve dua etmek suretiyle hastaları iyileştirmek ve bazı taleplerinin yerine gelmesini sağlamak gibi hârikulâde olayların zuhur ettiğine, ancak bunun Tanrı'nın iradesi ve gücü sayesinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Ahd-i Cedîd'de havârilerin tebliğ faaliyetleri sırasında insanları kötü ruhların tesirinden kurtarmak (Resullerin İşleri, 16/18, 19/13-17), hastaları iyileştirmek (Resullerin İşleri, 2/43, 5/12) vb. olaylar gerçekleştirdikleri belirtilmektedir. Havârilerden Petrus'un topal bir adamı iyileştirdiği (Resullerin İşleri, 3/1-10), hatta onun gölgesinin dahi iyileştirici bir güce sahip olduğuna inanıldığı kaydedilmektedir (Resullerin İşleri, 5/15). Ancak bütün bu hallerin Hz. Îsâ'nın yardımıyla ve onun adına

gerçekleştirildiğine inanılmaktadır (Resullerin İşleri, 3/6). Hıristiyanlık tarihinde havârilerin ardından II ve III. yüzyıllarda şehidler gibi karizmatik şahsiyetlerden, daha sonraki asırlarda bazı piskopos ve azizlerden hârikulâde hallerin zuhur ettiği belirtilmektedir.

Kelâm ve akaid âlimleri kerâmet meselesini mûcize gibi itikadî bir konu şeklinde değerlendirmişler, mutasavvıflar ise yaşadıkları mânevî hayatla ilgili ilâhî bir lutuf olarak eserlerine almakla birlikte bunun imkân ve vukuunu aklî delillerle ispat konusu üzerinde fazla durmamışlardır. Bunun sebebi, mûcizeyi ispata yarayan delillerin kerâmeti de ispatladığına inanılmasıdır (bu konudaki bazı deliller için bk. a.g.e., V, 694).

Mûcize gibi kerâmet de hârikulâde halleri ifade eden bir terim olarak Kur'an'da ve hadislerde geçmez. İlk zamanlarda genellikle "âyet" terimiyle ifade edilen (meselâ bk. el-Eş'arî, el-İbâne, s. 63) bu tür olaylar için II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kerâmet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Kerâmet teriminin sonraki dönemlerde ortaya çıkması bu hallerin Kur'an ve hadislerde bulunmadığı anlamına gelmez. Kur'an'da adı belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi (en-Neml 27/38; Fahreddin er-Râzî, Tefsîrü'l-kebîr, XXIV, 197; bk. DİA, III, 455), Meryem'e Allah katından rızık gelmesi (Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/25), Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları (el-Kehf 18/16-26), Hz. Mûsâ'nın annesine bebeğinin geri verilmesi (el-Kasas 28/7-13), ayrıca Hızır ve

Zülkarneyn olayları da (Kehf 18/60, 83-98) Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kerâmet örnekleri olarak görülmüştür. Bu âyetlerde sözü edilen kişiler peygamber olmamasına rağmen kendilerinden hârikulâde haller zuhur etmiştir.

Sahih hadislerde de birtakım kerâmet örnekleri nakledilir: Meselâ Cüreyc isminde bir velînin beşikteki bir bebeği konuşturması (Buhârî, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Birr", 8), mağarada mahsur kalan üç kişinin olağan üstü bir şekilde bu durumdan kurtulması (Müsned, II, 116; Buhârî, "İcâre", 12), bir sığırın, üzerine yük yükleyen kişiye, "Ben bunun için yaratılmadım" demesi (Buhârî, "Enbiyâʾ", 54; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe"; 13, Tirmizî, "Menâḳıb", 16) gibi.

Hz. Peygamber hayatta iken bazı sahâbîlerde görülen kerâmetler hadis kitaplarında rivayet edilmiştir. Bir bedevî şekline girerek Resûl-i Ekrem'le konuşan Cebrâil'i sahâbenin görmesi, bazan da Cebrâil'in Dihye b. Halîfe el-Kelbî şeklinde görünmesi (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 57, "Birr", 12), Hz. Ebû Bekir'in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi, birçok kişinin bu yemekten yemesi ve yine de yemeğin artması (Buhârî, "Edeb", 88, "Menâḳıb", 25, "Mevâḳīt", 41; Müslim, "Eşribe", 176), Üseyd b. Hudayr'ın bir gece Kur'an okurken meleklerin kendisini dinlemeye geldiklerini görmesi (Buhârî, "Menâḳıb", 25; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 242), Abbâd b. Bişr ile Üseyd b. Hudayr'ın bir gece Hz. Peygamber'in sohbetinden ayrılıp evlerine giderken bir ışığın önlerini aydınlatması (Müsned, III, 139, 191; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8; Buhârî, "Ṣalât", 79), Hanzale b. Ebû Âmir şehid düştüğünde melekler tarafından yıkandığından "Gasîlü'l-melâike" şeklinde anılması (İbn Hişâm, II, 594; İbn Hacer, II, 291) hadislerde geçen kerâmet örnekleri olarak zikredilebilir. Kaynaklarda sahâbeye, tâbiîne ve tebeü't-tâbiîne ait çeşitli kerâmetler nakledilmektedir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrü'l-kebîr, V, 687; İbn Teymiyye, el-Furḳān, s. 73-76; Nebhânî, I, 8).

Resûl-i Ekrem ve sahâbe döneminde oldukça seyrek görülen kerâmet olaylarıyla ilgili rivayetler giderek artmış, hatta bir velîye ait olmak üzere birçok kerâmet nakledilmiştir. Sahâbe ve onları izleyen iki nesilden az sayıda kerâmet rivayet edilmesi dikkate değer bir husustur. Sahâbeden zuhur eden bazı kerâmetleri kaydeden İbn Haldûn, o dönemden nakledilen kerâmetlerin az oluşunu Resûl-i Ekrem zamanında sahâbenin böyle bir hal göstermeye gücünün kalmamasına bağlar, hatta daha sonraki dönemlerde bile Medine'ye gidenlerin kerâmet hallerinin kendilerinden alındığına işaret eder (Muḳaddime, s. 402, 421-425). Hz. Peygamber'in mûcizelerinin ve diğer hallerinin baskın oluşu kerâmetlerin zuhurunu genellikle engellemiş, vefatından sonra da bu durumun etkisi giderek azalmakla beraber bir süre daha devam etmiştir.

İlk üç nesilden nakledilen kerâmetlerin çoğu zayıf rivayetlere dayanır. Meselâ Hz. Ömer'in, Nihâvend'de savaşan ve düşman tarafından kuşatılma tehlikesiyle karşılaşan Sâriye isimli kumandanına Medine'den seslenerek tâlimat verdiğine dair rivayet çok yaygın olmakla beraber sahih bir senede

dayanmamaktadır (Aclûnî, II, 380). Daha sonra örnekleri ve çeşitleri giderek artan kerâmetler velâyetnâmelerin ve menâkıb kitaplarının temel konusu ve malzemesi olmuş, sıra dışı niteliği azalarak alışılmış olaylar haline gelmiştir.

Mu‘tezile mezhebinin kerâmeti kabul etmemesi konuyu kelâm ilminde tartışma mevzuu haline getirmiş, Selef ve Ehl-i sünnet, Mu‘tezile'nin bu husustaki itirazlarını reddederek kerâmetin İslâm'daki yerini vurgulamıştır. Eş‘arîliğin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, "Hadis ve sünnet ehli sâlih müminlerden kerâmetin zuhurunu kabul eder" demiş (Maḳālâtü'l-İslâmiyyin, I, 349; el-İbâne, s. 63), daha sonraki Eş‘arî kelâmcıları da Ehl-i sünnet'in inancı olarak bu kanaati tekrarlamıştır.

İmâm-ı Âzam'ın el-Fıḳhü'l-ekber adlı eserinde yer alan, "Evliyanın kerâmeti haktır" ifadesi Hanefî fakihleri ve Mâtürîdî kelâmcıları tarafından tekrarlanmıştır. Hanbelîler ve Selef mezhebi mensupları da kerâmetin hararetli savunucuları olmuşlar (İbn Teymiyye, el-Furḳān, s. 77), Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi mezhep tarihçileri kerâmete inanmayı Ehl-i sünnet'in bir özelliği olarak göstermişlerdir (el-Farḳ, s. 344).

Ehl-i sünnet içinde Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû Muhammed İbn Ebû Zeyd el-Mâlikî (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 423), İbn Hazm ve Halîmî gibi âlimler kerâmeti inkâr etmemekle beraber sınırlı tutmuşlardır. İbn Hazm'a göre velîlerden kerâmetin zuhuru peygamber hayatta iken söz konusu olur. Bu durumda kerâmetin mûcize ile karıştırılması ihtimali ortadan kalkar (el-Faṣl, V, 9-14). İsferâyînî'nin de mûcize ile karıştırılması ihtimalini ileri sürerek kerâmeti tereddütle karşıladığı nakledilir. Ancak ona göre de velîlerin dualarının kabul edilmesi gibi kerâmetleri vardır (Kuşeyrî, s. 660).

İmâmiyye Şîası da kerâmeti savunur. Bu mezhebe göre on iki imamdan her birinin kerâmetleri, hatta mûcizeleri vardır. Ehl-i sünnet, peygamberlerden zuhur eden hârikulâde hallerin dışında mûcize tabirini kullanmadığı halde Şîa özellikle mâsum imamların kerâmet ve mûcizeleri bulunduğunu kabul eder (Şeyh Müfîd, s. 77, 79). Şîa'ya göre sefîr ve bab denilen Şiî din adamlarından da mûcizeler zuhur edebilir. Küleynî, imamların gösterdikleri kerâmetlere ve mûcizelere örnekler verir (el-Uṣûl mine'l-kâfî, I, 231, 256-260). İkindi namazını geçiren Hz. Ali'nin bu namazı vaktinde kılması için

batan güneşin geri geldiği Şîilik'te mütevâtir bir haber olarak kabul edilir. İslâm filozoflarından İbn Sînâ, kerâmeti insan nefsinin yetenek ve imkânları dahilinde bir husus olarak görür ve bunun psikolojik açıklamasını yapar (el-İşârât, III, 895-899; Fî Beyâni'l-muʿcizât, XIII/4 [1960], s. 543-558).

Çağdaş Sünnî müelliflerden Şeybî, sûfîlerin kerâmetleriyle Şiîler'in kerâmetleri arasında benzerlik görmüş ve sûfîlerin kerâmet anlayışının Şiî etkiler altında oluştuğunu ileri sürmüştür (eṣ-Ṣıla, s. 391-397). Fazlurrahman gibi bazı çağdaş yazarlar da Sünnîliğin kerâmeti sonradan inanç sistemine aldığı görüşündedir (İslâm, s. 171, 193, 200).

Ehl-i sünnet sadece evliyadan değil sıradan bir müminden de hârikulâde bir halin zuhur edeceğini kabul eder ve buna maûnet veya kerâmet ismini verir. İbn Teymiyye'ye göre kerâmet bir ihtiyacı karşılamak üzere zuhur eder. Kerâmete ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye kerâmet verilmesi onun ihtiyacını gidermek ve imanını güçlendirmek içindir. Bu durumda kerâmete ihtiyaç hissetmeyen bir müminin velîlik derecesi daha yüksektir. Sahâbeden çok tâbiîn arasında kerâmetlerin görülmesinin sebebi de budur (el-Furḳān, s. 77). Kerâmetin bir amacı da nefsi eğitmek ve ıslah etmektir (Serrâc, s. 394). Kerâmet olaylarına daha çok mutasavvıflar arasında rastlandığından tasavvuf kitaplarında bu konu üzerinde geniş olarak durulmuştur.

Olağan üstü bir hal olduğundan halk kerâmete büyük ilgi göstermiş, kerâmet

sahibi velîyi Allah'a en yakın kişi olarak görmüş, onun ilâhî bir güce dayandığına ve bu güçle istediği her şeyi yapabileceğine inanmıştır. Büyük sûfîler bu kanaatin yanlış olduğunu, kerâmetin Allah'a yakınlık derecesinin göstergesi sayılmadığını, kerâmeti görülmeyen velîlerin de bulunduğunu, bunların mertebelerinin kerâmet sahibi velîlerden daha yüksek olduğunu, kerâmetin henüz işin başında bulunan bazı velîlerde görüldüğünü, kerâmetin ve kerâmet sahibi velîlerin mânevî durumlarının abartılmaması gerektiğini vurgulamışlardır.

Sehl et-Tüsterî, kerâmeti ağlayan çocukları susturmak için verilen afyona benzetmiş (a.g.e., s. 400; Kuşeyrî, s. 679), Cüneyd-i Bağdâdî kerâmetin

gönül ehli için bir perde olduğunu söylemiştir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, bir defasında oltasını nehre atarak üç batman ağırlığında bir balığın oltaya takılması için dua etmiş ve bu ağırlıkta bir balık oltasına takılmıştı. Durumu haber alan Cüneyd, "Nûrî'nin oltasına yılan takılsaydı hakkında daha hayırlı olurdu" demiştir. Daha sonra karşı kıyıya geçmek için Dicle sahiline inince nehrin iki yakasının bir araya geldiğini görmüş, fakat kendisi kayıkla karşı yakaya geçmeyi tercih etmiştir (Serrâc, s. 400; Kuşeyrî, s. 676).

Büyük sûfîler kerâmetin fazla önemli bir hal olmadığını çeşitli misallerle anlatmaya çalışmışlardır. Bir gecede meşrikten mağribe giden, su üzerinde yürüyen, havada uçan bir zattan bahsedenlere Bâyezîd-i Bistâmî, "Lânetli şeytan da bir gecede meşrikten mağribe gider, balık da suda yüzer, leş yiyen kargalar da havada uçar" diyerek kerâmetlerin abartılmamasını istemiş, asıl kerâmetin müminin Allah'ın emir ve yasakları karşısındaki itaat hali olduğunu söylemiştir (Serrâc, s. 400; Kuşeyrî, s. 678). Ebû Ali el-Cûzcânî, sûfîlere kerâmet sahibi değil istikamet sahibi olmalarını tavsiye etmiş, istikametin kerâmetten daha üstün olduğunu belirtmiştir (a.g.e., s. 441). Yahyâ b. Muâz er-Râzî de abdalın kerâmetten, âşıkların muhabbetten, âriflerin zikirden bahsettiklerini söyler, en aşağı halin kerâmet, en yüksek halin ise zikir olduğunu ifade ederdi (Serrâc, s. 403).

Mutasavvıflar biri maddî, zâhirî, kevnî, hissî ve sûrî; diğeri mânevî, bâtınî, ruhî ve hakikî olmak üzere kerâmetin iki türünden bahsetmiş, birinci türden çok ikinci türe önem vermişlerdir. Tayy-i mekân, kışın yaz meyvelerine kavuşma, ateşte yanmama gibi hârikulâde haller hissî ve kevnî olup fazla önemli değildir, hatta bunlar bazan tehlikeli ve zararlı da olabilir. Dinin emir ve yasaklarına sıkı bir şekilde uymak, kötü huy ve alışkanlıkları terkedip iyi alışkanlıklar edinmek, istikamet üzere olmak, nefse hâkimiyet, çalışıp çabalamak suretiyle ilim ve irfan sahibi kâmil bir insan olmaya çalışmak gerçek ve mânevî kerâmetlerdir.

Velîlerin kerâmetlerinin onlardaki sıdk ve himmet denilen mânevî ve olağan üstü bir güçten kaynaklandığını söyleyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre bu gücü kullanmayıp kerâmet göstermeyen velîler bu güce dayanarak tasarrufta bulunan velîlerden üstündür. Ona göre sekiz organın sekiz çeşit kerâmeti bulunur. Kerâmetler bu organların şer'î ve ahlâkî kurallara tam olarak uymasının bir ödülüdür. Bu organlar göz, kulak, dil, mide, cinsel

organ, el, ayak ve kalptir. Bunlardan her birinin zâhirî ve hâricî, buna bağlı olarak da bâtınî ve dâhilî kerâmetleri bulunur. Meselâ gözün haram şeylere bakmaması zâhirî kerâmet, bunun ödülü başkalarının göremediği mânevî âlemdeki bazı şeyleri görmek şeklindeki bâtınî kerâmettir. Midenin zâhirî kerâmeti haram lokma yememek, bu faziletin ödülü olan bâtınî kerâmeti az gıda ile çok kişiyi doyurmaktır (el-Fütûḥât, II, 478-493).

İlk zamanlarda tasavvufun esas maksadı takvâ sahibi dürüst bir müslüman olmaktı. Bu amaç için çaba harcayan sûfîlerde bazan kerâmetlerin zuhur ettiği olurdu. Fakat onlar buna fazla önem vermez, hatta bundan dolayı endişelenir ve bunu gizli tutarlardı. Daha sonra keşif ve kerâmet mertebesine ermek için riyâzet ve mücâhede bir vasıta haline gelmiş, bu durum kerâmetlerin büyük ilgi görmesine ve yaygınlaşmasına sebep olmuştur (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 402, 403; Şifâʾü's-sâʾil, s. 33, 50).

Zaman zaman şaʿbeze (gözbağcılık), sihir, nîrencât, mehârîk, falcılık, kâhinlik, müneccimlik gibi şeylerin kerâmetle karıştırılması tabiat kanunlarına güveni sarsmış, bu durum birçok bâtıl inancın, hurafenin, hayal ürünü hususların yayılmasına ve toplumu olumsuz yönde etkilemesine sebep olmuştur. Baştan beri kerâmet konusuna ulemânın ihtiyatlı yaklaşmasının sebebi budur. İbnü'l-Cevzî kerâmet olarak gösterilen bazı şeylerin şeytanın oyunu olduğunu, bunların bir kısmının saf kişilerin olağan hadiseleri olağan üstü olarak algılamalarından kaynaklandığını, bazan da tesadüfen vukua gelen olayların kerâmet şeklinde anlaşıldığını, bazı kurnaz kişilerin birtakım sahtekârlıklarla bu tür olayları kerâmet olarak takdim edip halkı sömürdüklerini anlatır (Telbîsü İblîs, s. 364-373).

Velâyetnâme ve menâkıb kitaplarının genellikle ana konusunu ve malzemesini kerâmet ve keşif hallerinin oluşturması akla ve ilme güveni sarsmakla kalmamış, dinî hükümler için de tehlike oluşturmuştur. Bu sebeple Muʿtezile gibi akılcı eğilimleri ağır basan hareketler kerâmete ilke olarak karşı çıkarken fıkıh âlimleri daha çok görüldüğü ileri sürülen kerâmet olaylarını eleştirmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren aklı, bilimi, deney ve gözlemi öne çıkaran akılcı, maddeci ve pozitivist felsefelerin etkisi altında kalan son dönem İslâm âlimleri kerâmet olaylarını hurafe olarak görüp eleştirmiştir. Çağdaş İslâm dünyasındaki yenilikçi akımlar da genel olarak çok sınırlı bir kerâmet anlayışını teoride kabul etmekle beraber

rivayet edilen kerâmet olaylarının temelsizliğini vurgulamışlar, hurafe saydıkları pek çok kerâmet olayını İslâm düşüncesi için bir tehdit olarak görmüşlerdir. Diğer taraftan spiritizm, astroloji ve parapsikoloji gibi akımlara ilgi duyanlara kerâmet olayları oldukça çekici gelmektedir. Kerâmet olaylarına ilgi duyulmasında bu tür akımların etkisi vardır. Kerâmet inancı bugün tarikat ehli ve halk arasında da geniş ölçüde varlığını korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “âyet”, “ḫırḳ”, “kerm” md.leri; et-Taʿrîfât, “Kerâmet”, “İrhâṣ”, “İstidrâc”, “Mekr”, “Maʾûnet”, “Muʿcize” md.leri; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, I, 220; III, 220-221; Tehânevî, Keşşâf, I, 328; II, 1266; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Berakhot 34; Müsned, II, 116; III, 139, 191; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8; Buhârî, “Ṣâlât”, 79, “Îmân”, 57, “Enbiyâʾ”, 48, 54, “İcâre”, 12, “Edeb”, 88, “Menâḳıb”, 25, “Mevâḳīt”, 41; Müslim, “Birr”, 8, 12, “Îmân”, 57, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 13, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 242, “Eşribe”, 176; Tirmizî, “Menâḳıb”, 16; Ebû Hanîfe, el-Fıkhu’l-ekber (trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 74; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 594; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 96, 123, 354, 463; IV, 92, 234; Hâris el-Muhâsibî, Kitâbü’l-Ḫalve ve’t-tenaḳḳul fi’l-ʿibâde ve deracâtü’l-ʿâbidîn (nşr. A. Abduh Halîfe el-Yesûî, el-Meşrıḳ içinde), XLIX/1, Beyrut 1955, s. 44-45; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 73; Tahâvî, el-ʿAḳīde, Beyrut 1978, s. 59; Eş‘arî, Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, Kahire 1969, I, 439; a.mlf., el-İbâne, Medine 1405, s. 63; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî, Beyrut 1401, I, 231, 256-260; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 302, 390, 394, 400,

403; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, Kahire 1969, s. 71, 106; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 4-7, 48; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 121, 188, 211, 560; Şeyh Müfîd, Evâʾilü’l-maḳālât, Tahran 1278, s. 77, 79; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 183, 213-216, 242-243, 270; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 344; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 174, 184; İbn Sînâ, el-İşarât ve’t-tenbîhât, Kahire 1958, III, 895-899; a.mlf., Fî Beyâni’l-

muʿcizât ve'l-kerâmât (nşr. C. N. Atıyye, el-Ebḥâs̱ içinde), XIII/4, Beyrut 1960, s. 543-558; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 9-15; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 441, 660, 676, 678, 679; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 276-278; Cüveynî, el-İrşâd, Beyrut 1986, s. 260-264; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1974, IV, 632; Şehristanî, Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), s. 497; a.mlf., elMilel ve'n-niḥal, Beyrut 1975, s. 84; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1399/1979; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1928, s. 364-373; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrü'l-kebîr, İstanbul 1307, II, 615, 659; V, 682, 687, 691, 694; XXIV, 197; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VIII, 143; a.mlf., el-Mebâḥis̱ü'l-meşrıḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1401/1990, II, 436; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-külliyyetü'l-Ezheriyye), s. 161; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 287, 478-493; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), I, 152, 169, 170; Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr, Mısır 1311, I, 566; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 151-170; a.mlf., el-Furḳān beyne evliyâʾi'r-raḥmân ve evliyâʾi'ş-şeyṭân, Kahire 1387, s. 73-77; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 316; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 176; a.mlf., Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1297, s. 175; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire 1957, s. 402-425; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, s. 33, 50, 101; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 291; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370, s. 16-23; Celâleddin ed-Devvânî, el-Celâl, İstanbul 1314, s. 72; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 70-84; Münâvî, el-Kevâkib, I, 8-14; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 186; II, 138; III, 110, 190; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1253, s. 179; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm, Kahire 1368/1949, s. 312, 338; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 380; Süleyman Nedvî, İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1347/1928, III, 1109-1145; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2239-2251; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 241; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I-II, tür.yer.; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 296; M. Asin Palacios, İbnü'l-ʿArabî ḥayâtüh ve mez̠hebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 193; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Kahire 1969, s. 391-397; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 122-136; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 961; R. A. Nicholson, İslâm Sûfîleri (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), Ankara 1978, s. 103-125; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 171, 193, 200; L. Jacobs, The Jewish Religion: A

Companion, Oxford 1995, s. 348; A. Schimmel, İslâmın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 203-204; M. Fierro, "The Polemic About the Karāmāt al-Awliya and the Development of Sufism in al-Andulus", BSOAS, LV/2 (1992), s. 236-249; "Kerâmet-i Evliyâʾullāh", Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, IX/1, Tahran 1373/1994, s. 198; D. B. Macdonald, "Kerâmet", İA, VI, 577-578; L. Gardet, "Karāma", EI² (İng.), IV, 615-616; M. Waida, "Miracles, An overview", ER, IX, 541-548; Ömer Faruk Harman, "Âsaf b. Berahyâ", DİA, III, 455.

Süleyman Uludağ

KELÂM.

Kerâmetin itikadî bir kavram olarak ortaya çıkış zamanına ilişkin kesin bilgiler mevcut değilse de bunun III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına rastladığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen el-Fıḳhü'l-ekber'de, "Kerâmetler velîlere aittir" ifadesine yer verilmek suretiyle kerâmet itikadî bir mesele olarak ele alınmışsa da ilim çevrelerinde bu esere Ebû Hanîfe'ye ait olmayan bazı ilâvelerin yapılmış olabileceğine dair kanaatin bulunması, kerâmet telakkisinin onun döneminde ortaya çıkmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Kerâmete ilkin terim anlamını yükleyen ve onu itikadî bir mesele haline getirenler Sünnî sûfîler olmalıdır. İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. İyâz gibi ilk sûfîlerin ardından teşekkül eden Sünnî tasavvuf ekollerine mensup âlimler kerâmetin velîlerce gösterilen hârikulâde bir olay olduğunu söylemiş ve bunu bir inanç ilkesi haline getirmiştir. Hâris el-Muhâsibî, kerâmetin takvâdan ibaret olduğunu belirtmekle birlikte tasavvufî bir yaklaşımla yakīnin son mertebesine kimsenin erişemeyeceğini söylemiş, Hz. Peygamber'e isnad edilen mevzû bir rivayete dayanarak Hz. Îsâ'nın daha güçlü bir yakīn sahibi olsaydı sadece su üzerinde değil havada da yürüyebileceğine dikkat çekmiş ve bunu kerâmet çerçevesinde düşünmüştür (Risâletü'l-müsterşidîn, s. 87, 92-93). Muhâsibî'den sonra gelen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî insanların en üstününün Ehl-i sünnet mensupları, Ehl-i sünnet'in en üstünlerinin ise velîlerin kudretine inanıp kerâmetlerini tasdik edenler olduğunu, istedikleri takdirde velîlerin kerâmet gösterebileceğini söylemiştir (el-Muʿâraża, s. 88-89, 94-95, 99). Ahmed b. Hanbel, Osman b.

Saîd ed-Dârimî, Buhârî, İbn Kuteybe gibi Selef âlimlerinin eserlerinde velîlerin kerâmetlerine inanma konusuyla buna inanmayanların durumuna ilişkin bilgilerin bulunmayışı, kerâmetin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında henüz bir kelâm problemi olarak görülmediğinin delilleri arasında sayılabilir. Aynı asırda kerâmetin Sünnî sûfîlerce bir itikadî esas olarak görülüp tartışmaya açılmasından sonra IV. (X.) yüzyılda teşekkül etmeye başlayan Sünnî kelâm literatüründe yer almış (Tahâvî, s. 73; Eş‘arî, s. 296, 438-439), bu konuda erken devirde müstakil eserler bile kaleme alınmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1452).

Bazı âlimlere göre ilâhî emirlere tam itaat ve fazla ibadet sayesinde sâlih kullarda gözlenen kerâmet, sahibinin iradesi dışında gerçekleşir, bazılarına göre de iradesine bağlı olarak meydana gelir. Velîye nisbetle kerâmet adını alan bu tür hârikulâde olaylar Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun devam eden hissî mûcizeleri olarak değerlendirilir. Kelâm literatüründe velîlere nisbet edilen kerâmetin velâyeti kanıtlayan kesin bir delil olmadığını savunanlar da mevcuttur (Yâfiî, s. 37). Peygamberlerce gösterilen mûcizeler, benzerinin meydana getirilmesi için meydan okuma ve peygamberlik iddiasında bulunma şartına bağlı olduğu halde kerâmet sahibinin insanlara meydan okuması ve velâyet iddiasında bulunması söz konusu değildir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 174-175).

Kerâmet nevilerini maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, ölüleri diriltmek, nesnelerin mahiyetini değiştirmek, insanların düşüncelerine muttali olmak, gayba dair olayları bilmek, uzak mesafelere kısa sürede ulaşmak, hastaları iyileştirmek gibi hârikulâde olaylar maddî kerâmetlere; günahlardan kaçınıp ilâhî emirlere itaat etmekte başarıya ulaşılması, duaların kabul edilmesi ve sebepsiz ilim verilmesi de mânevî kerâmetlere örnek olarak gösterilebilir (Yâfiî, s. 14-34; Sübkî, II, 338-343).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu kerâmeti ilke olarak kabul etmekte, bir kısmı ise onu benimsememektedir. Kabul edenlere göre kerâmet aklen imkânsız değildir. Çünkü Allah bir olayı tabiat kanunları (sünnetullah) düzeninde yaratabileceği gibi bunu aşan bir tarzda da yaratabilir. Ayrıca kerâmet, sâlih kulların doğru bir çizgide bulunduğunu kanıtlaması ve müminlerin itminana ermesini sağlaması açısından gerekli sayılabilir. İlâhî kudretin tecellilerini

kerâmet yoluyla müşahede eden müminlerin imanı kökleşir, peşin hükümlü olmayan inkârcılar da hidayete erer (Gazzâlî, s. 98; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 320-321, 332). Ruhî gücü yüksek olan insanların maddeye hükmedip mahiyetini değiştirmesi Batı'da yapılan psikolojik deneylerde de gözlemlenmiştir (Ferîd Vecdî, II, 223-226).

Naslarda kerâmetin gerçekliğine inanmayı gerekli kılan kanıtlar mevcuttur. Kur'an'da peygamber olmadıkları halde bazı iyi kullar hakkında hârikulâde olaylardan bahsedilmiş, Hz. Meryem'in melekleri görüp onlarla konuştuğu ve ona kış gününde yaz meyveleri verildiği bildirilmiş, Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar mağarada uyutulmak suretiyle düşmanlarından korunduğu anlatılmış, Hz. Mûsâ'nın annesinin başından geçen hârikulâde olaylar nakledilmiş, Hızır'ın gaybı bildiğine dair olaylardan söz edilmiş ve Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Belkıs'ın tahtının çok kısa bir sürede uzak mesafeden getirildiği haber verilmiştir. Hadislerde de peygamber olmayan bazı sâlih kullarla ilgili hârikulâde olaylardan söz edilmiş, tabakat kitapları çeşitli sahâbî, âlim ve sâlih kulların kerâmetlerini kaydetmiştir. Nasların yanı sıra büyük bir yekün tutan tarihî nakilleri yanlış kabul etmek müslümanları yalancılıkla itham etmek anlamına gelir (Nesefî, I, 536; Seyfeddin el-Âmidî, s. 335; Yâfiî, s. 9-10). Bütün Sünnî kelâmcılarıyla Sûfiyye ve Selefiyye, ayrıca İbn Sînâ gibi filozoflar bu görüştedir. Şîa da imamlardan sâdır olan olağan üstülükleri mûcize terimiyle ifade etmekle beraber (meselâ bk. Meclisî, XLVIII, 29) benzer görüşleri kabul eder (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 328-329).

Kerâmeti benimsemeyen âlimlerin görüşlerini de şöylece özetlemek mümkündür: Kerâmet tabiat kanunlarını aşan hârikulâde bir olay olduğuna göre velî ve sâlih kulların elinde bu tür olayların vuku bulması mümkün değildir; zira mûcizeye benzer hârikulâde olaylar nübüvveti kanıtlamak amacıyla Allah'ın peygamberlere verdiği kesin kanıtlardır. Peygamber olmayan bir kimseye hârikulâde olaylar gerçekleştirme imkânını vermek mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkarır ve nebî ile velî eşit konuma gelir. Nitekim bunu iddia eden sûfîler de vardır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 338). Kur'an'da mûcizeler hariç dünyada işlerin tamamıyla sünnetullah çerçevesinde gerçekleştiği açıkça belirtilmiş ve insanın bu doğrultuda çalışmaktan başka çaresi bulunmadığına dikkat çekilmiş, Resûl-i Ekrem'in yanı sıra sahâbîler de her konuda aynı yöntemi uygulayıp başarıya

ulaşmışlardır. Kerâmet sâlih kullarda görülen bir olay olsaydı en çok ashap ve tâbiîn neslinde müşahede edilmesi gerekirdi. Halbuki bu iki neslin kerâmet gösterdiğini kanıtlayan mütevâtir hiçbir haber yoktur (Kādî Abdülcebbâr, XV, 217-218, 241; Fahreddin er-Râzî, XIX, 229; XXI, 92; Ferîd Vecdî, II, 226). Tabakat ve menâkıb kitaplarında çeşitli âlimlerle sûfîlere nisbet edilen kerâmetlere dair rivayetler âhad haber seviyesindedir, râvileri de genellikle bilgisiz kimselerdir. Kerâmet rivayetlerinin çoğunun, İslâm'ın hak din olduğunu kanıtlamak ve insanları ilâhî emirlere uymaya teşvik etmek gibi iyi amaçlarla uydurulmuş olması ihtimal dahilinde bulunmakla birlikte kerâmetlerin bu amaca yönelik kayda değer bir hizmet ifa ettiği söylenemez, çünkü gayri müslimlerin din adamlarına da benzer hârikulâde olaylar nisbet edilmiştir. Ayrıca bu tür rivayetleri şöhret ve menfaat temini için kullananlar olmuştur. Nitekim Hallâc-ı Mansûr'a atfedilen kerâmetler çeşitli hileler sonucu olup insanları aldatmak amacı taşır (Kādî Abdülcebbâr, XV, 226). Kur'an'da Allah'tan ve onun bilgilendirdiği peygamberlerden başka gaybın hiçbir kimse tarafından bilinemeyeceğinin açıklanması, dinde kerâmetin vukuunu sağladığı kabul edilen nâfile ibadetlerden çok farz ibadetlere önem atfedilmesi ve kerâmetle ilgili menkıbelerin III. (IX.) asrın sonlarından itibaren ortaya çıkması bu telakkinin dinî bir temel üzerine oturmadığını gösterir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 92; XXX, 168; Ferîd Vecdî, II, 233-234). Kur'an'da bazı iyi kişilerle ilgili olarak anlatılan hârikulâde olaylar genellikle bir peygamberin çevresinde gerçekleştiğinden onun doğruluğunu teyit eden mûcizeler niteliğinde kabul edilmelidir. Mu'tezile'nin tamamı ile Ebû Abdullah el-Halîmî, Ebû İshak el-İsferayînî ve İbn Hazm bu görüştedir (Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî, s. 206; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 175). Ancak sözü edilen âlimler sâdık rüyaların vukuu, sâlih müminlerce yapılan duaların kabulü ve işlerinin kolay gerçekleşmesi gibi mânevî kerâmetleri kabul ederler (İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, s. 267).

Kerâmetin gerçek olduğunu savunanlar muhaliflerce ileri sürülen eleştirilere şu cevapları vermişlerdir: Kerâmet her ne kadar sünnetullaha aykırı ise de nâdiren vuku bulur ve hiçbir zaman velîler insanları sünnetullaha aykırı davranmaya teşvik etmez. Bu açıdan bakılınca sadece kerâmetler değil mûcizeler de sünnetullaha muhaliftir. Bu husus, mûcizelerin gerçekleşmesini imkânsız kılmadığı gibi kerâmetleri de imkânsız kılmaz. Kerâmete ilişkin uydurma rivayetler varsa da bu, söz

konusu türden olayların Kur'an ve sahih hadislerle sabit oluşunu ortadan kaldırmaz. Kerâmetlerin ashap neslinden sonra daha sık görülmesi de tabiidir, çünkü ashap Hz. Peygamber'in mûcizelerine şahit olmuştur. Arkadan gelen nesillerin imanlarını takviye etmek için kerâmete ihtiyaç duymaları bunların çoğalmasına yol açmıştır. Ayrıca kerâmet mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkarmaz, aksine nübüvveti teyit eder, zira kerâmet sahibi olan velî peygambere tâbidir (Sübkî, II, 333-334; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 338; Ferîd Vecdî, II, 227-289).

Muhalif görüşü benimseyenler, kerâmetin gerçekliğini savunanların kesin aklî ve naklî delillerden yoksun bulunduğunu, velî olmak için hârikulâde olay göstermek gibi bir şartın naslarda zikredilmediğini, kerâmetlerin daha çok müridlerce uydurulmak suretiyle sâlih insanlara atfedildiğini, ayrıca velîlerin eşyaya hükmettiğini iddia etmenin hıristiyanlarca Hz. Îsâ'ya ulûhiyyet isnadına benzeyen bir aşırılık olduğunu ve kerâmet anlayışının müslümanları hayatın gerçeklerinden uzaklaştırıp hayal dünyasına sevkettiğini söylemişlerdir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 385-386; Emîr es-San'ânî, s. 79-80, 88, 103-104; Ferîd Vecdî, II, 235).

Kerâmete dair ileri sürülen görüşlerin ve bunlara ilişkin delillerin incelenmesinden anlaşıldığına göre naslarda belirtilen inançlar arasında kerâmete inanmanın gerekli olduğuna yer verilmemiş, bu kavram özellikle III. (IX.) yüzyıldan sonra oluşan menâkıbın da etkisiyle zaman içinde bir itikadî ilke haline getirilmiştir. Allah'ın velî ve sâlih kullarını gözetip onlara dünyada müjdeler verdiğini bildiren naslar dikkate alındığında duaların kabul edilmesi, ilâhî lutuf sayesinde meşrû arzuların gerçekleşmesi, sâdık rüyalar görülmesi ve istikamet üzere yaşamaya muvaffak olunması tarzında vuku bulacak kerâmetlerin varlığını kabul etmek gerekir. Buna karşılık kişiyi realiteden uzaklaştıran, peygamberlerde görülen hârikulâde olaylar gibi velînin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayanan kerâmetlerin ilmî dayanaktan yoksun olduğunu ve nasların isabetsiz bir şekilde yorumlanmasının yanı sıra menkıbelere bağlı bir kültten ibaret bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in ve ashabın hayatı incelendiği takdirde bu tür kerâmetlerle örtüşmediği görülür. Ashabın kerâmetlerini konu edinen kaynaklarda dualarının kabul olunduğuna ilişkin bilgilerin büyük bir yekün tutması da bu görüşü teyit eder mahiyettedir (Emîr es-San'ânî, s. 86-87).

Kerâmet konusunda yazılmış eserlerin bir kısmı şunlardır: Bâkıllânî, Kitâbü'l-Beyân ʿani'l-farḳ beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât (Beyrut 1958); İbn Teymiyye, S̱übûtü'n-nübüvvât (ʿaḳlen ve naḳlen) ve'l-muʿcizât ve'l-kerâmât; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1550), Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Ayâtü'l-beyyinât fî s̱übûti kerâmâti'l-evliyâʾ fi'l-ḥayât ve baʿde'l-memât; Ahmed b. Ahmed el-Acemî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ; Ali b. Atıyye b. Hasan el-Hamevî, Nesemâtü'l-esḥâr fî kerâmâti'l-evliyâʾi'l-aḫyâr (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3784); Abdülhalim b. Muhammed, Riyâżü's-sâdât fî is̱bâti'l-kerâmât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1452, 1660; Îżâḥu'l-meknûn, I, 6, 345, 392, 601; II, 324, 352, 418, 645, 666, 700); Muhammed Ahmed Abdüsselâm, el-Evliyâʾ ve kerâmâtühüm fi'l-Kitâb ve's-Sünne (Kahire 1950); Ebû Muhammed el-Hallâl, el-Kerâmât; İbn Ebü'd-Dünyâ, Kerâmâtü'l-evliyâʾ; Ebû Zer el-Herevî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ (Zehebî, XIII, 403; XVII, 560; XXIII, 238); Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ (Beyrut 1994); Dilaver Selvi, İslâm'da Velâyet ve Kerâmet (İstanbul 1990); Cevâdî Âmülî, Kerâmet der Ḳurʾân (Tahran 1372).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 103, 432, 473; IV, 296; VI, 218, 307; Buhârî, "Enbiyâʾ", 48, 54, "Menâḳıb", 25, "Edeb", 68, 105; Müslim, "Ẕikr ve'd-duʿâʾ", 100, "Tevbe", 121, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 242; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 61; Hâris el-Muhâsibî, Risâletü'l-müsterşidîn (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1383/1964, s. 87, 92-93; Sehl et-Tüsterî, el-Muʿâraża (nşr. M. Kemâl İbrâhim Ca'fer), Kahire 1980, s. 88-99; Tahâvî, ʿAḳīde (nşr. Arif Aytekin), İstanbul 1985, s. 73; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 296, 438-439; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 390-398; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 5, 74-76; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 176-177; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 217-241, 270-272; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1413/1993, IV, 47-48; Ebû Muhammed el-Hallâl, Kerâmâtü'l-evliyâʾ (nşr. Abdülcelîl el-Atâ), Dımaşk

1412/1993, tür.yer.; İbn Hazm, el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 132-133; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 660-668; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 452; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Kahire, ts., s. 98; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 536-537; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 385-386; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 30; XIX, 229; XXI, 89-93; XXX, 168; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 199-205; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 334-335; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-murâd, Beyrut 1408/1988, s. 328-329; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 320-321, 332; a.mlf., en-Nübüvvât, Kahire 1346, s. 4, 121, 267; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 403; XVII, 560; XXIII, 238; Yâfiî, Neşrü'l-meḥâsini'l-ġāliyye fî fażli meşâyiḫi'ṣ-ṣûfiyye (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1961, s. 8-34, 37, 44-58; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 323-343; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1452, 1660; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî, İtḥafü'l-mürîd, Kahire 1375/1955, s. 206; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 174-175, 185; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 338; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVIII, 29; Emîr es-San'ânî, el-İnṣâf (nşr. Abdürrezzâk el-Bedr), Huber 1418/1997; Ferîd Vecdî, el-İslâm fî ʿaṣri'l-ʿilm, Kahire 1350/1932, II, 223-289; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 293; XI, 448-451; Îżâḥu'l-meknûn, I, 6, 345, 392, 601; II, 324, 352, 418, 645, 666, 700; Abdurrahman İbrâhim el-Humeyzî, Ḫavâriḳu'l-ʿâdât fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Cidde 1402/1982, s. 37-50; Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevḥîd, Beyrut 1405/1985, s. 159-160.

Yusuf Şevki Yavuz

KERÂMET ALİ

(كرامت علي)

(ö. 1873)

Hindistanlı âlim.

XIX. yüzyılın başlarında günümüzdeki Utar Pradeş eyaletine bağlı Cavnpûr'da doğdu. Burada dinî ilimleri tahsil ederken Seyyid Ahmed-i Birîlvî'nin müridleri arasına girdi. Hocasının 1831'de Sihler'le savaşırken ölmesi üzerine halifesi Şah Abdülazîz'in devam ettirdiği dini ihya faaliyetlerine Bihâr ve Bengal bölgelerindeki çalışmalarıyla katıldı. Bu dönemde ılımlı görüşleriyle kendini göstermeye başladı ve daha çok müslümanlar içinde yaşamaya devam eden Hindû âdetleriyle hurafelerin terkedilmesi çabalarına ağırlık verdi. 1855'te Hindistan'ın dârülharp olduğunu savunan Ferâiziyye hareketinin lideri Hacı Şerîatullah ile Kalküta'da bir araya geldi, böylece iki hareket arasında bir yakınlaşma başladıysa da Hindistan'ın dârülislâm sayılamayacağı yönündeki Ferâiziyye görüşüne katılmadı. Kerâmet Ali, bu kanaatini ülkenin tamamen İngiliz hâkimiyetine girdiği 1857 ayaklanmasından sonra da devam ettirdi. Hindistan'da siyasî iktidarı kaybeden müslümanların Hindû çoğunluk arasında dinî ve kültürel kimliklerini koruyabilmeleri için İngilizler'le iyi ilişkiler kurulması gerektiğini savunuyor, böylece Batı bilimi ve dillerini öğrenerek müslümanların varlıklarını sürdürebileceğine inanıyordu. Bu sebeple, benzer amaçlar için çalışan Nevâb Abdüllatîf'in Kalküta'da kurduğu Muhammadan Literary Association'a girdi. Bu cemiyetin 23 Kasım 1870'te muhtemelen müslümanlar arasındaki cihad hareketlerinden endişe eden İngilizler'in desteğiyle düzenlediği bir konferansta Hanefî fıkhından deliller göstererek İngiliz yönetimi altındaki ülkenin dârülharp sayılmayacağını ileri sürdü. Dolayısıyla cihadın da câiz olmadığını savunan Kerâmet Ali, ayrıca cuma ve bayram namazlarının kılınamayacağını söyleyen Ferâiziyye gibi hareketlerin görüşlerinin de geçerli olmadığını belirtti. Daha sonraki yıllarda da gündemde kalan Kerâmet Ali'nin bu görüşleri Hindistan'da uzun süre tartışılmıştır.

Hint yarımadasında Şah Veliyullah geleneğine bağlı XIX. yüzyıl dini ihya faaliyetlerinde önemli bir yeri bulunan Kerâmet Ali tasavvufî disiplin ve eğitime önem vermiş, bu amaçla kırk yılı aşkın bir süre Bengal bölgesinin en ücra köylerine kadar yaptığı seyahatler dolayısıyla “seyyar okul” diye anılmıştır. Kendisi, kaynaklarından hiçbirini görüp kullanmadığı halde seyahatlerinde sürekli olarak müslümanları bid‘at ve hurafelere karşı uyardığı için Vehhâbîlik’le itham edilmiştir. Aynı zamanda tanınmış bir kāri, iyi bir hattat ve bir müellif olan Kerâmet Ali 30 Mayıs 1873’te vefat etti. Mezarı Rangpûr’dadır. Özellikle Bengal ve Bihâr bölgelerinde binlerce müridi bulunduğu rivayet edilen Kerâmet Ali’nin yolu ölümünden sonra oğlu Hâfız Ahmed ve torunu Muhammed Muhsin tarafından devam ettirilmiştir. Tanınmış yazar ve siyaset adamı Seyyid Emîr Ali onun öğrencilerindendir.

Eserleri. Kerâmet Ali çok sayıda eser kaleme almıştır. Rahmân Ali onun elliye yakın kitabını zikreder (Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, s. 171-172). Çoğunlukla Urduca telif edilen bu eserler temel İslâmî bilgiler, Kur’an ilimleri ve tasavvuf alanları ile bid‘at ve hurafelere dairdir. Bunlardan yaygın olarak bilinenlerden bazıları şunlardır: Miftâḥu’l-cenne (Kalküta 1234), Kevkebi Dürrî (Kalküta 1253), Zâdü’t-taḳvâ (Kalküta 1259), Zînetü’l-muṣallî (Kalküta 1259), Zînetü’l-ḳārî (Kalküta 1264), Ḥüccet-i Ḳaṭʿî (Kalküta 1282), Nûrü’l-hüdâ (Kalküta 1286), Tezkiyetü’l-ʿaḳāʾid, Ḳuvvetü’l-îmân, Daʿavât-ı Mesnûne, Meḫâricü’l-ḥurûf, Murâdü’l-mürîdîn, Râḥat-ı Rûḥ, Refîḳu’s-sâlikîn, İtminânü’l-ḳulûb, Tenvîrü’l-ḳulûb, Hidâyetü’r-râfiżîn, Reddü’l-bidʿa (eserlerin listesi için bk. a.g.e., s. 171-172).

BİBLİYOGRAFYA

J. H. Garcin de Tassy, Historie de la Literature Hindouie et Hindoustani, Paris 1870, II, 162; W. Hunter, The Indian Musalmans, London 1871, s. 96-100, 165; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1894, s. 171-172;

S. M. Ikram, Muslim Civilisation in India, New York 1964, s. 285; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972, s. 59, 110-112; A. M. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 181; Azmi Özcan, "İngiliz Yönetimi Altındaki Hindistan'da Daru'l-İslam, Daru'l-Harb Tartışmaları", Yeni Toplum, sy. 1, İstanbul 1992, s. 143-144; A. Yusuf Ali, "Karāmat ʿ Alī", EI² (İng.), IV, 625-626; a.mlf., "Kerâmet ʿ Alî", UDMİ, XVII, 140-143; "Keramet Ali Moulvi", Encyclopaedia of Muslim Biography, India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Sing), Delhi 2001, III, 196-197.

Azmi Özcan

KERBELÂ

(كربلاء)

Hz. Hüseyin’in türbesinin bulunmasından dolayı Şiîler’ce kutsal sayılan şehir.

Bağdat’ın yaklaşık 100 km. güneybatısında yer alan Kerbelâ’nın İslâm tarihindeki şöhreti, Hz. Hüseyin ile ailesi fertlerinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîler’ce şehid edildikleri yer olması ve kabirlerinin burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali’nin medfun olduğuna inanılan Necef’ten sonra ikinci atebedir (bk. ATEBÂT). Kerbelâ isminin Akkadca “sivri külâh” anlamındaki karballatu kelimesinin Orta İbrânîce ve Ârâmîce’de aldığı karbalâ şeklinden (v. Soden, I, 449), Arapça “Bâbil çevresi” mânasına gelen Küver Bâbil’den (Hibetüddin eş-Şehristânî, s. 6) ve yine Arapça “ayakların yumuşak zemine batması” anlamındaki kerbele kökünden (Yâkūt, IV, 445) geldiği yolunda bazı görüşler ileri sürülmüşse de kesin bir sonuca varılamamıştır (diğer teklifler için bk. Anistâs el-Kermelî, s. 187; The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, II, 399). 12 (634) yılında Hâlid b. Velîd’in Hîre’nin fethinden sonra ordusuyla Kerbelâ’ya indiği ve burada birkaç gün konakladığı bilinmektedir (Yâkūt, IV, 445). Hz. Ali’nin de Enbâr yahut Sıffîn’den Kûfe’ye dönüşünde buraya uğradığı ve beraberinde bulunanların susuzluktan endişe ettikleri, ancak bir kuyu bulup su içtikleri rivayet edilir (Hatîb, XII, 305-306). Bu bilgiler Kerbelâ’nın İslâm öncesinde kurulmuş bir belde olduğunu göstermektedir.

Hz. Hüseyin ile beraberindeki yetmiş kadar muharibin şehid edilmelerinden (bk. HÜSEYİN) ve Emevî ordusunun onun kesik başıyla esir alınan haremi mensuplarını Dımaşk’a götürmek üzere yola çıkmasından sonra açıkta bırakılan şehid cesetleri, Benî Esed mensubu Gādiriye köylüleri tarafından Hâir denilen yerde toprağa verildi. Hz. Hüseyin’in başının ise Halife I. Yezîd’e sunulduktan sonra nereye gömüldüğü bilinmemektedir. Bu hususta çeşitli rivayetler bulunmakta ve en kuvvetli ihtimalin Medine’de Bakī Mezarlığı olduğu sanılmaktadır (geniş bilgi için bk. Aʿyânü’ş-Şîʿa, IV, 390-394). Hz. Hüseyin’in başsız cesedinin gömüldüğü Hâir mevkii kısa

zamanda bir ziyaretgâh halini almış, onun bir süre Dımaşk'ta tutulan ailesi fertleri de Medine'ye dönmek üzere serbest bırakıldıklarında burayı ziyaret etmişlerdir. Rivayete göre Hz. Hüseyin'i Kûfe ahalisi adına davet edenlerin lideri olan Süleyman b. Surad el-Huzâî de adamlarıyla birlikte ziyarete gelmiş ve onu Emevîler'in karşısında yardımsız bırakmanın utancı içinde bir gün bir gece kabrin başında kalmıştır (Taberî, V, 588-589). Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetler Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin meşruiyet ve faziletine dikkat çekmiş ve Şiîler'in ziyaretlerini arttırmalarına yol açmıştır. Şiîler'in Hz. Hüseyin'in türbesine olan düşkünlükleri zamanla aşırı boyutlara ulaşmış ve Kerbelâ kutsal (harâm) belde sayıldığı gibi burayı ziyaret de hac ile kıyaslanmıştır (Meclisî, XCVIII, 28-44; Husted, LXXXIII/3-4 [1993], s. 275 vd.).

Abbâsîler'in ilk devirlerinden itibaren Hz. Hüseyin'in türbesine özen gösterilmesine, hatta giderlerini karşılamak üzere Halife Mehdî-Billâh'ın annesi Ümmü Mûsâ bint Mansûr tarafından bir vakıf kurulmasına rağmen Mütevekkil-Alellah, 236 (850-51) yılında Şîa'ya olan düşmanlığı sebebiyle türbeyi ve çevresindeki binaları yıktırarak araziyi tarla haline getirdi; ayrıca ziyarete gelenlerin en ağır şekilde cezalandırılacağını ilân etti (Taberî, IX, 185-186). Ancak Mütevekkil'in koyduğu bu yasağın pek etkili olmadığı ve bir süre sonra türbe ile diğer binaların tekrar yapılıp ziyarete açıldığı, İbn Havkal'in 366 (977) yılında burada her yanında birer giriş kapısı olan kubbeli geniş bir türbe bulunduğu ve pek çok insan tarafından ziyaret edildiği şeklindeki kaydından (Ṣûretü'l-arż, s. 243) anlaşılmaktadır. Aynüttemr'de çeşitli kabilelerin başına geçen Dabbe b. Muhammed el-Esedî, 369'da (979-80) diğer atebelerle birlikte burayı da tahrip ederek türbede bulunan kıymetli eşyayı yağmalayıp çöle döndü. Olayın arkasından Büveyhî Sultanı Adudüddevle gereken tamiratı yaptırdı (İbnü'l-Esîr, VIII, 705); daha sonra yine Büveyhîler'den Sultânüddevle'nin veziri Hasan b. Fazl er-Râmhürmüzî 413'te (1022) türbenin etrafını bir duvarla çevirtti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 13). Selçuklu Sultanı Melikşah burayı ve Necef'i ziyaret etti (479/1086). İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, Kerbelâ ziyareti sırasında türbeye çok miktarda hediye bıraktı (703/1303). Rivayete göre, Kerbelâ'nın su ihtiyacını karşılamak maksadıyla Fırat nehrinden açılan ve günümüzde Hüseyniye adıyla bilinen kanal İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han yahut babası Argun Han tarafından inşa ettirilmiştir. 727 (1327) yılında

buraya gelen İbn Battûta şehrin hurmalıklar içinde, Meşhed-i Hüseyin'in de şehrin tam ortasında bulunduğunu, yanında büyük bir medrese ile ziyaretçilerin barınması için bir zâviyenin mevcut olduğunu ve su ihtiyacının Fırat nehrinden karşılandığını belirtir (er-Riḥle, s. 221). Aynı yüzyılda Kerbelâ'ya uğrayan Hamdullah el-Müstevfî de şehrin çevresinin 2400 adım olduğunu söyler (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 32).

Timur 795 (1393) yılında ordusuyla Bağdat'a geldiğinde Hille'ye kaçan Ahmed Celâyir ile Kerbelâ ovasında karşılaştı. Kesin netice elde edilemeyen bu savaştan sonra Fırat kenarına çekilen Timur ve askerleri meşhede saygı gösterdiler. Bu tarihten sekiz yıl sonra Bağdat'ı işgal edip katliam yapan Timurlular Kerbelâ'ya dokunmadılar. Şah İsmâil'in 914'te (1508) Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından Kerbelâ'ya gittiği ve türbenin tezyinini emrettiği, ayrıca on iki adet altın kandil koydurduğu, 932 (1526) yılında II. İsmâil'in

buraya gelip kabrin üzerine gümüş bir şebeke yaptırdığı bilinmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman Bağdat'ı aldıktan sonra Kerbelâ'yı ziyaret etmiş (941/1534) ve Hüseyniye su kanalını onartarak kumla dolan sahaların tekrar bahçe haline getirilmesini sağlamıştır. III. Murad da zaman içinde harap olan türbeyi 991'de (1583) yeniden yaptırmıştır. Bağdat'ın İran yönetimine geçmesinin ardından 1156 (1743) yılında Nâdir Şah Kerbelâ'yı ziyaret etmiş, Şah Hüseyin'in kızı Radıyye Sultan Begüm türbenin giderlerini karşılamak maksadıyla bir vakıf kurmuş, Âgā Muhammed Han da kubbe ile minare külâhlarını altınla kaplatmıştır.

1801 yılı Nisan ayı başlarında Vehhâbîler Kerbelâ'yı yağmalayıp 3000'in üzerinde Şiî'yi öldürdüler; bu arada Hz. Hüseyin'in sandukasını tahrip ederek türbedeki kıymetli eşya ve hediyeleri alıp götürdüler. XIX. yüzyılın ortalarına doğru Kerbelâ'ya sığınan bir kısım isyancının devlete baş kaldırma hareketi 1843 yılında Bağdat Valisi Necib Paşa tarafından bastırıldı. 1857'de Bağdat Valisi Ömer Paşa zamanında telgraf şebekesi kurulurken Kerbelâ bu hatta bağlandı. Midhat Paşa da Bağdat valiliği sırasında burada imar faaliyetlerinde bulunmuş ve bazı resmî binalar yaptırırken çarşı alanını genişletmiştir. XX. yüzyılın başlarında 50.000 civarındaki nüfusuyla Irak'ın Bağdat'tan sonra ikinci önemli şehri olan Kerbelâ özellikle ziyaretçilerin bıraktığı gelirler, türbenin vakıfları, Necef

ve Mekke yolları üzerinde bulunması gibi etkenler sebebiyle bölgenin en zengin ve mâmur şehriydi. Ayrıca Bağdat-Basra demiryoluna Hille'nin kuzeyinden bağlanan tâli bir hat ulaşımını daha da kolaylaştırmıştı.

Günümüzde aynı adı taşıyan 5034 km² genişliğindeki 455.868 (1987) nüfuslu bir idarî birimin (muhafaza) merkezi olan Kerbelâ şehri, eski Kerbelâ'nın etrafında daha çok batı yönünde gelişen yeni mahallelerden oluşmuş modern bir yerleşme merkezidir; 300.000 civarındaki nüfusun büyük çoğunluğunu İran, Pakistan ve Hindistan'dan gelip buraya yerleşen Şiîler'le Arap asıllı Şiîler teşkil etmektedir.

Hz. Hüseyin'in türbesi, etrafı eyvanlar ve hücrelerle çevrilmiş 108 × 82,5 m. boyutlarında bir avlunun içindedir. İki tarafında iki minare bulunan ve çok gösterişli olan kıble cephesindeki giriş kapısından yaldız süslemeli bir dehlizle ulaşılan dikdörtgen şeklindeki harem, ziyaretçilerin tavafı için kullanılan üzeri kemerli bir koridorla çevrilidir. Buranın ortasında yaklaşık 2 m. yüksekliğinde ve 4 m. genişliğinde gümüş şebeke ile çevrili Hz. Hüseyin'in sandukası ile ayak ucunda oğlu Ali el-Ekber'in daha küçük sandukası yer almaktadır. Türbenin doğusunda üçüncü bir minare ve güneyinde avluya bitişik, içinde bir de mescid olan büyük bir medrese vardır. Yaklaşık 600 m. kadar kuzeydoğuda ise Hz. Hüseyin'in üvey kardeşi Abbas'ın türbesi bulunmaktadır. Şehirden batı istikametinde giden yol üzerinde de kafilenin çadırlarını temsilen çadır şeklinde yapılmış Haymegâh denilen bir bina göze çarpar. Çevrede, Şîa arasında Hz. Hüseyin'in türbesi civarına gömülmek büyük bir üstünlük olarak kabul edildiğinden, son günlerini burada geçiren çok sayıda yaşlı ve sakatla uzak yerlerde ölen ve malî durumları buraya nakledilmeye uygun olan kişilerin gömüldüğü büyük bir mezarlık teşekkül etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 373; V, 153, 389, 392, 393, 470, 588-589; VII, 416; IX, 185-186; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 243; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 305-306; İbnü'l-Cevzî, el-

Muntaẓam, VIII, 13; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), IV, 445; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 90, 288; V, 246; VII, 55-56; VIII, 705; IX, 295, 525; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 32; a.mlf., Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 264-265; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), s. 221; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XCVIII, 28-44; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), IV, 1901-1902, 1985-1993, 2005-2006, 2232-2233; Anistâs el-Kermelî, Luġatü'l-ʿArab, 1927, s. 187; Seyyid Abdürrezzâk Âl-i Abdülvehhâb, Târîḫ-i Kerbelâʾ, Bağdad 1353, I-III; Seyyid Abdülhüseyin b. Seyyid Ali, Târîḫ-i Kerbelâʾ (trc. Muhammed Sadr-ı Hâşimî), Tahran 1337 hş.; Hibetüddin eş-Şehristânî, Nehḍatü'l-Ḥüseyin, Bağdad 1345/1962, s. 6; v. Soden, AHW, I, 449; Hâmid Algar, Dîn ü Devlet der Îrân (trc. Ebü'l-Kāsım Sırrî), Tahran 1349 hş., bk. İndeks; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 593-600, 612-613; IV, 390-394; Saîd el-Useylî, Kerbelâʾ, Beyrut 1406/1986; Ca'fer el-Hayyât, Kerbelâʾ fi'l-merâciʿi'l-ġarbiyye (Ca'fer el-Halîlî, Mevsûʿatü'l-ʿatebâti'l-muḳaddese: Ḳısmü Kerbelâʾ içinde), Beyrut 1407/1987, VIII, 275-280; J. Berque, "Hier à Nağaf et Karbalāʾ", Arabica, IX, Leiden 1962, s. 325-342; W. R. Husted, "Karbalā' Made Immediate: The Martyr as Model in Imāmī Shīʿism", MW, LXXXIII/3-4 (1993), s. 263-278; Sayyid Wahīd Akhtar, "Karbalā', an Enduring Paradigm of Islamic Revivalism", al-Tawhīd, XIII/1, Kum 1996, s. 113-125; E. Honigmann, "Kerbelâ", İA, VI, 580-582; a.mlf., "Karbalāʾ", EI² (İng.), IV, 637-639; Abdulaziz Sachedina, "Karbala", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 398-400.

Mustafa Öz a) Arap Edebiyatında Kerbelâ.

Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından Kerbelâ'da şehid edilmesi bütün müslüman milletlerin edebiyatlarını etkilemiş, bu alanda mensur

ve manzum birçok eser kaleme alınmıştır. Kerbelâ hadisesi ve bunu izleyen olaylar üzerine yazılan şiirler Arap edebiyatında önemli bir yer tutar. Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i beyt imamlarının konuyu işleyen şairler hakkında teşvik edici sözler söylemeleri bu tür eserlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Kerbelâ hadisesiyle ilgili şiirlerde insanların, tabiat olaylarının, cinlerin ve meleklerin Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duydukları üzüntü yanında Ehl-i beyt'in faziletleri dile getirilmiş, olay bütün ayrıntılarıyla ve dramatik

sahneler halinde tasvir edilmiş, kerbelâ kelimesindeki kerb (gam, keder, üzüntü) ve belâ sözcükleriyle olay arasında bağlantı kurulmuştur. Ayrıca Kerbelâ toprağı şehidlerin vücutlarını barındırdığı için sevilen bir toprak olarak tasvir edilmiş, sevgi ve üzüntünün bir arada dile getirildiği ağıtlara konu olmuştur. Kerbelâ bir yandan belâlı yer, öte yandan büyük kahramanlıkların gösterildiği kutsal mekân olarak tanıtılırken şairler şiirlerinde Kerbelâ için yağmur ve bereket duasında bulunmuşlardır.

Arap edebiyatında Kerbelâ hadisesine dair bilinen ilk şiir Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) ait bir gazeldir. Süfyân b. Mus'ab'ın (ö. 120/738) Ehl-i beyt hakkındaki şiirinde de olaya temas edilmiştir. İmam Muhammed el-Bâkır ile görüşen ve onun övgüsüne mazhar olan Kümeyt el-Esedî'nin (ö. 126/744) Hâşimoğulları (Ehl-i beyt) üzerine nazmettiği, bu sebeple "el-Hâşimiyyât" adıyla tanınan kasideleri arasında Kerbelâ hadisesiyle ilgili güzel örnekler yer almaktadır. Seyyid el-Himyerî'nin belâlardan kurtulmak ümidiyle Ehl-i beyt imamları hakkında yazdığı şiirler içinde de Kerbelâ olayını söz konusu eden kasidelere rastlanmaktadır. İmam Şâfiî, Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duyduğu üzüntüyü bir şiirinde, "Ehl-i beyt'i sevmekle suç işledimse bu pişman olmayacağım bir suçtur" diyerek ifade etmiştir. Di'bil el-Huzâî de Hz. Hüseyin'in şehâdetini şiirine yansıtmış olan önemli şairlerdendir.

Kerbelâ olayını dile getiren ilk dönem Arap şairleri siyasî iktidarlar tarafından tepkiyle karşılanmış, bazıları cezaya çarptırılmıştır. Kümeyt el-Esedî, "el-Hâşimiyyât"ından dolayı Hişâm b. Mâlik tarafından öldürülmek üzereyken kaçarak kurtulabilmiştir. Harûnürreşîd, Mansûr enNemerî'nin Hz. Hüseyin matemiyle ilgili şiirini duyduğunda çok hiddetlenmiş ve şairin öldürülmesi için emir vermiştir. Di'bil el-Huzâî de duyduğu bu korkuyu şiirlerine yansıtmıştır.

Emevî dönemi şairlerinden Ubeydullah b. Hür el-Cu'fî, Kerbelâ hadisesi sırasında Hz. Hüseyin'e yardımı kabul etmemesine rağmen şiirlerinde onun şehâdetinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Süleyman b. Kattâ' el-Adevî et-Teymî, olaydan üç yıl sonra Kerbelâ'dan geçerken yazdığı şiirde Hz. Hüseyin'in şehâdeti sırasında Kays ve Ganî kabilelerinin gösterdiği vefasızlıkları anlatmıştır. Fazl b. Abbas b. Utbe, Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duyduğu üzüntüyü ifade etmiş ve onu öldürenleri lânetlemiş,

Kerbelâ olayını birçok yönüyle ele alan Fazl b. Abbas b. Rebîa Ehl-i beyt'in başına gelen daha sonraki acılı hadiselere temas etmiştir. Ebû Dehbel Vehb b. Zemea el-Cumahî de şiirlerinde Emevî döneminin aşırı lüksünü ve iktidarın Ehl-i beyt taraftarlarına uyguladığı baskıyı dile getiren şairlerdendir. Emevî döneminde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidleriyle ilgili şiirlerde samimi bir üzüntü ve açık bir öç alma duygusu hâkimdir. Bu sebeple o dönem şairleri Emevî iktidarı için tehlikeli görülmüştür.

Abbâsîler devrinde de Kerbelâ hadisesiyle ilgili şiirler yazılmıştır. Bu dönem şairleri, Ehl-i beyt'in haklarını savunacaklarını umdukları Abbâsî iktidarından bekledikleri gayreti göremeyince hayal kırıklığına uğrayarak onları vefasızlık, Emevîler'in devamı olmak ve intikam sancağını terketmekle suçlamışlardır. Mansûr enNemerî, Di'bil el-Huzâî, İbnü'l-Mu'tez ve Kādî et-Tenûhî bu duyguları dile getiren Abbâsî devri şairleri arasında yer alır.

Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle Kerbelâ hadisesi Fâtımîler döneminde yoğun biçimde işlenmiştir. Şerîf er-Radî, İbn Hânî el-Endelüsî, Ebû Firâs el-Hamdânî, Sâhib b. Abbâd bu dönemde eser veren şairler arasında zikredilebilir.

b) Fars Edebiyatında Kerbelâ. Fars edebiyatında konuyla ilgili ilk örnekler daha çok manzum ürünlerle ortaya çıkmıştır. İran'da Şiî mezhebinin yaygınlık kazanmasından sonra Kerbelâ hadisesine verilen önem artmış ve düzenlenen yas törenlerinde mersiye okuma geleneğine bağlı olarak birçok şiir yazılmıştır. Dinî mersiye türünün en önemli bölümü haline gelen Kerbelâ edebiyatı, başta Hz. Hüseyin olmak üzere onun yakınlarının şehâdeti etrafında odaklanmış, şehidler yüceltilip katiller şiddetle yerilmiştir. İlk örnekleri VI. (XII.) yüzyılda görülen bu şiirler arasında Cemâleddin Abdürrezzâk İsfahânî'nin "Lağzâb" adlı kasidesi zikredilebilir. Aynı yüzyılda Senâî, divanında Hz. Hüseyin'i bütün şehidlerden üstün tutarken Ḥadîḳatü'l-ḥaḳîḳa'sında onun Kerbelâ'da yaptıklarını bir cesaret ve özveri örneği olarak gösterir. Özellikle Büveyhîler döneminden itibaren âşûrâ günlerinde Kerbelâ şehidlerinin resmî törenlerle anılmaya başlanması Kerbelâ ile ilgili edebî çalışmaların da artmasına yol açmıştır. İlk Farsça Kerbelâ mersiyesi VI. (XII.) yüzyılda Kavvâmî-i Râzî tarafından yazılmıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Sa'dî-i Şîrâzî kasidelerinde Kerbelâ

şehidlerini methetmiş, çağdaşı Ferîdüddin Attâr da divanında bu konuya bir bölüm ayırmıştır. VIII. (XIV.) yüzyılda Hâcû-yi Kirmânî'nin Hz. Hüseyin'in şehâdetini anlatan mersiyesi de önemlidir. Bu yüzyıllarda bazı Sünnî kökenli şairler de Kerbelâ hakkında şiirler kaleme almışlardır. Meselâ Seyfeddin Muhammed Fergānî divanındaki kasidelerinde halkı mateme ve ağlamaya davet eder.

X. (XVI.) yüzyıldan itibaren Şiîliğin devlet dini olduğu Safevî döneminde bilhassa hükümdarların dinî şiirler yazılmasını teşvik ve bu tür şiir yazan şairleri himaye etmeleri Kerbelâ ile ilgili edebî çalışmaları arttırmıştır. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin bu alanda en önemli eser sayılan Ravżatü'ş-şühedâ'ı Kerbelâ şehidlerini anmak için düzenlenen ve "ravza" denilen meclislerde yüzyıllardır okunagelmiştir. Halk bu meclislere katılır, Hz. Hüseyin ve onun dostlarının şehâdetinin hüznünü paylaşırdı. Bu dönemde İmam Herevî, Fahreddîn-i Irâkī, Selmân-ı Sâvecî, Saîd-i Herevî, Hasan-ı Kâşî gibi şairler, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e dair şiirlerinde Kerbelâ hadisesini işlemişlerdir. Nizâm-i Esterâbâdî, Ehlî-i Şîrâzî ve Lisânî-i Şîrâzî gibi şairler de Ehl-i beyt ve onlarla ilgili olaylar hakkındaki şiirleriyle şöhret bulmuşlardır. Daha sonra gelen Hayretî-i Tûnî ve Muhteşem-i Kâşânî, Ehl-i beyt'e dair menkıbeleri anlatan şiirlerin en iyi örneklerini vermişlerdir.

XI. (XVII.) yüzyılın ortalarından itibaren muharrem törenleri sırasında muhtelif tâziye oyunları ortaya çıkmış, XIII. (XIX.) yüzyılın ikinci yarısında tâziyeler Nâsırüddin Şah'ın desteğini almakla kalmamış, bütün milletin en çok önem verdiği temel bir ritüel haline gelmiştir. Tekye veya Hüseyniyye denilen binalar da bu dönemde yapılmıştır. Söz konusu tâziyeler sadece muharrem ve safer aylarında değil bütün aylarda yapılırdı (bk. TÂZİYE).

Kaçarlar döneminde ravza meclislerinin çoğalmasıyla birlikte mersiye yazımı da artmış, bunda Nâsıruddin Şah'ın emir ve teşviklerinin büyük rolü olmuştur. Safevîler devrinde pek uygun görülmeyen Kerbelâ olayının sahnelenmesi bu dönemde yaygınlaştırılmıştır. Devlet adamları bu işin öncülüğünü yapmış, her yıl Gülistan Köşkü'nün güneyindeki Tekye-i Devlet'te olay sahnelenmiştir. Bu dönem şairlerinin çoğu Kerbelâ olayına dair mesnevi, terciibend, müstezad, kıta ve rubâîler yazmıştır. Visâl-i

Şîrâzî'nin mersiyesi, Surûş-i İsfahânî'nin Ravżatü'l-esrâr'ı, Yağmâ-i Cendekī'nin Zübdetü'l-esrâr adlı mesnevisi bu dönemde kaleme alınan önemli mesnevilerdir. Bunlardan başka Muhammed Nakī b. Ahmed Burûcirdî'nin Âyînü'l-bükâ'sı, Muhammed Hüseyin b. Muhammed Ali Kirmânî'nin Feth Ali Şah'a sunduğu Ravżatü'l-Ḥüseyniyye'si, Mevlevî Muhammed Sıbgatullah b. Muhammed Gavs'ın Destân-ı Ġam'ı ve Gulâm Ali Mûsevî Cihangirnegârî'nin Ḥamle-i Ḥüseynî'si de zikredilmelidir (ayrıca bk. HÜSEYİN [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

Browne, LHP, III, 171-181, 182, 186; Storey, Persian Literature, I/1, s. 207-235; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 336-337; Cemşîd Melikpûr, Edebiyyât-ı Nümâyişî der Îrân, Tahran 1363 hş., I, 213-216; Nasrullah İmâmî, Merṡiyeserây der Edebiyyât-ı Fârsî, Ahvaz 1369 hş., s. 57-63; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âṡâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 105-106; P. Chelkowski, "Popular Entertaintment Media and Social Change in Twentieth Century Iran", CHIr., VII, 765-814; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, tür.yer.; L. Clarke, "Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian", al-Serat, XII, London 1986, s. 13-28; A. Schimmel, "Karbala and the Imam Husayn in Persian and Indo-Muslim Literature", a.e., XII (1986), s. 39-42; G. Kanazi, "Kerbelâʾ fi'l-edebi'ş-Şîʿa", el-Kermil, sy. 13, Hayfa 1992, s. 179-194.

Rıza Kurtuluş c) Türk Edebiyatında Kerbelâ.

Hz. Hüseyin'in şehid edilmesini anlatan manzum ve mensur eserlerle bu konuda yazılmış mersiyeler başta olmak üzere Kerbelâ adı Türk edebiyatında önemli bir motif olarak yer alır. Türk muhayyilesinde Kerbelâ, Hz. Hüseyin'le ailesinin ve yakınlarının topluca şehid edildiği bir yerin adı olmanın dışında bu elîm vak'ayı ifadelendiren pek çok şair ve edip tarafından âdeta bir remiz ve mazmuna dönüştürülerek "vak'a-i dilsûz-i Kerbelâ, haber-i Kerbelâ" gibi adlarla da anılan acıklı bir konunun adıdır.

Hz. Hüseyin'in başsız bedeninin gömüldüğü bir meşhed iken sonraları üzerine bir türbe yapılan, ardından suya kavuşturulup çöl ortasında güzel bir vahaya dönüştürülen Kerbelâ, Osmanlı tarihi boyunca Türk hacılarının uğrak yeri olarak Âl-i abâ sevgisini tazelemiş, özellikle Türk tasavvuf kültürünü derinden etkilemiştir. Mezhep farkı gözetilmeden bütün müslümanlarca rağbet edilerek bir nevi kutsallık kazanan Kerbelâ hakkında gitgide özel bir ziyaret kültürü oluşmuş, bilhassa Şiî müelliflerce "Fazlü ziyârâti'l-Hüseyin" gibi kitaplar, "Hz. Hüseyin Ziyaretnâmesi" gibi tercüman ve gülbankler yazılması geleneği teşekkül etmiş, "Kâmilü'z-ziyârât" gibi eserlere konu olan ziyaret âdâbı gelişmiştir. Halk kültürü ve folklor açısından da zenginleşen Kerbelâ edebiyatta adı sıkça anılan bir yer haline gelmiştir. Ayrıca Arap, Fars ve Türk kültürünün hâkim olduğu İslâm dünyasında Sünnî çevreler yanında bilhassa Şiîlik, Ca'ferîlik, Zeydîlik gibi mezhebî; kızılbaşlık, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi zümrevî anlayışlara sahip şair ve yazarlar için bir ilham kaynağı telakki edilir olmuştur (bu hususta bk. Hüseyin Mücîb el-Mısrî, Kerbelâ beyne şuʿarâʾi'ş-şuʿûbi'l-İslâmiyye, Kahire 1421/2000).

Kerbelâ hadisesinin meydana geldiği asırdan itibaren Hz. Hüseyin'in hayatı efsanevî ve menkıbevî bir hüviyet kazanmıştır. Özellikle Şiî müelliflerin mezhebî gayretleriyle abartılarak anlatılan şehâdetinin hikâyesi yüzyıllarca yazılarak okunmuş, anlatılmış ve dinlenmiş, ismi etrafında yeni birtakım inançlar gelişip yayılmıştır. Bu gelişme, giderek olayda bazı sırların ve hikmetlerin bulunduğu yönünde tecessüslere ve bunların bâtınî yorumlarına da kapı aralamıştır. Bu sebeple bazan hadis bile uydurulmuş, hatta Ahzâb sûresinin 33, Şûrâ sûresinin 23. âyetleri zorlama yorumlarla Ehl-i beyt hakkında tefsir edilmeye çalışılmıştır. Böylece Kerbelâ adı âdeta bir kült halini almış, Hz. Hüseyin'in şehâdeti için matem tutmak ve bu konuda eser vermek sevap kazanmaya bir vesile kabul edilmiştir.

Muharrem ayının ilk gününden başlayarak en muhteşemi onunda (yevm-i katl, yevm-i âşûrâ) olmak üzere Şiî ve Ca'ferî çevrelerinde "tâziye, şebih" adlarıyla anılan çeşitli törenler tertip edilmesi (geniş bilgi için bk. And, Ritüelden Drama, s. 34-36), bilhassa Safevîler'den itibaren devlet protokolüne girecek kadar önem kazanmıştır. Bu olaylardan çok sonra İslâmiyet'i kabul eden Türk kavimleriyle Endonezya ve Jamaika'ya kadar

müslüman toplulukları da içine alacak kadar geniş bir alana yayılan şiirler, özel mersiye ve makteller kaleme alınmıştır. Bu sebeple Kerbelâ Türk edebiyatının da en çok ilgilendiği konular arasında yer almış, müstakil mersiyeler dışında mecaz ve teşbihlerin konuları arasına girmiştir.

Genel olarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatında, özellikle de Alevîlik-Bektaşîlik gibi zümre edebiyatlarıyla divan, halk ve âşık edebiyatında Kerbelâ hadisesiyle ilgili olarak müstakil eserler, mersiye ve manzumeler telif edilmiş, ayrıca başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkârların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarının ortaya konmasında Kerbelâ adı önemli bir mazmuna dönüşmüştür. Türk edebiyatında Kerbelâ olayını ele alan lirik eserlerin pek çoğu manzum olmakla birlikte manzummensur karışık ve sadece mensur eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan mesnevi, kaside, gazel, terciibend, terkibibend, rubâî, tuyuğ, ilâhi, koşma gibi aruzla yazılanlarda “fâilâtün fâilâtün fâilün” gibi halk zihninde yerleşmiş vezinlerin kullanıldığı görülmektedir.

Gerek divan şiiri gerek tekke ve saz şiiri geleneğinde Hz. Hüseyin’e revâ görülen muamelenin lirik ve trajik bir üslûpla anlatıldığı bütün eserlerin ortak özelliklerinden biri Kerbelâ’nın kutsal bir bölge olarak anılması, diğeri de Ehl-i beyt ile Kerbelâ arasında bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmasıdır. Şairlerin bu olayla ilgili duygu ve düşünceleri halk nazarında Kerbelâ’nın faziletli bir mekân olması fikrini beslemiş, hakkında efsanevî ve menkıbevî rivayetlerin teşekkül etmesini sağlamıştır. Kerbelâ için şiir yazan, buradaki tarihî hadiseleri mersiye yahut ağıta dönüştüren hemen her şair manzumesinin sonunda Kerbelâ için de bir duada bulunmayı ihmal etmez. Zaman zaman “deşt, sahra, çöl” gibi olumsuz adlandırmalar ön plana çıkarılıp bir mahrumiyet bölgesi olarak ifade edilen Kerbelâ aynı zamanda Hz. Hüseyin ile Ehl-i beyt’in kanını taşıdığı için gözlere sürme diye çekilecek bir toprak olarak da anılır.

Türk edebiyatında Kerbelâ üzerine yazılıp daha ziyade muharrem ayının ilk on gününde yapılan toplantılarda okunarak yaygınlaşan eserler arasında, Kastamonulu Şâzî’nin sade bir Türkçe ile 763 Zilhiccesinde (Ekim 1362) telif ettiği Dâstân-ı Makteli Hüseyin adlı 3034 beyitlik

eseri önemli bir yer tutar. İsmail Hikmet Ertaylan, Şâzî’den bir yıl önce Yûsufî mahlasını kullanan bir şairin Candaroğlu Hükümdarı Bayezid’e

sunduğu 3000 beyitlik bir makteli olduğuna işaret etmektedir ("Yûsufî-i Meddah", TDED, I/4, s. 117-121). Yahyâ b. Bahşî'nin 905 Şâbanında (Mart 1500) tamamladığı Makteli Hüseyin ise 976 beyit olup 938'de (1532) istinsah edilen bir nüshası Ankara'da bulunmaktadır (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. I, 248). Lâmiî'nin Kitâb-ı Âl-i Resûl adlı eseri de 989 beyitlik bir makteldir. Hacı Nûreddin Efendi'nin 940'ta (1533-34) sade bir Türkçe ile telif ettiği, zayıf bir nazım tekniğine sahip olmakla birlikte kahramanlıkla ilgili beyitleri çok beğenildiği için yedi defa basılan Vak'a-i Kerbelâ'sı da (İstanbul 1285-1341) sevilen bir eserdir. Gelibolulu Câmî-i Rûmî'nin sanatkârane bir üslûpla kaleme aldığı Saâdetnâme ile (yazmaları için bk. TCYK, s. 455-458) Âşık Çelebi'nin Maktel'i (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5329) Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâ˒ adlı eserinin tercümesinden ibarettir. Bu makteller arasında her bakımdan en mükemmeli, Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suedâ'sıdır. Şeyma Güngör'ün doktora çalışması olarak neşre hazırladığı eser (Ankara 1987) Türk dünyasında muharrem ayında Sünnî ve Şiî çevrelerce sevilerek okunmuş, dünya kütüphanelerinde bulunan 225'ten fazla yazma nüshasının yanı sıra defalarca basılmış ve manzum kısımları bestelenmiştir (ayrıca bk. MAKTELi HÜSEYİN).

Adında Kerbelâ kelimesinin yer aldığı, halk için sade bir dille hikâye ve roman üslûbunda kaleme alınmış eserler de vardır. Edhem Efendi'nin Vak'a-i Kerbelâ'sı (İstanbul 1291), Sâfî'nin Kerbelânâme'si (Türk Dil Kurumu Ktp., nr. 84), Halis Efendi'nin Vak'a-i Kerbelâ'sı (İÜ Ktp., TY, nr. 2445), İbnürreşad Ali Ferruh'un Kerbelâ'sı (Paris 1305), Hilmizâde İbrâhim Rıfat'ın Hz. Hüseyin Radıyallahü anh Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ'sı (İstanbul 1326), Mehmed Nâzım'ın Kerbelâ'sı (İstanbul 1327), Mîr Câferzâde Mîr Mehmed Kerim'in Kerbelâ Yankısı (Bakü 1329), Kemâleddin Şükrü'nün Kerbelâ: İslâm Tarihinde Nifak Hasan-Hüseyin Muaviye-Yezid'i (İstanbul 1928), Ziya Şakir'in Kerbelâ Vak'ası (İstanbul 1942) ve Kerbelânın İntikamı (İstanbul 1944), Remzi Korok'un Kerbelâ Şehidleri (İstanbul 1967), Kemal Pilavoğlu'nun Âh Kerbelâ! (Ankara 1967), Necmi Onur'un Kanlı Kerbelâ (İstanbul 1968), Murat Sertoğlu'nun Kerbelâ (İstanbul 1970), S. Münir Yurdatap'ın Kerbelâ Fâciası (İstanbul 1970) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Ayrıca kütüphanelerde "Vak'a-i Kerbelâ" vb. başlıklar taşıyan, müellifi belli olmayan manzummensur pek çok eser mevcuttur.

Kerbelâ olayı etrafında gelişen bu zengin malzeme folklor ve mûsikiye de intikal etmiş, Türk din mûsikisinde hadisenin cereyan ettiği ayda özellikle tekkelerde yapılan dinî merasimlerde muharrem ilâhileri ve mersiyeleri okunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Hadikatü’s-süedâ (nşr. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. XX-XXII; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 132-133; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Divânı’nın Tahlîli, İstanbul 1996, s. 151, 367; Âmil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Mesnevi, İstanbul 1999, s. 56-58; Hüseyin Mücîb el-Mısrî, Kerbelâʾ beyne şuʿarâʾi’ş-şuʿûbi’l-İslâmiyye, Kahire 1421/2000; Elnure Azizova, Kerbelâ Vak‘ası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-94; Metin And, Ritüelden Drama: Kerbelâ-Muharrem-Ta‘ziye, İstanbul 2002, s. 28-53; a.mlf., “Sanat ve Kerbelâ: Muharrem ya da Taziye Gösterileri Pekçok Münyatüre Konu Olmuştur”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 289, İstanbul 1978, s. 10-12; a.mlf., “Eski Edebiyatımızda Yarı Dramatik Bir Tür: Maktel ve Minyatürlü Maktel Yazmaları”, Türkiyemiz, sy. 61, İstanbul 1990, s. 4-15; I. Mélikoff, “Le drame de Kerbela dans le litterature épique turque”, REI, XXXIV (1966), s. 133-148; Bedri Noyan, “Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini, Aşûre ve Mâtem Erkânı”, HK, I (1984), s. 89; Günay Kut, “Âşık Çelebi”, DİA, III, 549; İlyas Üzüm, “Hüseyin”, a.e., XVIII, 521-524.

Mustafa Uzun

KERBİYYE

(الكربيّة)

Ebû Kerb ed-Darîr (ö. I./VII. yüzyılın sonları) tarafından kurulan ve Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetini kabul edip onun ölmediğini ileri süren Keysâniyye fırkası

(bk. KEYSÂNİYYE).

KERÇ

Kırım'da tarihî bir şehir.

Kırım yarımadasının en doğu ucunda olup Kırım Özerk Cumhuriyeti'nde kendi adını taşıyan idarî birimin (rayon) merkezidir. 1993 yılı rakamlarına göre şehir nüfusu 182.500'dür. Nüfusun büyük çoğunluğunu Ruslar oluşturmaktadır. Şehre kayıtlı Kırım Tatarı sayısı sadece 200 civarındadır. 1980'li yılların sonlarından itibaren Kırım'a dönerek bölgeye yerleşen Kırım Tatarları'nın sayısı giderek artmakla birlikte bu yerleşimlerin şehir içinden ziyade varoşlarda kurulan yeni yerleşim yerlerine ve çevredeki köylere olduğu dikkat çekmektedir.

Kendi adını verdiği, Karadeniz ile Azak denizini birbirine bağlayan stratejik Kerç Boğazı'nın (Antikçağ'daki adıyla Kimmer Bosforu'nun) üzerinde kurulmuş olması şehre tarih boyunca özel bir yer vermiştir. Kerç'in tarihi, aynı arazi üzerinde milâttan önce VI. yüzyılda kurulan eski Yunan (Miletli) şehri Pantikapeon'a kadar gider. Antik Bosfor Devleti'nin başşehri olan Pantikapeon bölgedeki en önemli merkezlerden biriydi. Pantikapeon milâttan sonra 370'te Hunlar ve 576'da Göktürkler tarafından istilâ edildi. 679'dan itibaren de Hazar Devleti'ne tâbi oldu. Şehrin XI. yüzyıldan başlayarak Kerç (Kerçyu) diye adlandırılmaya başlandığı görülür. Daha sonra Peçenekler'in ve Kıpçaklar'ın eline geçen şehir, XIII. yüzyılın ortalarında bütün bölge gibi Cengiz İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girdi. 1318'de Altın Orda Devleti'ne vergi vermek şartıyla Cenevizliler Kerç'e hâkim oldular. 1475'te Kırım'ın güneyindeki Ceneviz hâkimiyetine son veren Osmanlılar Kerç'i de fethettiler. Cenevizliler'den alınan diğer Kırım kaleleri gibi Kerç de yarımada üzerinde bulunmasına rağmen Kırım Hanlığı'na değil Osmanlı Kefe sancağının (daha sonra eyalet) bir parçası olarak doğrudan merkezî idareye bağlandı. Osmanlı hâkimiyetindeki Kerç'te 1520'de biri müslümanlara (Şehzade Camii mahallesi), diğeri hıristiyanlara ait iki mahalle bulunuyordu. 1542'ye doğru şehir fizik ve nüfus bakımından gelişme gösterdi, üç müslüman (Şehzade Camii, Hoca Sinan Camii ve Çerkez mahalleleri), iki de hıristiyan mahallesi oluştu. 1520'de kırk sekiz hâne müslüman, yetmiş üç hâne hıristiyan olmak üzere

121 hâne olan nüfus (yaklaşık 600 kişi), 1542'de 190 hâne müslüman, kırk yedi hâne hıristiyan olmak üzere 237 hâneye (yaklaşık 1200 kişi) yükselmiştir. Ayrıca bu dönemde yaptırılmış cami, medrese, hamam ve çeşmelerin mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında muhtemelen Şehzade Mehmed tarafından yapıldığı için Şehzade Camii olarak da anılan Beyazıt Camii ve Mustafa Çelebi Camii sayılabilir. Şehir XV ve XVI. yüzyıllarda birçok defa Zaporog Kazakları'nın baskınlarına mâruz kaldı. 1076 yılı ortalarında (1666 başları)

burayı gören Evliya Çelebi, Kefe sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Kerç'in II. Bayezid döneminde yapılmış bir kalesi olduğunu, içinde 200 ev, bir hamam, on dükkân, II. Bayezid adına inşa edilmiş bir cami, bir Latin kilisesi, 889'da (1484) inşa edilmiş iç kalede ise yirmi ev, bir mescid ve 150 kale neferi bulunduğunu yazar. Şehrin varoş kısmının 300 evden oluştuğunu, burada 995 (1587) tarihli Mustafa Çelebi Camii, ismini belirtmediği bir başka cami ile bir mescid, hamam, han, mektep, medrese, 100 dükkânın mevcut bulunduğunu da belirtir. Bu bilgilere göre Kerç'in 2000-2500 nüfuslu bir kasaba haline geldiği anlaşılmaktadır.

Azak Kalesi'nin 1696'da Ruslar'ın eline geçmesi ve bunun 1700 yılında imzalanan İstanbul Muahedesi ile tanınması üzerine Ruslar'ın Azak denizi vasıtasıyla Karadeniz'e inebilecekleri endişesi Osmanlı Devleti'ni tedbir almaya sevketti. Bu amaçla Kerç Boğazı'nın suni olarak kapatılması bile bir ara tartışıldı. Neticede, 1114 (1702) yılında Kerç Boğazı'nı korumak üzere büyük ve müstahkem bir kale inşa edilmesine karar verildi. Böylece 1115'te (1703) Kerç şehrinin 10 km. kuzeydoğusunda Akıntı Burnu mevkiinde Yenikale yapıldı.

1769-1774 Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı Devleti'nin yenilmesi üzerine Kerç ve Yenikale elden çıktı. 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması hükümlerine göre Yenikale ile birlikte Rusya'ya terkedilen Kerç bu tarihten sonra tam bir Rus şehri olarak gelişti ve Şark havasını büyük ölçüde kaybetti (şehre ilk yerleştirilenler, Osmanlı hâkimiyetinden kaçarak Rusya'ya sığınan Ege adaları sakinlerinden Rumlar oldu). Kerç, Rusya tarafından ilhakının ardından Rus Karadeniz filosunun ilk üssü oldu. 1790'da Kerç önlerinde Rus ve Osmanlı donanmaları arasında meydana gelen deniz savaşında Amiral Fyodor Uşakov kumandasındaki Rus

donanması Osmanlılar’a karşı zafer kazandı. Şehir, 22 Ekim 1821’de Kırım’ın bağlı bulunduğu Tavrida “guberniya”sından ayrı tutularak Yenikale ile birlikte özel şehir idaresi statüsüyle doğrudan merkeze bağlandı. Böylece Kerç’in bundan sonraki gelişmesi etnik, demografik ve sosyal yönden olduğu kadar idarî olarak da Kırım’ın diğer kısımlarından ayrılmış oldu. Kerç, Kırım Savaşı esnasında 24 Mayıs 1855’te İngiliz-Fransız-Osmanlı müttefik orduları tarafından işgal edilip 7 Haziran 1855’ten itibaren Kerç ve Yenikale’nin muhafazası Osmanlı ordusuna havale edildiyse de 1856 Paris Antlaşması ile müttefik birlikler şehri Ruslar’a iade ettiler.

Daha sonraki yıllarda Kerç bir liman, demiryolu istasyonu ve sanayi (bilhassa metalürji, konserve, tütün vb.) merkezi olarak gelişti. Müslüman cemaati, çevrede ve genel olarak Kerç yarımadasında yoğun olmasına rağmen şehir içinde ancak küçük bir azınlık teşkil ediyordu (1897’de yapılan resmî nüfus sayımına göre toplam 33.347 kişiden oluşan şehir nüfusunun yalnızca 1909’u müslümandı). Şehir içinde bir caminin mevcut olduğu bilinmektedir. Osmanlı devrinden kalan bu cami şehirde Rus hâkimiyetinin tesisinden sonra XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Ortodoks kilisesine çevrilerek yeniden inşa edilmişti. Bina yeni aldığı şekille soğan kubbeli ve üç nefli bir kilise haline gelmişti. 1839’da buraya Kırım Tatarları’ndan bazılarının yerleştirilmesi üzerine hükümet kararıyla bina tekrar camiye çevrilerek 24 m. yüksekliğinde bir minare inşa edilmiş, ancak soğan kubbe dahil Ortodoks kilisesinin birçok özelliğini de korumuştu. Müslümanların şehir içinden ziyade çevrede oluşundan dolayı, 1906 yılında açılan ve kısa bir süre faaliyet gösterebilen Kerç Rüşdiyesi civardaki Kırım Tatar köyü Saraymen’de açılmıştı.

Kerç, Sovyet hâkimiyeti altında tam bir sanayi şehrine dönüştürüldü. Şehir içindeki müslüman nüfus yine küçük bir azınlık olarak kaldı (1933’te ancak % 4). II. Dünya Savaşı sırasında kanlı muharebelere sahne olan şehir Alman ve Sovyet orduları arasında birkaç defa el değiştirdi. 18 Mayıs 1944’te Kırım’ın bütün diğer yerlerinde olduğu gibi Kerç’teki Kırım Tatarları’nın da tamamı sürgün edildi. Yaklaşık yarım asırlık bir yasaktan sonra Kırım Tatarları ancak 1980’li yılların sonlarından itibaren Kerç çevresine dönmeye başladılar. Günümüzde Kerç, Kırım Özerk Cumhuriyeti’nin önemli bir sanayi, tersane, liman ve balıkçılık merkezi durumundadır.

2000’li yıllardan az önce nüfusu 200.000’e yaklaşmıştı (1991’de 178.000).

İçinde ve çevresinde antik devirlere ait çok önemli kalıntıları barındıran Kerç’te günümüzde şehir içinde -eski cami binası hariç- Türk-İslâm dönemine ait kayda değer herhangi bir eser mevcut değildir. Bununla birlikte şehir merkezinin dışında yer alan Osmanlı eseri Yenikale büyük ölçüde sağlam olarak ayaktadır. Ayrıca Kırım’a dönmekte olan Kırım Tatarları 1990’ların başlarında eski camiyi geri alarak restore etmiş ve tekrar ibadete açmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 684-687; Gorodskie poseleniya v Rossiyskoy İmperii, Sankt Petersburg 1864, IV, tür.yer.; Pamyatnaya kniga Tavriçeskoy gubernii na 1867 g., Akmescit 1867; V. H. Kondaraki, V pamyat stoletiya Krıma. İstoriya i arheologiya Tavridi, Moskova 1883; A. Bezçinskiy, Putevoditel po Krımu, Moskova 1903; Pervaya vseobşçaya perepis naseleniya Rossiyskoy İmperii, 1897 g. XVL. Tavriçeskaya guberniya, Sankt Petersburg 1904; Krım. Putevoditel, Akmescit 1926; B. V. Baranov, Krım. Putevoditel, Moskova 1935; W. Barthold, Soçineniya, Moskova 1968, III, 458-459; a.mlf., “Kerç”, İA, VI, 582-583; Krım. Putevoditel, Akmescit 1982; S. M. Çervonnaya, İskusstvo tatarskogo Krıma, Moskova 1995; Yücel Öztürk, Osmanlı Hakimiyetinde Kefe: 1475-1600, Ankara 2000, s. 265-272; “Kerç”, BSE, XXXII, 232-233; C. E. Bosworth, “Kerč”, EI² (İng.), IV, 891-892.

Hakan Kırımlı

KERDERÎ, Hâfızüddin

(bk. BEZZÂZÎ).

KERDERÎ, Şemsüleimme

(شمس الأئمة الكردري)

Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekīnî el-Kerderî (ö. 642/1244)

Hanefî fakihi.

18 Zilkade 559'da (7 Ekim 1164) Hârizm bölgesinin idarî merkezi olan Gürgenç'e (Cürcâniye) bağlı Kerder şehrinin Berâtekīn kasabasında dünyaya geldi. Kureşî'nin verdiği bu bilgiye karşılık Kefevî onun aynı yıl Kerder'de doğduğunu belirtir. En tanınmış hocaları olan Kādîhan ve Burhâneddin el-Mergīnânî'nin sırasıyla 592 (1196) ve 593 (1197) yıllarında vefat ettikleri göz önüne alınırsa Kerderî'nin doğumu için Leknevî'nin kaydettiği 599 (1203) tarihinin yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu yanlışın, onun eserinin temel kaynağını oluşturan Kefevî'nin Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr'ına ait elindeki nüshada mevcut istinsah hatasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Zira Leknevî, başka bir kaynakta gördüğü 559 (1164) tarihini Kefevî'nin verdiği yıla aykırı bularak dikkate almazken Kefevî bu tarihi esas alır. Ayrıca Kureşî, Kerderî'nin künyesini Ebü'l-Vecd olarak verirken Zehebî, İbn Kutluboğa ve el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî Ebü'l-Vahde şeklinde kaydederler. Son kaynağın Kerdûzî diye verdiği nisbe de Kerderî'nin yanlış yazılmış şekli olmalıdır. İbnü'l-İmâd,

Şemsüleimme el-Kerderî'yi Tâceddin el-Kerderî ile karıştırdığından babasının adını Abdülgaffâr diye kaydetmiştir. Kerderî'nin İmâdî nisbesi ise büyük dedelerinden biriyle ilgilidir.

Kerderî Hârizm'de yetişti. Burada el-Muġrib müellifi Mutarrizî'den Arap dili ve edebiyatı öğrendikten sonra gittiği Semerkant'ta Burhâneddin el-Mergīnânî'den meşhur eseri el-Hidâye'yi okudu; ayrıca Şirʿatü'l-İslâm müellifi Rüknülislâm İmâmzâde'den fıkıh dersi aldı. Ardından tahsilini sürdürdüğü Buhara'da Bedreddin el-Versekî, Şerefeddin Ömer b. Muhammed el-Akīlî, İmâdüddin ez-Zerencerî, Ahmed b. Muhammed el-

Attâbî, Nûreddin es-Sâbûnî, Kādîhan gibi hocaların fıkıh, hadis ve tefsir derslerini takip etti. Başta fıkıh ve usulü olmak üzere dinî ilimlerde derin bilgi sahibi oldu. Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'den sonra fıkıh usulünü onun ihya ettiği söylenir. Büyük bir üne kavuşan Kerderî'nin yetiştirdiği talebeler arasında kız kardeşinin oğlu olduğu için Hâherzâde lakabıyla tanınan Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî, Seyfeddin el-Bâharzî, Hamîdüddin ed-Darîr, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Fahreddin Muhammed b. Muhammed el-Maymergî, Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Karnebî, Zahîrüddin Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî gibi âlimler bulunmaktadır. Kerderî 9 Muharrem 642 (17 Haziran 1244) tarihinde Buhara'da vefat etti ve buraya yarım fersah mesafedeki Sebezmûn'da defnedildi.

Zamanında Hanefî fukahasının önde gelen âlimlerinden biri olan Kerderî'nin Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'ye ait el-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb'i şerhettiği (İbn Kutluboğa, s. 64) ve Teʾsîsü'l-ḳavâʿid (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 333) adıyla bir eser yazdığı zikredilirse de bunların günümüze ulaşan nüshaları bilinmediği gibi diğer kaynaklarda da herhangi bir eserinden söz edilmez. Fakat Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap verdiği bir risâlesinin çeşitli nüshaları zamanımıza ulaşmıştır. Müellif önsözde Ebû Hanîfe'yi kötüleyen bir kimseye rastlamadığını, ancak Halep'e gittiğinde Gazzâlî'nin el-Menḫûl adlı fıkıh usulüne dair eserinin sonunda İmam Şâfiî ve mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünü dile getirdiğini ve bu vesileyle Ebû Hanîfe'ye ağır ithamlarda bulunduğunu (el-Menḫûl, s. 495-504) görünce risâleyi kaleme alarak ona cevap verdiğini söyler. Leknevî bu risâlenin iyi bir çalışma olduğunu, müellifin bazı yerlerde İmam Şâfiî ve mensuplarına yönelik ağır ifadeler kullanmakla birlikte Gazzâlî'nin yazdıklarına göre bunun hafif bile kaldığını belirtir (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 177).

Şâfiî ulemâsından İbn Hacer el-Heytemî, Ebû Hanîfe'nin biyografisine dair el-Ḫayrâtü'l-ḥisân adlı eserinde Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de Ebû Hanîfe hakkında son derece saygılı ifadeler kullandığını (I, 43), dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye dair ağır ithamların yer aldığı kitabın Gazzâlî'ye ait olamayacağını ve kendi gördüğü nüshanın üzerinde Mahmûd el-Gazzâlî diye bir Mu'tezilî âlimin adının bulunduğunu belirterek Kerderî'nin bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğu var sayımından hareketle risâlesini yazdığını

söyler (s. 11; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 837). el-Menḫûl'deki ifadelerin zındıklar tarafından kitaba eklenerek Gazzâlî'ye maledildiğini belirten İbn Hacer, bazı Hanefî âlimlerinin bu sözlerin Gazzâlî'ye ait olması halinde bile olgunluk döneminden önceki yıllarda söylenmiş olacağını düşündüklerini kaydeder (el-Ḫayrâtü'l-ḥisân, s. 11, 26-27). Bu durum, el-Menḫûl'ün Gazzâlî'ye ait olup olmadığı hususunda bazı tartışmaların doğmasına zemin hazırlamıştır (el-Menḫûl, neşredenin girişi, s. 31-40; Abdurrahman Bedevî, s. 6-9).

Kerderî'nin risâlesinin günümüze ulaşan ve muhtemelen müstensih tercihlerini yansıtan farklı isimdeki belli başlı nüshaları şunlardır: el-Haḳḳu'l-mübîn fî idḥâḍi şübehi'l-mübṭılîn (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2424, vr. 1a-67b); Risâle fî teʾyîdi meẕhebi Ebî Ḥanîfe (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 780); Risâle fi'r-red ʿale'l-İmâm el-Ġazzâlî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2768, vr. 1-43); Kitâb fi'r-red ʿalâ men yuʿânid Ebâ Ḥanîfe ve aṣḥâbeh (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 779); er-Red ve'l-intiṣâr ʿalâ meẕhebi imâmi'l-eʾimme ve sirâci'l-ümme (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2732, vr. 153-176; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5196); el-Fevâʾidü'l-münîfe fi'ẕ-ẕebbi ʿan Ebî Ḥanîfe (Brockelmann, GAL, I, 474). Süleymaniye Kütüphanesi tasnif fişlerinde ve Brockelmann tarafından (GAL Suppl., II, 316) bazı nüshaların Hâfızüddin el-Bezzâzî'ye nisbet edilmesi, Bezzâzî'nin aynı zamanda Kerderî nisbesini de taşımasından kaynaklanmış olmalıdır (risâlenin yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., I, 654; II, 316).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, I, 43; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 495-504; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 31-40; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, s. 533; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 112-114; Safedî, el-Vâfî, III, 254; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 61, 228-230; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 351; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 64; İbn

Hacer el-Heytemî, el-Ḫayrâtü’l-ḥisân (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 11, 26-27; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, vr. 144-145; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 333, 837; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), V, 376-377; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 176-177; Brockelmann, GAL, I, 474; Suppl., I, 653-654; II, 316; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 6-9, 331; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 64-65.

Ahmet Özel

KERECÎ

(الكرّجي)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Kerecî el-Kerhî (ö. 410/1019’dan sonra)

İslâm cebirinin en önemli eserlerinden el-Faḫrî’yi yazan matematikçi ve bilinen ilk hidroloji mühendisi.

Nisbelerinden Tahran dolaylarındaki Kerec’de doğduğu (veya oralı bir aileye mensup olduğu) ve uzun süre Bağdat’ın Kerh bölgesinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen, Büveyhî Veziri Ebû Gānim’e ithaf ettiği Kitâbü İnbâṭi’l-miyâhi’l-ḫafiyye adlı eserini 410 (1019) yılında bitirdikten sonra ölmüştür. Hayatının büyük bir kısmını Büveyhîler döneminde Bağdat’ta geçirdiği ve rahat bir ömür sürdüğü bilinmektedir.

Hârizmî ve Ebû Kâmil’in cebir alanındaki çalışmalarını geliştirip bu ilme yeni yöntem ve kavramlar kazandıran Kerecî, cebri “bilinenler yardımıyla bilinmeyenin bulunmasını sağlayan bir hesaplama usulü” diye tanımlar ve daha önce bu konuda yazılan eserlerin yeterli olmadığını, kendisinin bazı yeni kurallar koyarak cebirsel denklemlerin çözümünü kolaylaştırmayı tasarladığını, fakat önceleri Bağdat’taki siyasî ve içtimaî karışıklıklar sebebiyle buna fırsat bulamadığını, ancak büyük vezir Fahrülmülk Ebû Gālib Muhammed b. Ali b. Halef’in teşvik ve yardımlarıyla bu düşüncesini gerçekleştirdiğini söyler. Onun Kitâbü İnbâṭi’l-miyâh ve

Kitâb fi’l-ʿUḳūd ve’l-ebniye adlı eserlerinden de günümüz tanımlamalarına uygun bir su ve su yapıları mühendisi olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri: 1. el-Faḫrî fi (ṣınâʿati)’l-cebr ve’l-muḳābele. Kerecî bu esere ithaf ettiği Vezir Fahrülmülk’e nisbetle el-Faḫrî ismini vermiştir. Franz Woepcke kitabı, Köprülü (nr. 950) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 2714; Esad Efendi, nr. 3157) kütüphanelerindeki nüshaları görmeden sadece Paris nüshasını (Bibliothèque Nationale, nr. 2459) esas alarak Fransızca özetiyle birlikte

yayımlamıştır (Paris 1853). Eser iki kısma ayrılır. İlk kısımda cebirsel hesap teorisiyle birinci ve ikinci dereceden belirli ve belirsiz denklemler konusu ayrıntılı biçimde işlenmiş, ikinci kısımda cebir problemleri verilmiştir. Birinci kısmı oluşturan on beş bölümden ilk dokuzu cebir işlemleri teorisine, geri kalanları denklem çözümlerine ayrılmıştır; çözümlerin dönemin cebir anlayışına uygun olarak geometrik kanıtlarla da ispat edildiği görülür. Kerecî, zamanında cebre dair en mükemmel inceleme olan bu kitabında ilk defa cebirsel üsleri sistemli biçimde incelemiş, aritmetik işlemlerini cebir terim ve ifadelerine uygulamış ve yine ilk defa polinomlara ulaşmıştır. Onun ele aldığı problemlerden birinde, küplerinin toplamı rasyonel bir sayının karesini veren iki rasyonel sayının bulunması istenmektedir. Sembolik gösterimle problem $x^3 + y^3 = z^2$ belirsiz denklemine dönüşür. Belirsiz denklemler konusunda Diophantus'un etkisinde kaldığı bilinen Kerecî, söz konusu denklemi x = x, y = mx, z = nx (m ve n rasyonel sayılar) şeklinde ele alır ve m = 2 ve n = 3 için x = 1, y = 2, z = 3 çözümlerini bulur; böylece tabii sayıların kare ve küplerinin toplamını hesaplar. 2. el-Kâfî fi'l-ḥisâb. Kerecî'nin yine Vezir Fahrülmülk'e ithaf ettiği eser hisâbü'l-hevâîye (zihin hesabı) dairdir. Altmış dokuz babdan oluşan kitapta hesap işlemleri rakamlarla ifade edilmemesine rağmen son derece kolay ve anlaşılır bir üslûpta açıklanmış, ayrıca zihnî aritmetik yanında özet olarak cebire de yer verilmiştir. Meselâ birinci ve ikinci dereceden denklem çeşitleriyle ilgili örnekler: ax = b denklem tipi için 3 x + g x = 10, y x + , x = 8 ve 2 x + ~ x = 5 a; $ax^2 + bx = c$ denklem tipi için $x^2 + 10 x = 39$, 3 g $x^2 + 10 x = 60$ ve x $x^2 + 3 x = 16$; bu tip denklemlerin genel çözümü için x^2 + 7 × 9'dan x = ›9 + ˆ - L formülü ve L x^2 + b x = c, a < d için x^2 + y x = Y ve buradan x = ¨Y+… - † formülü; $ax^2 + c = bx$ denklem tipi için $x^2 + 21 = 10 x$ denklemi ve x = 5 + ©5^2-21 = 5 + 2 = 7 ve 3 çözümleri; $ax^2 = bx + c$ denklem tipi için $x^2 = 3 x + 4$ denklemi ve x = 1a + ©4 + (†)^2 = 1a + 2 a = 4 çözümü gibi. Eser ilk defa, Adolf Hochheim tarafından Gotha (nr. 1774) nüshası esas alınarak Almanca'ya çevrilip Arapça metniyle birlikte üç cilt halinde yayımlanmıştır (Kāfī fi'l-ḥisāb des Abū Bekr Muhammed Ben ʿ Alī Ḥusain al-Karkhī, Halle 1878-1880). Daha sonra Ahmed Selîm Saîdân kitabın cebirle ilgili kısmını ʿİlmü'l-ḥisâbi'l-ʿ Arabî içinde neşretmiş (Amman 1971, s. 367-466), Sâmî Şelhûb de günümüze intikal eden dokuz nüshanın beşini karşılaştırarak eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Halep 1406/1986). el-Kâfî üzerine biri Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed eş-Şikāk el-Bağdâdî (TSMK, III. Ahmed,

nr. 3155/2), diğeri M. Ali b. Hasan b. Ahmed eş-Şehrezûrî (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 801) tarafından yazılan iki de şerh bulunmaktadır. 3. el-Bedîʿ fî aʿmâli'l-ḥisâb. Hacimce küçüklüğüne rağmen cebir ilminin V. (XI.) yüzyıl başlarında ulaştığı düzeyi göstermesi bakımından önemli olan eseri Âdil Enbûbâ Fransızca özetiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1964). 4. ʿİlelü ḥisâbi'l-cebr ve'l-muḳābele. Dört işlemle ikinci dereceden denklemleri konu edinen eser, çözümlerde geometriye başvurmadan yalnız cebirsel yolları kullanması sebebiyle bu ilmin modern şeklini almasına önemli katkı sağlamıştır. Melek Dosay (Gökdoğan) kitabın edisyon kritiğini yapmış ve metni Türkçe'ye çevirerek neşretmiştir (Ankara 1991). 5. Kitâbü İnbâṭi'l-miyâhi'l-ḫafiyye. Yer altı sularının bulunduğu arazilerin fizikî durum ve bitki örtüsü açısından tasvirini, su kaynaklarının tanıtımını, ayrıca sulardaki sertlik derecesinin sebepleriyle yer altı sularının çıkarılma tekniklerini konu alan eser Haydarâbâd'da basılmış (1359), daha sonra da metni Ali Mezâhirî tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Nice 1973). Eser kısmen İngilizce'ye de çevrilmiştir (Beyrut 1970). 6. Kitâbü'l-Eczâr. Matematikteki köklerle ilgilidir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1169/3).

Kerecî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Muḫtaṣar fi'l-ḥisâb ve'l-misâḥa, Kitâb fî ḥisâbi'l-Hind, Kitâbü'l-İstiḳrâʾ, el-Medḫal ilâ ʿilmi'n-nücûm, Risâle fi'l-ḫaṭaʾeyn, Nevâdirü'l-eşkâl, Kitâbü'd-Devr ve'l-Veṣâyâ, Kitâb fi'l-ʿuḳūd ve'l-ebniye (uygulamalı bilimler alanındaki çalışma, bina, köprü, kanal ve kale inşaatlarındaki yapı teknikleriyle ilgilidir).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd, Beyrut 1322, s. 108; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1922, II, 475; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, II, 264-268; Sarton, Introduction, Baltimore 1927, I, 718; M. Krause, Stambuler Handschriften Islamischer Mathematiker, Bremen 1935, s. 473; F. Cajori, A History of Elementary Mathematics, with Hints on Methods of Teaching, London 1953, s. 106; Kadri Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-

ʿilmî, Kahire 1954, s. 249-256; Sezgin, GAS, V, 325-329; Rüşdi Raşid, “al-Karajī”, DSB, VIII, 240-246; Melek Dosay, Kerecî’nin “İlel Hesab el-Cebr ve’l-Mukâbele” Adlı Eseri, Ankara 1991; Sâmî Şelhûb, “el-Kerecî”, Ebḥâs̱ü’n-nedveti’l-ʿâlemiyyeti’r-râbiʿa li-târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Halep 1413/1992, I, 109-118; G. Levi Della Vida, “Appunti e Quesiti di Storia Letteraria Araba”, RSO, XIV (1933), s. 249-283; Âdil Enbûbâ, “el-Kerecî”, ed-Dirâsâtü’l-edebiyye, II-III, Beyrut 1959, s. 73-104; M. Solignac, “Mohamed al-Karagi, ingénieur hydrologue”, IBLA, XXXVII/134 (1974), s. 315-328; J. Vernet, “al-Karad̲j̲ī”, EI[2] (İng.), IV, 600.

Melek Dosay Gökdoğan

KEREK

(الكرك)

Ürdün'de kalesiyle meşhur tarihî bir şehir.

Lut gölünün 15 km. kadar doğusunda, denizden 1000 m. yükseklikteki Kerek platosunun çok sarp bir kesiminde milâttan önce III. binyılda kurulmuştur. Adı Ârâmîce karha "şehir" kelimesinden gelir; milâttan önce XIII-VIII. yüzyıllar arasında Moab Krallığı'nın başşehri idi.

İslâm'ın ilk fetihleri sırasında barış yoluyla müslüman idaresi altına giren Kerek sonradan Haçlılar'ın eline geçti ve Kudüs Kralı Foulque d'Anjou (1131-1143) burada bir kale yaptırdı; kale bir hendekle şehirden ayrılıyordu. Bu dönemde hac kafilelerine büyük zarar veren Kerek, Hittîn Savaşı'ndan sonra ele geçirilerek (1188) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil'e iktâ edildi. el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un yarı bağımsız bir emirlik merkezi haline getirdiği Kerek, 1263'te I. Baybars tarafından Memlükler'e bağlanarak tahkim ve imar edildi.

Memlükler devrinde Kerek'e büyük önem verildi ve burası nâiblik merkezi yapıldı. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tahttan uzak kaldığı dönemlerde burada oturdu ve şehri hanlar, hamamlar,

mescidler ve hastahanelerle süsledi. Kahire'ye döndüğünde oğlu Ahmed'i Kerek'e emîr tayin etti, orada bulunan nâibe de oğlunun eğitimi ve yetiştirilmesi görevini verdi. Muhammed b. Kalavun'dan sonra yerine oğlu el-Mansûr Seyfeddin Ebû Bekir sultan olduğunda (1341) Kerek'te bulunan Emîr Ahmed de kendi adına biat almaya başladı ve biatlar artınca Kerek'ten başka Gazze ve Kudüs'te de hutbeler onun adına okunur oldu. Aynı yıl en-Nâsır Şehâbeddin unvanıyla tahta çıkan Emîr Ahmed devleti Kerek'ten yönetmek istedi. Kahire'deki devlet ileri gelenleri idarenin uzaktan yürütülemeyeceğini söylediler ve onu başşehre çağırdılar. Şehâbeddin Ahmed Kahire'ye gittiyse de kısa bir süre sonra Kerek'e döndü; bunun üzerine devlet adamları kardeşi İsmâil'e biat ettiler (1342). Yeni sultan el-

Melikü’s-Sâlih İmâdüddin İsmâil, ağabeyi Ahmed’e Kahire’ye bağlı olmak şartıyla çok sevdiği Kerek’i çevresiyle birlikte kendisine bırakabileceğini bildirdi; ondan olumlu cevap gelmeyince şehir ve kale kuşatıldı. Yeni sultan ayrıca Kerek’e götürülen saraya ait kıymetli eşya ile sultanlık alâmetlerini de geri istiyordu. Neticede mücadeleyi kaybeden Ahmed öldürüldü (1344). Devleti büyük sıkıntıya sokan bu önemli hadiseden sonra veba salgınının da çıkması yüzünden Kerek ve civarındaki halk başka yerlere göçtü. O yıllarda bölgeyi gezen İbn Battûta nüfusun azlığını bu hastalığa bağlar ve halkın bahçe ve tarlalarda çalışamayıp göç ettiğini anlatır.

Kerek’in önemli bir özelliği, Kahire’den uzak tutulmak istenen yüksek seviyedeki devlet yöneticilerinin sürgün yeri olarak kullanılmasıydı. Bilhassa Bahrî Memlükleri’nin son dönemlerinde Berke, Berkuk, Tanboğa, Çerkez Halil, Akboğa gibi emîrler burada yıllarca tutuklu kaldılar. 1376 yılında hacca niyet eden el-Melikü’l-Eşref Nâsırüddin II. Şa‘bân, geride kalan emîrler fitneye alet olmasınlar diye Kalavun sülâlesinden gelenlerin hepsini Kerek Kalesi’nde zorunlu ikamete tâbi tuttu. 1388’de ez-Zâhir Seyfeddin Berkūk da saltanattan uzaklaştırılınca Kerek’e gönderildi ve ikinci defa tahta çıkıncaya kadar iki yıl orada kaldı.

1517 yılında bölge Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetine girdi. Evliya Çelebi’nin yazdığına göre Kerek’te yaşayan Araplar, Yavuz Sultan Selim’e gelerek kalenin ve şehrin anahtarlarını teslim etmişlerdir. Şehir ve kale hakkında bilgi veren Evliya Çelebi Katrâne Kalesi’ni Kerek’ten bakıp gördüklerini de anlatır. Kerek ve Katrâne hac yolu üzerinde oldukları için Hicaz demiryolu aynı güzergâhı takip etmiş ve Katrâne’de bir istasyon yapılmıştı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’ya karşı Şam ve Filistin’de ayaklanma başladığında isyancılar Kerek’te toplandılar; ancak İbrâhim Paşa kaleyi ele geçirince hepsini kılıçtan geçirdi (1834). Daha sonra bölgedeki kabilelerin çıkardığı sorunlar yüzünden burası mutasarrıflık merkezi haline getirilerek Şam vilâyetine bağlandı (1893) ve yeniden imar edildi. 1910 yılında Kerek bölgesinde nüfus sayımı yapıldı, alınan sonuçlara göre vergi tahsili ve askere çağırma işlemlerine geçildi. Fakat bu durum halkın tepkisine yol açtı; Kerek’in en meşhur ailesi olan ve uzun süre buranın zaîmliğinde bulunan Mecâlîler, Katrâne çevresindeki bedevîlerle birlikte isyan ettiler; isyan Cebelidürûz’dan gönderilen askerler tarafından bastırıldı. Osmanlı Devleti’ne bağlı olduğu son dönemde Kerek Suriye

vilâyetinde Maan sancağının merkeziydi. Günümüzde Ürdün'de bir muhafaza merkezi olan şehrin çevresinde planlı biçimde tahıl ve sebze tarımı yapılmakta, Ürdün halkı başlıca gıda ihtiyacını bu bölgeden karşıladığı gibi ürünler komşu Arap ülkelerine de ihraç edilmektedir. 1999 verilerine göre Kerek'in nüfusu 196.980'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dahiliye Nezareti, Siyasî, nr. 86/4-1; 86/4-2; 86/4-3; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, Kahire 1322, I, 28, 80; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 260-270; XIV, 69, 201-212; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939-42, VII, 22, 54, 160; VIII, 119; Makrîzî, es-Sülûk, I, 534-581, 595, 614, 625, 685, 760, 768; II, 47, 119, 774; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 54-87, 194, 272; VIII, 240; IX, 35, 164; X, 34, 72, 197; XI, 349; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 581-582; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1326, s. 659; F. M. Abel, Géographie de la Palestine, Paris 1938, II, 418-419; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, [baskı yeri yok] 1405/1985, I/2, s. 523-543; Yûsuf Derviş Gavânime, İmâretü'l-Kerek el-Eyyûbiyye, Amman 1980, tür.yer.; a.mlf., et-Târîḫu's-siyâsî li-şarḳı'l-Ürdün fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî: el-Memâlikü'l-baḥriyye, Amman 1982, tür.yer.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 324-330, 392-393; III, 183-184, 187-198; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994, s. 235-237; Fr. Buhl, "Kerek", İA, VI, 583-584; D. Sourdel, "alKarak", EI² (İng.), IV, 609.

Mustafa L. Bilge

KEREKÎ, Burhâneddin

(برهان الدين الكركي)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Bilâl el-Kerekî (ö. 853/1449)

Kıraat ve nahiv âlimi.

776'da (1374) Ürdün'ün doğusundaki Kerek'te doğdu. Kur'an'ı hıfzederek başladığı tahsil hayatı boyunca pek çok eser ezberledi. Hadiste Zeynüddin el-Irâkī'nin el-Elfiyye'si, nahivde İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si ile İbnü'l-Hâim'in Naẓmü ḳavâʿidi'l-iʿrâb'ı, kıraatte Şâtıbî'nin eş-Şâṭıbiyye diye anılan Ḥırzü'l-emânî'si onun ezberlediği ve bazılarını bizzat müelliflerinden arz yoluyla okuduğu eserler arasında yer alır. Yetiştiği dönemde birer ilim merkezi olan Kudüs, Kahire, Şam, Halîl gibi şehirlere giderek başta kıraat olmak üzere sarf-nahiv, mantık, fıkıh, hadis gibi alanlarda öğrenim gördü. Şehâbeddin İbn Müsbit ve Sirâceddin İbnü'l-Helîs'ten kırâat-i seb'ayı, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Osman'dan kırâat-i aşereyi okudu. eş-Şâṭıbiyye'yi Fahreddin el-Bilbîsî gibi hocalara arzettikten sonra zamanla kıraat ilmindeki yetişmişliğiyle meşhur oldu.

Hac görevini yerine getiren Kerekî çeşitli zamanlarda Kahire'ye gidip geldi ve 808'de (1405) oraya yerleşti. Bir ara Emîrü'l-cüyûş çarşısında bir iş yeri açtıysa da ticareti bırakarak kadılık ve öğretim görevlerinde bulunmayı tercih etti. Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin ardından Kahire'de, daha sonra da Menûf'ta (829/1426) kadılık yaptı, ayrıca Kur'an ve kıraat okuttu, İbn Nasrullah Medresesi'nde ders verdi. Kerekî daha çok kıraat ve Arap dili konularında tedrîsatta bulundu. Bilbîs'te ve diğer bazı yerlerde Şehâbeddin b. Esed, Zeynüddin Abdülganî el-Heytemî ve Burhânüddin el-Fâkūsî gibi şahsiyetler ondan kırâat-i seb'a okudular. Ayrıca Cemâleddin el-Bedrânî'nin 826 (1423) yılında Saîdü's-suadâ Hankahı'nda ondan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuduğu bildirilmektedir. Kerekî 11 Ramazan 853'te (29 Ekim 1449) Kahire'de vefat etti. Sehâvî, Kerekî'nin değerli bir âlim, önde gelen bir kıraat ve Arapça üstadı olduğunu belirtmiş, ancak ahlâkî bakımdan ilim adamı kişiliğine sahip bulunmadığını, sözlerinde mübalağalı ifadeler

kullandığını, İbnü'l-Cezerî'nin hocalarından birinden kıraat aldığı şeklindeki iddiası sebebiyle ağır bir şekilde eleştirildiğini ileri sürmüştür.

Eserleri. Kerekî'nin kaynaklarda zikredilen, çoğu günümüze ulaşmamış olan eserleri şunlardır: 1. el-İsʿâf fî maʿrifeti'l-ḳaṭʿi ve'l-istiʾnâf. Müellif, bir cilt olduğu zikredilen eserini Laḥẓatü'ṭ-ṭarf fî maʿrifeti'l-vaḳf adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bu iki eserin yarısı kadar bir hacimde aynı konuyu yeniden kaleme almış ve buna da et-Tavassuṭ beyne'l-laḥẓi ve'l-isʿâf adını vermiştir. 2. el-Âletü fî maʿrifeti'l-fetḥi ve'l-imâle. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 346) bulunmaktadır (Salâh M. el-Hıyemî, I, 113-114). 3. Dürretü'l-ḳāriʾi'l-mecîd fî aḥkâmi'l-ḳırâʾati ve't-tecvîd. 4. Ḥallü'r-remz fî vaḳfi Ḥamza ve Hişâm ʿale'l-hemz. 5. Nüket ʿale'ş-Şâṭıbiyye. 6. ʿUmdetü'l-muḥaṣṣıli't-tamâm fî meẕâhibi's-sebʿati'l-aʿlâm. Büyükçe bir cilt olduğu belirtilen eser kırâat-i seb'aya dairdir. 7. Şerḥu'l-Elfiyye. İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sinin şerhidir. 8. İʿrâbü'l-mufaṣṣal. Kur'ân-ı Kerîm'in i'rabıyla ilgili olup Hucurât sûresini ve ondan sonra gelen sûreleri ihtiva etmektedir. 9. Mirḳātü'l-lebîb ilâ ʿilmi'l-eʿârîb. 10. Şerḥu'l-fuṣûli'l-ḫamsîn. İbn Mu'tî'nin el-Fuṣûlü'l-ḫamsûn adlı eserinin ilk yarısının şerhidir. 11. Muḫtaṣaru'r-Ravża. Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i üzerinde ribâ bahsine kadar yapılmış bir ihtisar çalışması olup bir nüshası Musul'da Mektebetü'l-evkāfi'l-âmme'de (nr. 9/34) bulunmaktadır (Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, III, 65). 12. Şerḥu Tenḳīḥi'l-Lübâb. İbnü'l-Mehâmilî'nin Lübâbü'l-fıḳh adlı eseriyle ilgili olarak İbnü'l-Irâkī'nin Tenḳīḥu'l-Lübâb adıyla yaptığı ihtisar çalışmasının hac bahsine kadar olan kısmının şerhidir.

Brockelmann, Burhâneddin el-Kerekî'ye Fetâvî Feyziyye adıyla bir eser nisbet etmişse de (Brockelmann, II, 210) bu eserin müellifinin İbnü'l-Kerekî diye tanınan Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Abdurrahman (ö. 922/1516) olduğu anlaşılmakta (Ziriklî, I, 39), kitabın bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki fiş bilgileri de (meselâ bk. Yenicami, nr. 649, 650, 651; Ayasofya, nr. 1574) bunu teyit etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 175-178; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk, Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 272-274; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 29-30; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 85, 148, 154, 453, 649, 686, 742, 929; II, 1269, 1541-1542, 1547-1548, 1657, 1911; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn, Beyrut 1344/1925, IV, 446-448; Brockelmann, GAL, II, 210; Suppl., II, 205-206; Îżâḥu'l-meknûn, II, 124; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 39, 71; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 118; Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti'l-evḳāfi'l-ʿamme fi'l-Mevṣıl, Bağdad 1396/1976, III, 65; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1403/1983, I, 113-114; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbrâhîm Kerekî", DMBİ, II, 525-526.

Tayyar Altıkulaç

KEREKÎ, Muhakkık-ı Sânî

(محقّق ثاني الكركي)

Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî el-Âmilî (ö. 940/1534)

İmâmiyye mezhebinin müceddidlerinden sayılan Şiî âlimi.

868 (1464) yılında Lübnan'ın Bikā' vadisinde Ba'lebekk'e yakın Kerekinûh köyünde doğdu. Mevlâ-yı mürevvic (İmâmiyye mezhebinin bayraktarı), Muhakkık el-Hillî'den ayrılması için Muhakkık-ı Sânî, nâib-i imâm ve sâhib-i zamân gibi lakaplarla tanındı. Muhalifleri tarafından ise "muhteriu mezhebi Şîa" (Şîa'nın bölücüsü) olarak nitelendirildi. Kerek'te Ebü'l-Hasan Zeynüddin Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den din ilimlerini ve özellikle Ca'feriyye fıkhını okuyarak icâzet aldı. Kahire'ye yaptığı bir ziyaret sırasında Sünnî âlimlerin tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine katıldı. Hocaları arasında Zekeriyyâ el-Ensârî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Ahmed b. Ali el-Âmilî el-Aynâî, Zeynüddin Ca'fer b. Hüsâm el-Âmilî, Şemseddin Muhammed b. Ali el-Âmilî ve Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Cizzînî gibi âlimler yer almaktadır. Emîr Cemâleddin Muhammed el-Esterâbâdî'den Şerḥu't-Tecrîd'i okudu ve ona İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Ḳavâʿidü'l-aḥkâm'ını okuttu. Safevîler'in Kâşân'ı zaptında hazır bulunarak Sünnî ulemâ ve kadıların Hz. Ali dışındaki halifelere sövmeye zorlanması faaliyetlerine katıldı (908/1503). Ertesi yıl Necef'e göç etti. 910'da (1505) muhtemelen I. Şah İsmâil'in sarayında bulundu ve İsfahan şeyhülislâmlığı ile taltif edildi. 914 (1508) yılında Akkoyunlular'ın Bağdat'ta hapsettiği Kerekî aynı yıl şehri ele geçiren Safevîler tarafından serbest bırakıldı. 916'da (1510) şahın Herat seferine katıldı ve Çaldıran Savaşı öncesinde diğer Necef ulemâsıyla birlikte İran'ın yeni ele geçirilmiş doğu eyaletlerinde İmâmiyye dâîliği yapmakla görevlendirildi. Şah İsmâil, sonraki tarihlerde Necef'teki Kerekî'ye öğretim ve talebelere yardım için kullanılmak üzere her yıl 70.000 dinar tahsis etti. Kerekî, I. Tahmasb devrinde Safevî sarayına çeşitli ziyaretler gerçekleştirdi. Safevî idaresiyle iş birliği yapması ve özellikle Nefeḥâtü'l-lâhût ve Taʿyînü'l-muḫâlifîn li-

emîri’l-müʾminîn adlı risâlelerinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’a sövülmesine yönelik uygulamaya cevaz vermesi, diğer İmâmiyye âlimleri tarafından bile takıyyenin ihlâli olarak telakki edilip kınandı. Cuma namazı, kıble ve haraç gibi hususlardaki görüşleri Şiî âlimlerince eleştirildi. Özellikle İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî birçok eseri için reddiyeler kaleme aldı. Kerekî’nin tavsiyesiyle sadâret makamına getirilen talebesi Mîr Ni‘metullah el-Hillî, Kerekî-Katîfî tartışmasında Katîfî’yi destekleyip imamın gaybûbeti sırasında cuma namazı kılmanın cevazına karşı çıkınca azledilerek Bağdat’a sürüldü (936/1529). Ayrıca Tahmasb, Katîfî’yi Kerekî’ye muhalefetten menetti ve bu emre itaatsizliği halinde onu cezalandırma yetkisini de bizzat Kerekî’ye verdi (Arjomand, Authority and Political Culture in Shi’ism, s. 81). Bazı İran şehirlerinde kıblenin kendi tesbitlerine göre değiştirilmesini emreden Kerekî bu meselede felsefe, astronomi, matematik ve tıp alanlarındaki otoritesi sebebiyle “hâtemü’l-hükemâ” diye şöhret bulan devrin

sadrı Mîr Gıyâseddin Mansûr ile Tahmasb’ın huzurunda bir münazara yaparak şahı kendi tarafına çekmeyi başardı. Bunun üzerine 938 (1531-32) yılında azledilen Gıyâseddin’in yerine Kerekî’nin talebelerinden Mîr Muizzüddin Muhammed el-İsfahânî getirildi. Muizzüddin göreve başlayıncaya kadar sadâret makamına vekâlet eden Kerekî onun nâib ve vekillerini bizzat tayin etti. Nihayet şah, 16 Zilhicce 939 (9 Temmuz 1533) tarihli bir fermanla resmen hâtemü’l-müctehidîn ve nâib-i imâm ilân ettiği Kerekî’ye dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi verdi, Necef bölgesinde yıllık 700 tümen gelir getiren geniş bir vakıf arazisini “suyurgal” olarak ona tahsis etti. Şahın dinî meselelerde devlete rehberlik hususunda tam yetkili kıldığı Kerekî toprak vergilerinin tahriri ve tahsili, raiyyenin işlerinin tedbiriyle ilgili olarak bütün valilere tâlimat gönderdi. Haracın miktarını, süresini ve tahsilinde adalete uygun davranış kurallarını bildirdi. Sünnî imam-hatiplerin görevlerinden uzaklaştırılmasını, her beldeye cuma namazını kıldırıp halkı Şîa akîdesi hususunda bilgilendirecek imamlar tayin edilmesini emretti ve kıblenin değiştirilmesi hususundaki görüşlerinin uygulamaya konmasını sağladı. Bu arada bütün din görevlilerinin Kerekî’ye itaatine dair emir sadâret ve adliye teşkilâtları arasında ciddi bir hoşnutsuzluk doğurdu (a.g.e., s. 81). İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini nâib-i imâm sıfatıyla İmâmiyye hukukuna tâbi kılmaya uğraşan Kerekî, Şîa ulemâsının bütün devlet kademelerinde görevlendirilmesini

temine ve dolayısıyla gördüğü hizmet karşılığında haraç fonundan ödenek alınmasını meşrûlaştırmaya çalıştı. Ayrıca Şîa âlimlerinin çoğu tarafından imamın gaybûbeti müddetince kılınmayan cuma namazlarının kılınmasına fetva vererek bir yandan Şîa liderlerine İran sathında pîşnamazlık makamlarını temine, bir yandan da halkı onların etrafında toparlayıp eğitmeye gayret etti. Kerekî, yine İran tarihinde ilk defa hem bir Şîa devleti teşekkülünde hem devlet (Safevî) Şîası'nın oluşturulmasında önemli rol oynadı.

Siyasî faaliyetleri yanında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili ve edebiyatı okutan Kerekî'nin yetiştirdiği talebeler arasında oğlu Abdülâlî, Muhammed b. Hâris el-Mansûrî el-Cezâirî, Kemâleddin Derviş Muhammed b. Hasan el-Âmilî el-İsfahânî, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Âmilî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Abdülâlî el-Âmilî el-Mîsî, İbn Ebû Câmi‘ el-Âmilî, Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Ali el-Hânsârî el-İsfahânî gibi âlimler vardır. Çağdaşlarından Gaffârî (Cihânârâ, s. 289) ve Hasan-ı Rûmlû'ya (Aḥsenü't-tevârîḫ, s. 253) göre Kerekî 18 Zilhicce 940'ta (30 Haziran 1534) Necef'te vefat etti. Ölümüne dair 937 (1531), 25 veya 26 Cemâziyelevvel 938 (4-5 Ocak 1532), Zilhicce 945 (Mayıs 1539) tarihleri de verilmektedir.

Eserleri. 1. Câmiʿu'l-maḳāṣıd fî şerḥi'l-Ḳavâʿid (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm ile birlikte, Tahran 1272, 1278; I-XIII, Kum 1408-1411). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Ḳavâʿidü'l-aḥkâm'ının şerhi olup nikâh bölümüne kadar gelmiş, eksik kalan kısım ise Fâzıl el-Hindî tarafından tamamlanmıştır. Eser üzerine Lutfullah b. Abdülkerîm el-Mîsî el-Âmilî gibi bazı âlimler hâşiye yazmıştır. 2. Ṭarîḳu istinbâṭi'l-aḥkâm (nşr. Abdülhâdî el-Fazlî, Necef 1391/1971). 3. Etâʾibü'l-kelim fî beyâni ṣılati'r-raḥim (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1394). 4. Ḥâşiye ʿale'l-Elfiyye (Ḥâşiyetü'l-Elfiyye) (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, Tahran 1314). Şehîd-i Evvel'in el-Elfiyye fî farżı'ṣ-ṣalâti'l-yevmiyye adlı eserinin hâşiyesidir. 5. Risâletü Nefeḥâti'l-lâhût fî laʿni'l-cibt ve't-ṭâġūt (Tebriz 1360). el-Lümaʿ adıyla da bilinen kitabı Kerekî'nin talebesi Seyyid Emîr Muhammed b. Ebû Tâlib el-Esterâbâdî el-Hüseynî Farsça'ya çevirmiştir. 6. er-Risâletü'l-Caʿferiyye (Tahran 1314, Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin Dürerü'l-fevâʾid'iyle birlikte). Çeşitli namazların ahkâmını ve tahâret gibi konuları inceleyen eserin talebesi Seyyid Şerefeddin Ali en-Necefî el-Esterâbâdî (el-Fevâʾidü'l-Ġareviyye), Muhammed b. Ebû Tâlib el-Hüseynî

el-Esterâbâdî (el-Meṭâlibü'l-Muẓafferiyye), Tâhir b. Radıyyüddin el-Hüseynî ed-Dekenî (el-Ḫaydariyye), Muhammed Mehdî er-Razavî el-Meşhedî (Şerḥu Ḫuṭbeti'l-Caʿferiyye), Muhammed İsmâil el-Fedâî el-Kezzâzî (el-Eşiʿʿatü'l-bedriyye), Fâzıl Cevâd b. Sa'dullah b. Cevâd el-Kâzımî el-Bağdâdî (el-Fevâʾidü'l-ʿaliyye) gibi âlimler tarafından şerhleri yapılmış olup çeşitli Farsça tercümeleri de vardır. 7. Risâle fî ṣalâti'l-cumʿa (Kum 1395). İmamın gaybubeti halinde cuma namazının câiz olduğuna, ancak bir müctehid tarafından kıldırılması gerektiğine dairdir. Bu görüşe reddiye olarak Şehîd-i Sânî Vücûbü ṣalâti'l-cumʿa'yı, Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî el-ʿİḳdü't-Tahmâsî'yi (el-ʿİḳdü'l-Ḥüseynî) kaleme almıştır. Kerekî'nin bu eserini Muhammed Sâdık es-Sirkânî Farsça'ya çevirmiştir. 8. Risâletü Siyaġi'l-ʿuḳūd ve'l-îḳāʿât (Tahran 1315, Kelimâtü'l-Muḥaḳḳıḳīn içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin Dürerü'l-fevâʾid'iyle birlikte). Akidler ve tek taraflı hukukî işlemlerin bağlayıcılıkları açısından incelendiği eser Molla Muhammed Yûsuf el-Esterâbâdî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiş ve çeşitli baskıları yapılmıştır (Tahran 1270, Aḥkâmü'r-raḍâʿ ile birlikte; Heft Risâle içinde, Tahran 1277 ve Tebriz 1313; Tahran 1273, 1305). 9. er-Risâletü'r-Raḍâʿiyye (Tahran 1313, er-Raḍâʿiyyât ve'l-ḫarâciyyât içinde; Tahran 1315, Kelimâtü'l-Muḥaḳḳıḳīn içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin Dürerü'l-fevâʾid'iyle birlikte). İbrâhim el-Katîfî esere bir reddiye yazmıştır. 10. Ḳāṭıʿatü'l-lecâc fî (taḥḳīḳi) ḥilli'l-ḫarâc (Tahran 1313, er-Raḍâʿiyyât ve'l-ḫarâciyyât içinde, Tahran 1315, Kelimâtü'l-Muḥaḳḳıḳīn içinde; Kum 1982, s. 161-190; Kum 1413, el-Ḫarâciyyât içinde). Özellikle haraç arazilerinin tesbiti ve devlet başkanının haraç fonundan yaptığı tahsisatı almanın cevazına dairdir. Muhammed Bâkır b. Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî tarafından Farsça'ya çevrilen risâleye İbrâhim el-Katîfî es-Sirâcü'l-vehhâc li-defʿi ʿacâci Ḳāṭıʿati'l-lecâc, Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî de er-Risâletü'l-ḫarâciyye adıyla birer reddiye yazmışlardır. 11. Risâle fi's-sehv ve'ş-şek fi'ṣ-ṣalât (el-Ḥalel fi'ṣ-ṣalât) (Tahran 1322, Şehîd-i Evvel'in Kitâbü'l-Beyân'ı ile birlikte). 12. Fetâvâ ve ecvibe ve mesâʾil. Ali b. Ebü'l-Feth el-Mezraî el-Âmilî'nin derlediği Kerekî'ye ait on bir fetvadan oluşan eser Muhsin el-Emîn'in Meʿâdinü'l-cevâhir ve nüzhetü'l-ḫavâṭır adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Sidon 1348-49, I, 345-351). Kerekî'nin ilk beş eseri dışındaki eserleri Muhammed el-Hassûn tarafından derlenen Resâʾilü'l-Muḥaḳḳıḳ el-Kerekî adlı mecmua içinde de yayımlanmıştır (I-II, Kum 1409). Bu derlemede yer alan yirmi

dokuz risâleden bazıları şunlardır: er-Risâletü'n-Necmiyye (tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve yeniden dirilişle ilgili kelâm meseleleri yanında namaza dair fıkhî ahkâmı ihtiva eder; talebelerinden Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Evâlî el-Hecerî tarafından Kevâkibü'd-dürriyye fî şerḥi'r-Risâleti'n-Necmiyye adıyla şerhedilmiştir); Taʿyînü'l-muḫâlifîn li-emîri'l-müʾminîn (Hz. Ali'ye düşman olmakla itham ettiği meşhur sahâbeyi ve tutumlarını anlatıp kendilerini lânetlediği bir risâledir);

er-Risâle fi'l-ʿadâle (Risâletü'l-Kebâʾir, Risâle fî maʿrifeti'l-kebâʾir adlarıyla da bilinen eserde adaletin tanımından ve bir kimsenin âdil sıfatını kazanması için kaçınması gereken büyük günahlardan bahseder); Risâle fi't-taḳıyye; Risâle fî ṣalâti ve ṣavmi'l-müsâfir; Risâle fi's-sücûd ʿale't-türbeti'l-meşviyye (İbrâhim el-Katîfî'nin, Hz. Hüseyin'in türbesinden alınarak pişirilen toprak üzerine namazda secde edilmesinin haramlığı yönündeki görüşüne reddiyedir); Ecvibetü'ş-Şeyḫ Ḥüseyin b. Müfliḥ eṣ-Ṣaymerî (Ecvibetü'l-mesâʾili'ṣ-Ṣaymeriyye; Nasîrüddin Hüseyin b. Müflih b. Hasan es-Saymerî el-Bahrânî'nin Kerekî'ye sorduğu yedi sorunun cevabını içeren bir risâledir); Cevâbâtü'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye (Kerekî'nin Fazlullah el-Hüseynî el-Esterâbâdî tarafından derlenen 290 fetvasını ihtiva eden bir risâle olup Muhammed Sâdık es-Sirkânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir).

Kerekî'nin günümüze ulaşan diğer bazı eserleri de şunlardır: Fevâʾidü'ş-Şerâʾiʿ (Ḥâşiye ʿalâ Şerâʾiʿi'l-İslâm; Muhakkık el-Hillî'nin Şerâʾiʿu'l-İslâm'ının ibadetlerle ilgili kısmının hâşiyesi olup Kerekî, Muhakkık el-Hillî'nin en-Nâfiʿ fî muḫtaṣari'ş-Şerâʾiʿ [el-Muḫtaṣarü'n-nâfiʿ] adlı eserine de bir hâşiye yazmıştır); Ḥâşiye ʿalâ İrşâdi'l-eẕhân (Taʿlîḳu'l-İrşâd); Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri'l-aḥkâm ve Ḥâşiye ʿalâ Muḫtelefi'ş-Şîʿa (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İrşâdü'l-eẕhân, Taḥrîrü'l-aḥkâm ve Muḫtelefü'ş-Şîʿa adlı eserlerinin hâşiyeleridir); Risâle fi'l-ḳıble; Uṣûlü'd-dîn ve fürûʿuh; Fâʿide fi'l-mütʿa (bunların ve diğer bazı eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 574-575; Tabataba'i, s. 65-66, 71, 72, 75, 79-80, 95, 104, 105, 126, 135, 139, 159, 188, 193; Mach - Ormsby, s. 180, 300). Kerekî'nin bunlardan başka kaynaklarda adı geçen birçok eseri daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kerekî, Resâ˒ilü'l-Muḥaḳḳıḳ el-Kerekî (nşr. Muhammed el-Hassûn), Kum 1409, neşredenin girişi, I, 8-39; II, 7-23; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 609-610; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Mücteba Minovî), Tahran 1342 hş., s. 289; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Ṣafawīs (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, s. 190, 253-256, 304, 313, 398; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 144; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, I, 121-123; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, I, 13, 21; CII, 107; CV, 20-34, 40-49, 54-84; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâ˒ ve ḥiyâżü'l-fużalâ˒ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 441-460; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lü˒lü˒etü'l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 151-154; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, IV, 360-375; Browne, LHP, IV, 28, 379, 406; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347, V, 244-249; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, III, 161-162; Brockelmann, GAL, II, 211; Suppl., II, 132, 207, 574-575; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., bk. İndeks; a.mlf., Fihrist, III, 3414-3415; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 208-213; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Hossein Modarressi Tabataba'i, An Introduction to Shi'i Law, London 1984, bk. İndeks; R. Mach - E. L. Ormsby, Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library, Princeton 1987, s. 90, 93, 180, 239, 244, 285, 300; Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullābāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 81-83; a.mlf., "Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī AlKarakī", a.e., s. 250-262; Ali el-Verdî, Lemeḥât ictimâʿiyye min târîḫi'l-ʿIrâḳi'l-ḥadîs̱, Kum 1417, I, 60-63; Fuâd İbrâhim, el-Faḳīh ve'd-devle: el-Fikrü's-siyâsiyyü'ş-Şîʿî, Beyrut 1998, s. 142-143, 417-419; A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī alKarakī and Safawid Shiism", WI, 33/1 (1993), s. 78-112; D. J. Stewart, "Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid

Iran", JNES, LV (1996), s. 81-103; W. Madelung, "alKarakī", EI^{2} (İng.), IV, 610.

Cengiz Kallek

KEREM, Yûsuf

(يوسف كرم)

(1886-1959)

Felsefe tarihçisi.

8 Eylül 1886’da Tanta’da doğdu. Lübnan asıllı bir hıristiyan ailenin çocuğudur. İlk ve orta öğrenimini Tanta’daki hıristiyan okullarında yaptı. Ailesine maddî destekte bulunmak için 1903’te aynı şehirdeki bankada çalışmaya başladı. 1914’te Paris’e giderek Institut Catholique’te üç yıl felsefe bölümüne devam etti. 1917’de La théorie du jugement du raisonnement chez Descartes adlı tezle Sorbonne Üniversitesi’nden yüksek öğrenim diploması aldı. Hocası M. Léon Robin’in teklifi üzerine Orleans yakınlarındaki bir kolejde iki yıl süreyle felsefe hocalığı yaptı. 1919’da Tanta’ya dönerek burada sekiz yıl Batı ve İslâm felsefesi dersleri okuttu. Kahire Üniversitesi’nin daveti üzerine 1927’de Edebiyat Fakültesi’nde André Lalande’a asistan oldu. Bundan dolayı Yûsuf Kerem, Mustafa Abdürrâzık, İbrâhim Medkûr ve Ebü’l-Alâ Afîfî ile birlikte Mısır’da modern anlamda yüksek öğretimin öncülerinden sayılmaktadır. 1938’den itibaren hem Kahire hem İskenderiye üniversitelerinde ders okuttu. 1946’da İskenderiye Üniversitesi’nden emekli olduysa da 1956 yılına kadar bu üniversitede ders vermeye devam etti. 28 Mayıs 1959’da vefat etti.

Yûsuf Kerem, daha ziyade İlkçağ ve Ortaçağ skolastik dönemle Yeniçağ felsefe tarihi uzmanı olarak tanınmaktadır. Yazdığı felsefe tarihlerinde filozofların doktrinlerini ana hatlarıyla aktardıktan sonra karşılaştırmalar yapar ve sistemin eksik veya tutarsız yönlerine dikkat çeker. Dolayısıyla bir tarihçi olarak sadece aktarıcı durumunda değildir. Ilımlı bir rasyonalist olan Yûsuf Kerem’e göre insan aklı, varlığı anlama ve doğru olarak değerlendirme gücüne sahip bulunduğu gibi metafizik bilgiyi de temellendirme imkânına sahiptir. Nitekim eṭ-Ṭabîʿa ve mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa adlı eserinde, metafiziğin varlığı bütün boyutlarıyla insan önüne seren bir disiplin olarak ruhun ve Allah’ın varlığını kanıtlamada ondan nasıl

yararlanılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Yûsuf Kerem de varlık kavramının bedîhî (aksiyomatik) olduğu düşüncesinden hareketle ister kavramsal ister somut olsun, aklın varlığı olduğu gibi kavrama gücüne sahip bulunduğunu savunur. Bu arada aklın ilkeleri olarak sebeplilik ve gayeliliğin varlık kavramının çağrıştırdığı prensipler olduğuna dikkat çeker. Küllîler (tümeller) üzerinde önemle duran müellife göre ilim küllî kavramlara dayandığı gibi ahlâk metafiziği de bu kavramlara dayanmalıdır. Meselâ ahlâkî fiiller haz ve çıkar duygusunu aşıp küllî olan iyiye yönelmek zorundadır. Tabiatı gereği her varlıkta iyiye yönelme eğilimi vardır; şu halde iyi, varlık gibi küllî bir kavramdır. Ayrıca her insan mâkul olan iyiyi aramaya ve benimsemeye yatkındır; mâkul olansa tam ve mutlaktır.

Yûsuf Kerem, Allah'ın varlığını ispat hususunda klasik felsefedeki nizam, hareket ve vâcip-mümkin delillerinden başka canlı tabiatı maddî sebeplerle açıklamanın imkânsızlığı, tabiattaki gücün kendisini izaha yetmediği, canlının iç dinamiğe sahip oluşu ve insanda önüne geçilmez bir mutluluk arzusunun bulunuşu gibi hususların da Allah'ın varlığına delil sayılacağını, kısacası Allah'ı hesaba katmadan varlığı açıklamanın mümkün olmadığını söyler.

Eserleri. Târîḫu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye (Kahire 1936); Târîḫu'l-felsefeti'l-Evrûbiyye fi'l-ʿaṣri'l-vasîṭ (Kahire 1946,

1965); Dürûs fî târîḫi'l-felsefe (İbrâhim Medkûr ile birlikte, Kahire 1946); Târîḫu'l-felsefeti'l-ḥadîs̱e (Kahire 1949, 1965, 4. baskı); el-ʿAḳl ve'l-vücûd (Kahire 1956, 1964); eṭ-Ṭabîʿa ve mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa (Kahire 1959, 1966); el-Muʿcemü'l-felsefî (Kahire 1966). Yûsuf Kerem, Alexander Koyre'nin Mısır'da verdiği üç konferansı S̱elâs̱ü dürûs fî Dîkârt (Kahire 1937), A. Lalande'ın Kahire Üniversitesi'nde verdiği konferansları da Nefsiyyetü'l-aḥkâmi't-taḳvîmiyye (Kahire 1929) adıyla Arapça'ya çevirerek Fransızca metinleriyle birlikte yayımlamıştır. Ayrıca Cercle Thomiste'te, 1934-1948 yılları arasında çoğu Fransızca olmak üzere din ve felsefeyle ilgili küçük hacimli on üç makalesi neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Kerem: Müfekkiran ʿArabiyyen ve müʾerriḫan li'l-felsefe (nşr. Âtıf el-Irâkī), Kahire 1988; G. C. Anawati, "A propos d'un mémorial: L'oeuvre philosophique du prof. Youssef Karam (1886-1959)", Miscellanea Arabica et Islamica (ed. F. de Jong), Leuven 1993, s. 209-220; Âtıf el-Irâkī, el-ʿAḳl ve't-tenvîr fi'l-fikri'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Beyrut 1999, s. 219-227.

Saîd Murâd

KEREM ile ASLI

Türk halk hikâyesi.

Günümüze kadar sözlü ve yazılı olarak gelen Kerem ile Aslı hikâyesinin yüzlerce varyantı vardır. Bilinen en eski tarihli yazmalardan biri olan Mecmûatü'l-letâif sandûkatü'z-zerâif adlı cönkteki varyantına göre hikâyenin konusu şöyledir: Halep'te yaşayan çok zengin bir bey, çocuğu olmadığı için mutsuzdur. Bir gün yaşlı bir derviş ona, eşinin Ayazma Çeşmesi başında yemesini tembihlediği bir elma verir ve gözden kaybolur. Bunun üzerine bey tellâllar çağırtıp halkı çeşmenin başına toplar. Bu sırada çocuğu olmayan bir keşişin karısı durumu öğrenince beyin hanımına yalvarır, elmanın bir parçasını da kendisine vermesini ister. Çocuklar ayrı cinsten olursa evlendireceklerine dair sözleşerek elmanın bir parçasını keşişin karısı alır. Dokuz ay sonra beyin bir oğlu, keşişin de bir kızı olur. Oğlana Mirza Bey, kıza Han Sultan adını verirler. Dört yaşına kadar özel dadılarla büyütülen Mirza Bey, Sofu adlı arkadaşıyla birlikte özel hocalardan eğitime başlar. On dört yaşına gelince arkadaşı Sofu yeterli derecede ilim öğrendiklerini, artık ata binip avlanmaları gerektiğini söyler. Böylece at binmeye, ok atmaya ve avlanmaya başlarlar.

Günün birinde Mirza Bey rüyasında gördüğü bir kıza âşık olur. Ertesi gün Sofu ile çıktıkları avda Mirza Bey'in şahininin kovaladığı kuş bir bahçeye girer. Mirza Bey de şahini takip ederek bahçeye girince rüyasında gördüğü kıza rastlar. "Rüyamın aslı bu kızdır" der ve onu yanağından öper. Kız, "Kerem eyle, beni rüsvâ etme" diye yalvarır. Bundan sonra kızın adı Aslı, Mirza Bey'inki Kerem olur. Bu olayın ardından Kerem yemeden içmeden kesilir, kimse derdini bilemez. Kerem'in babası oğlunun derdini öğrenmek için tabiplere ve hocalara başvurursa da kimse derdine çare bulamaz. Sonunda yaşlı bir kadın derdinin aşk olduğunu farkeder ve Kerem'den kızın adını öğrenir. Kerem'in babası keşişi çağırarak Aslı'yı oğluna ister. Keşiş korktuğu için kızını vermeye razı olursa da annesi bir müslümana kızını vermek istemediğinden gizlice başka bir şehre kaçarlar. Bu olaydan sonra Kerem'le dostu Sofu'nun onların peşine düşmesiyle hikâye yeni bir boyut kazanır; bir kaçma-kovalama başlar, zaman zaman karşılaşırlarsa da

kavuşmaları mümkün olmaz.

Bu kovalama sırasında Kerem ile Sofu'nun başına çeşitli olaylar gelir. Öte yandan Kerem'in yanık türküleri ilâhî bir anlam kazanmıştır. Duaları kabul edilen Kerem canlı cansız bütün varlıklarla konuşabilmekte, bu varlıklar da ona cevap vermektedir. Aslı'nın gittiği yerleri onlardan öğrenen Kerem'in artık silâhı türküleridir; kılıç kullanmaz, ok atmaz; türkülerindeki ilâhî güçle bütün zorlukları yener. Keşişin Kayseri'ye yerleştiğini ve Aslı'nın annesinin dişçilik yaptığını öğrenince dişini çektirmek bahanesiyle evlerine girer. Kadın Kerem'in başını Aslı'nın dizine koyarak dişini çekmeye çalışır. Kerem, Aslı'nın dizinde daha fazla kalabilmek için otuz iki dişini çektirir. Sonunda Aslı onu tanısa da ilgisiz davranır. Kerem de aşkının yarısını Aslı'ya vermesi için Tanrı'ya dua eder. Bunun üzerine Aslı yaptıklarına pişman olup aşk ateşine düşer. Durumu öğrenen keşiş Kerem'i Kayseri valisine şikâyet eder. Kerem yakalanıp öldürüleceği sırada valinin kız kardeşinin yardımı ile kurtulur ve Aslı ile evlenir. Ancak keşiş Aslı'ya sihirli bir elbise giydirmiştir. Gerdek gecesi Kerem sabaha kadar uğraştığı halde düğmeleri çözemez. Sonunda bir ah çeker, içinden bir alev çıkar ve yanıp kül olur. Aslı da saçlarını süpürge yapıp külleri toplarken tutuşarak yanar.

Diğer halk hikâyeleri gibi Kerem ile Aslı hikâyesi de nazım-nesir karışıktır. Bu hikâyedeki şiirlerin her biri bir epizoda bağlıdır. Müstakil gibi görünen bazı şiirlerin de başlangıçta bir epizoda bağlı olduğu söylenebilir. Koşma ve semâi nazım biçimiyle söylenmiş şiirlerde diğer benzerlerinde görüldüğü gibi kafiye ve ölçü kusurları bulunmaktadır.

Başta Azerbaycan olmak üzere yurt dışında da oldukça geniş bir coğrafyada ilgi gören Kerem ile Aslı hikâyesi Türkmenistan, Kırım, Özbekistan, İran'ın Güney Azerbaycan ve Horasan bölgeleriyle Balkanlar'daki Türk kavimleri ve Türkler'e komşu olan Ermeni, Gürcü ve Lezgiler arasında canlı olarak yaşamaktadır (geniş bilgi için bk. Duymaz, s. 24-35).

Kerem ile Aslı hikâyesini Batılı araştırmacılar da inceleme konusu yapmıştır. Grünfeld Leopold tarafından litograf baskıların birinden seçilen on yedi şiir Almanca'ya çevrilerek Anatolische Volkslieder aus der Kaba Dil (Leibzig 1888) içinde yayımlanmıştır. Kúnos'un 1883 tarihli litograf

baskıdan alıp Friedrich W. Radloff'un Proben serisinde neşrettiği 123 türkü ile G. Izrailov'un derleyip yayımladığı metinler de ilk çalışmalar olarak dikkati çeker (bk. bibl.). Kúnos ayrıca, Kerem ile Aslı'nın da içinde bulunduğu üç hikâyeyi Macarca'ya çevirerek "Türkler'in Millî Romanları" adıyla neşretmiştir.

Türk halk hikâyeleri içinde yazma ve basma nüshası en çok bulunan hikâye Kerem ile Aslı'dır. Yazmalarda hikâyenin genellikle tamamına, bazan da bir bölümüne yer verilmiştir. Cönklerde ise daha çok Kerem ile Aslı hikâyesine ait manzum parçalar yer almaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında Radloff'un çalışmalarından beri pek çok metin derlenmiştir. Şükrü Elçin 1949 yılında bir monografi yayımlamış, M. Fuad Köprülü, Pertev Naili Boratav, Cahit Öztelli, Mehmet Tuğrul, Fikret Türkmen, Saim Sakaoğlu, Ali Duymaz gibi araştırmacılar da kitap ve makalelerinde konu üzerinde durmuşlardır. Bunların dışında Kerem ile Aslı hikâyesine dair birçok tez ve inceleme yapılmış (konuyla ilgili geniş bibl. için bk. a.g.e., s. 5-24), şiir diliyle de yeniden kaleme alınmıştır (Mustafa N. Karaer, Kerem ile Aslı, İstanbul 1985, s. 207).

Kerem ile Aslı hikâyesi hacim olarak büyük hikâyeler grubuna sokulabilir. Hikâyenin oluştuğu yer ve tarih hakkında değişik görüşler ileri sürülmüş ve bu görüşler geniş bir şekilde tartışılmıştır

(Duymaz, s. 201-217). Bunlardan hareketle hikâyenin XVI. yüzyıldan daha eskiye gidemeyeceği söylenebilir. Teşekkül yerinin ise Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgesi olması kuvvetle muhtemeldir.

Kerem'in şahsiyeti gerek âşık edebiyatında gerekse halk edebiyatı geleneğinde derin izler bırakmıştır. Kerem'in yanışına modern edebiyat yanında çeşitli sanat dallarında da (opera, bale, sinema, resim vb.) yer verilmiş, türküleri halk arasında ve repertuvarlarda kullanılmıştır. İki ayrı dine mensup kahramanların maceralarının işlenmesi de hikâyeye başka bir özellik kazandırmıştır. Anadolu'nun değişik yerlerinde rastlanan Kerem ve Aslı şeklindeki yer adları hikâyenin tesirinin bir başka göstergesidir. Halk müziğinde "Kerem havaları" önemli yer tutar. Yanık Kerem, kesik Kerem (Barak ağzı), kandilli Kerem, yedekli Kerem, zencirli Kerem gibi havalar Kerem ile Aslı hikâyesinin müzik kültürüne kazandırdığı ezgilerdir (bk.

ÂŞIK MÛSİKİSİ). Kerem ile Aslı hikâyesi aydınlar üzerinde de etkili olmuştur. A(hmed) F(ahri)'nin yazdığı beş perdelik "Kerem ile Aslı" piyesi (İstanbul 1305) tiyatrolaştırılan halk hikâyelerinin ilk örneklerindendir. Fuat Hulûsi Demirelli hikâyeyi iki perdelik sazkâropera haline getirmiştir (Kerem ile Aslı-Halk İçin Temaşa, 1335). Karagöz repertuvarına da girdiği söylenen Kerem ile Aslı hikâyesi ayrıca filme alınmış ve Üzeyir Hacıbeyli tarafından opera olarak bestelenmiştir. Kerem ile Aslı, gerek Anadolu'da gerekse Anadolu dışında bazı yeni hikâyelerin oluşmasına da sebep teşkil etmiştir. Anadolu'da "Kerem'in Erzincan Bağları", Ermeniler arasında teşekkül eden "Hovannes ile Aşe Hikâyesi" bunlardan en tanınmış olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

I. Kúnos, "Über die Volkspoesie der Osmanischen Türken", Proben VIII, Petersburg 1899, s. I-XLII (bu yazının ilk kısmının tercümesi için bk. "Anadolu Halk Edebiyatı" [trc. H. F.], Halk Bilgisi Mecmuası, I, Ankara 1928, s. 57-66); a.mlf., "Türkische Volksromane in Klein Asien III", Ungarische Revue, XIII/3, Budapest 1893, s. 304-316; M. E. Elekberov, Kerem ile Esli, Bakı 1913, tür.yer.; Fuat Hulusi [Demirelli], Kerem ile Aslı-Halk İçin Temaşa, İstanbul 1335; Orhan Seyfi Orhon, Kerem ile Aslı, İstanbul 1934; Âşık Kerem ile Aslı Han, İstanbul 1943; B. A. Karrıyev, Aslı-Kerem, Aşgabad 1944; a.mlf., "Narodnıy Roman Aslı i Kerem", Sovet Edebiyatı, Aşgabad 1945, III, 97-103; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 33, 40, 171; Eflâtun Cem Güney, Kerem ile Aslı, İstanbul 1959, s. 123-126; Ehliman Ahundov, Esli ve Kerem, Bakı 1960; Aslı ve Kerem Hikâyeti, Tebriz, ts. (Firdevsî Kitaphânesi); Kerem ile Aslı (nşr. R. Georgiyeva), Sofya 1967; Amangül Durdıyeva, Aslı-Kerem, Halk Dessanı, Aşgabad 1965; Özege, Katalog, I, 83; II, 861; IV, 1846; Şevket Rado, Kerem ile Aslı, İstanbul 1972; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, III: Tip Tahlilleri, İstanbul 1991, s. 159-166; Şükrü Elçin, Kerem ile Aslı Hikâyesi, Ankara 2000, s. 11-31; Ali Duymaz, Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma, Ankara 2001, s. 5-35, 201-217; G. Izrailov, "Esli-Kerem",

Sbornik Materialev dlya Opisaniya Mestnostey i Plemen Kavkaza, XIII (1892), s. 110-128; M. Sadık, “Âşık Kerem Yandı mı Yanmadı mı?”, Maarif, V/126, İstanbul 1309, s. 347; Sadettin Nüzhet [Ergun], “Âşık Kerem’in Şiirleri”, Halk Bilgisi Haberleri, III/28, İstanbul 1933, s. 89-97; III/29 (1933), s. 134-142; IV/38 (1934), s. 36-41; Cahit Öztelli, “Kerem ile Aslı Hikâyesinin Yazarı Kimdir”, TFA, V/117 (1959), s. 1888-1900; Fikret Türkmen, “Kerem Havaları”, TDEA, V, 283; a.mlf., “Kerem ile Aslı”, a.e., V, 283-285.

Fikret Türkmen

KERERÂNÎLER

Bengal Sultanlığı’nın 1564-1576 yılları arasında hüküm süren altıncı ve son hânedanı.

Hânedanın kurucusu Tâc Han Kererânî, Afgan kökenli (Pathan) olup Bengal Sultanlığı’nın Sûrî Afganlar kolunu kuran Şîr Şah’ın (1539-1545) kumandanlarından biridir. Tâc Han, Gevâliyâr’daki karışıklıklar sırasında (1553) Ganj nehri kıyısında câgîr* sahibi olan kardeşleri İmâd, Süleyman ve İlyâs ile birleşip halktan toplanan vergilere ve sultanın 100 filine el koyarak, bu arada köyleri de yağmalayarak ordusunu güçlendirdi ve on yıl içinde Bihâr’ın güneydoğu kesimleriyle birlikte Batı Bengal topraklarının çoğunu ele geçirip 1564’te Bengal sultanı oldu. Tâc Han’ın aynı yıl ölmesi üzerine tahta kardeşi Süleyman Kererânî çıktı. Bengal Sultanlığı onun yönetiminde umulmadık bir şekilde büyüdü ve bir süre sonra Bâbürlü Devleti’nin karşısında Kuzeydoğu Hindistan’ın tek ve rakipsiz gücü haline geldi. Bâbürlüler’in Kuzey Hindistan’a hâkim olmasıyla buradaki Afganlılar güneye inerek Süleyman Şah’ın etrafında toplandılar. Diğer taraftan Bâbürlüler’in daha çok Orta ve Kuzey Hindistan’la ilgilenmeleri de onun iktidarının uzun ve istikrarlı olmasına yardım etti.

Süleyman Şah, takip ettiği akıllı siyasetle huzur getirdiği idaresi altındaki verimli topraklardan sağlanan yüksek geliri imar faaliyetlerinde ve hazinesini, ordusunu güçlendirmekte kullandı. Onun dış siyasette de özellikle Bâbürlüler’le olan diplomatik ilişkilerinde başarı gösterdiği görülür; bunda keskin bir politik zekâya sahip sadık veziri Mian Lûdî Han’ın payı büyüktür. Süleyman Şah, Bâbürlü Sultanı Ekber Şah’ın sınır valileriyle sürtüşmeye girmekten kaçınma hususunda çok titiz davranmış, her sorunu dostluk içerisinde çözümlemiştir. Ayrıca Ekber Şah’ın ismini daima hutbelerde okuttuğu gibi kendi adına ne para bastırmış ne de başka bir bağımsızlık işareti kullanmıştır. Buna rağmen diğer hükümdarlara sultanlığından tâviz vermemiştir. Kaynaklar ondan ilmi ve âlimleri koruyan, adalet ve cömertlikte ikinci Süleyman olan ve halkını barış ve huzur içerisinde yaşatan hükümdar diye bahsetmektedirler.

Süleyman Kererânî 980'de (1572) ölünce yerine büyük oğlu Bayezid geçti. Hiçbir yönden babasının yerini dolduramayan Bayezid'in geçimsiz karakteri Bâbürlüler'le ve devletteki Afgan ileri gelenleriyle arasının açılmasına ve sonuçta ölümüne sebep oldu; yaklaşık on sekiz aylık bir hükümdarlıktan sonra kayınbiraderi Hansu tarafından öldürüldü. Ancak Vezir Mian Lûdî de Hansu'yu yakalatarak öldürttü. Ardından tahta geçen Dâvud Han, Bengal'in diğer bölgelerini de hâkimiyeti altına aldı. Bu arada babasının zengin hazinesine ve güçlü ordusuna güvenerek kardeşi Bayezid'in Ekber Şah'a karşı başlattığı düşmanca davranışları daha ileri götürdü ve ona saygı göstermediği gibi kendi adına hutbe okutup para da bastırdı. Diğer taraftan Bayezid zamanında gruplara ayrılan Afgan kumandanlarını birleştirmekte de zaafa düşüp içlerinden bazılarını tercih etmesi ona epeyce düşman kazandırdı. Dâvud'un bu olumsuz icraatı karşısında Afganlar'ın en büyük kumandanı Gucer Han, Bihâr'da Bayezid'in oğlunu hükümdar ilân etti. Dâvud ona karşı Vezir Mian Lûdî kumandasında bir ordu gönderdi. Ancak bu sırada Ekber Şah da Kererânî topraklarını istilâ amacıyla güçlü bir ordusunu Bihâr'a doğru harekete geçirdi. Bu durum karşısında Vezir Lûdî ve Gucer Han mücadelelerine son verip birlikte yürüttükleri müzakereler yoluyla Ekber Şah'ın kumandanı Mün'im Han'ı durdurdular. Fakat Dâvud'un Bâbürlüler'le iş birliği yaptığından şüphelenerek Vezir Lûdî'yi öldürtmesi ve Ekber Şah'ın isteklerini reddetmesi üzerine tekrar harekete geçen Mün'im Han doğrudan onun üzerine yöneldi ve kendisini bulunduğu Hacıpûr'dan Bengal'e doğru kaçmaya mecbur bıraktı; bu kaçış sırasında birçok

Afganlı öldü (1574). Bundan sonra Bengal Sultanlığı'nın şehirleri Bâbürlüler'in eline geçti ve Afganlı yöneticiler bölgeden uzaklaştılar. Orissa'ya sığınan Dâvud Han 1575'te Mün'im Han ile yaptığı Mugalmârî savaşında yenildi ve Katak Barış Antlaşması ile Bengal ve Bihâr'ı Ekber Şah'a bıraktı; Ekber de onun Orissa'daki hâkimiyetini tanıdı. Fakat ertesi yıl Mün'im Han'ın ölümünü fırsat bilen Dâvud büyük bir orduyla Bengal'e saldırdı; ancak yine yenilerek yakalandığı Akmahal'de idam edildi. Onun ölümüyle de Kererânî hânedanı son buldu ve Bengal Sultanlığı tarihe karıştı; toprakları da tamamıyla Bâbürlüler'in eline geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Ebül-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāma (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, III, 96-100, 248-250; a.mlf., The Āʾin-i Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 179-180; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-Tawārīkh, Delhi 1986, (trc. ed. W. H. Lowe), II, 176, 177, 183, 184, 194, 195; Ghulam Hussain Salim, Riyazu-s-Salatin: A History of Bengal (trc. Abdus Salam), Delhi 1975, s. 150-161; J. Sarkar, The History of Bengal, Dacca 1976, II, 181-186, 191-193; Muhammad Mohar Ali, History of the Muslims of Bengal, Riyad 1985, I/A, s. 239-260; S. H. Askari, Medieval Bihar Sultanate and Mughal Period, Patna 1990, s. 99, 100, 102; J. Burton-Page, “Dāwūd Khān Kararānī”, EI^{2} (İng.), II, 183.

Rıza Kurtuluş

KERHÎ

(الكرخي)

Ebü'l-Hasen Ubeydullāh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952)

Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usulcü, fakih.

260 (874) yılında Kerh'te doğdu. Bu yer Sem'ânî'ye göre Irak'taki Kerh-i Bâceddâ, Yâkūt el-Hamevî ve Kureşî'ye göre ise Kerh-i Cüddân'dır (Muʿcemü'l-büldân, IV, 449; el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 493). İbnü'n-Nedîm, Yâkūt el-Hamevî, İbnü'l-Esîr gibi müellifler adını -yanlış olarak- Abdullah, babasının adını da Hasan olarak vermektedir.

Ebû Saîd el-Berdaî'nin derslerine devam eden Kerhî, onun Ebû Ali ed-Dekkāk'tan ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden Mûsâ b. Nasr'dan alarak sürdürdüğü çizgiden bir hayli etkilenmiştir. Kendisiyle birlikte Berdaî'den ders alan arkadaşlarının en meşhuru Ebû Amr et-Taberî ile Ebû Tâhir ed-Debbâs'tır. Kerhî'nin, Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi iki büyük fakihi yetiştiren, Dımaşk, Kûfe ve Kerh kadılıklarında bulunan Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden Kadı Ebû Hâzim'le görüştüğü ve onun meclisine de katıldığı bilinmekle birlikte bu sırada Ebû Hâzim'in öğrencisi Tahâvî ile görüştüğüne dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak Kerhî'nin o çağda ictihad ehli olarak sadece Tahavî'den söz ettiği, fakat bir hac mevsiminde karşılaşmalarının ardından bu kanaatinin değiştiği yönündeki rivayet (İbnü'l-Murtazâ, s. 130) Tahâvî ile karşılaşmalarının daha sonra gerçekleştiğini göstermektedir.

Kerhî Bağdat'ta, Ebû Hâzim ve Berdaî'den sonra üstlendiği öğretim görevini ölümüne yakın bir zamana kadar sürdürdü. Bu görevin başlangıcının Berdaî'nin Karmatîler saldırısında öldürüldüğü 317 (929) yılı olduğu tahmin edilebilir. Kerhî, ömrünün sonlarına doğru hastalanması üzerine öğretim görevini Ebû Ali eş-Şâşî'ye, fetva görevini de mezhep

görüşlerini en iyi bilen kişi olarak tavsif ettiği Ebû Bekir ed-Dâmegānî'ye devretti (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 169).

Yargı işlerine hiç iltifat etmeyen Kerhî yargı görevine getirilen arkadaşlarına kızmış ve onları yanından uzaklaştırmıştır. Öğrencisi ve arkadaşı Ebü'l-Kāsım et-Tenûhî'yi sırf yargı görevini üstlendiği için terketmiş, mektuplarına cevap vermemiş ve görüşme isteklerini geri çevirmiştir. Tenûhî ile görüşmeyi kabul etmeyişini açıklarken kullandığı ifadelere dayanarak kadılık görevi üstlenilmesine karşı bu çekingenliğin siyasî olmaktan çok ahlâkî olduğu, yani bu görevin haksız kazanç elde etmeye elverişli bulunması olduğu söylenebilir. Defalarca kadılık görevine çağrılan Ebû Bekir el-Cessâs'ın her defasında bunu reddetmesi (a.g.e., s. 167, 172), hocası Kerhî'nin bu konudaki kanaatini paylaştığı şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu hususta titiz olan hocasının hatırasına duyduğu saygıyla da açıklanabilir.

Kerhî birçok öğrenci yetiştirmiş, bunlar değişik bölgelere dağılarak kadılık ve öğretim görevlerini üstlenmişlerdir. Saymerî bunlar arasında Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Abdullah ed-Dâmegānî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. Muhammed et-Tenûhî, Cessâs, Ebû Sehl ez-Zücâcî'den söz eder (a.g.e., s. 166, 171, 172). Kureşî, Ebü'l-Ferec el-Umânî'yi Kerhî'nin önde gelen arkadaşlarından biri olarak gösterirken (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 74) Şîrâzî de Ebü'l-Hüseyin Kādı'l-Haremeyn'i Kerhî'nin öğrencileri arasında zikreder. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin belirttiğine göre Nîşâbur fakihleri fıkhı Ebû Sehl ez-Zücâcî ile Ebü'l-Hüseyin Kādı'l-Haremeyn'den öğrenmişlerdir (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 144). Şîrâzî, Ebû Bekir b. Şâhûyeh ile Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed ed-Darîr el-Basrî'yi Kerhî'nin arkadaşları arasında sayar (a.g.e., s. 144). Kureşî ise ilkinin Kerhî'den ders aldığından hiç söz etmezken (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 49-50), ikincinin Kerhî'den değil onun öğrencilerinden ilim aldığını belirtir (a.g.e., III, 599-600). Leknevî'nin Ebû Hâmid Ahmed et-Taberî ile Ebü-l-Hasan el-Kudûrî'yi Kerhî'nin öğrencileri arasında zikretmesini (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 108-109) başka kaynaklarca teyit edilmediği için kuşkuyla karşılamak gerekir.

Kaynaklar Kerhî'nin ibadete, özellikle namaz ve oruca son derece düşkün, verâ sahibi, mushaf bulunan odaya abdestsiz girmeyecek kadar titiz, fakirliğe karşı sabırlı, insanların sahip olduklarına imrenmeyen bir kimse

olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Onun bu tutumunu gösteren olaylardan biri, felç olduğunda arkadaşlarının Seyfüddevle el-Hemdânî'den yardım istediklerini öğrenmesi üzerine "Allahım! Rızkımı beni alıştırdığın şeklin dışında verme!" diye dua etmesidir. Rivayete göre Seyfüddevle'nin 10.000 dirhemlik yardımı geldiğinde Kerhî ölmüştü. 340 yılı Şâban ortasında (Ocak 952 ortaları) vefat eden Kerhî, mescidinin hizasında Vâsıtıyyîn nehri kenarındaki Derbü'l-Hasan b. Zeyd'e defnedildi.

İlmî Kişiliği ve Görüşleri. Saymerî, Kureşî ve Şîrâzî bu yönde açıklamada bulunmamakla birlikte Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr gibi müellifler Kerhî'nin önde gelen bir Mu'tezilî olduğunu belirtirler. İbn Hacer'e göre ona Mu'tezilîlik suçlamasını ilk yönelten kişi Hasan b. Furât'tır (Lisânü'l-Mîzân, IV, 98-99). Kerhî'nin bu hususta, Mu'tezilî olarak tanınan Berdaî'den ve fıkıhta hocası olmakla birlikte kendisinden kelâm dersleri aldığı Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'den etkilenmiş olması mümkündür. Kendisiyle bazı fıkıh meselelerini tartıştığı Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye büyük bir hayranlık duyması, öğrencileri arasında Ebü'l-Hasan el-Ezrak, Ebû Bekir el-Buhârî, Ebû Abdullah ed-Dâî gibi Mu'tezilî âlimlerin bulunması, cenaze işleriyle daha çok Mu'tezilî âlimlerin ilgilenmesi,

hatta cenaze namazını bir Mu'tezilî âlimin kıldırmak istemesi ve Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kerhî'ye atıf yaparken kendi üstatları için kullandığı "eş-Şeyh" unvanını kullanması (örnek olarak bk. el-Muʿtemed, I, 135, 140, 146, 153, 156) Kerhî'nin Mu'tezilîliğinin zâhirî göstergeleri arasında sayılabilir. Yine daha sonra Kādı'l-Haremeyn Ebü'l-Hüseyin'in başlangıçta Kerhî'nin yanındayken ondan ayrılıp Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın yanına gitmesinin sebebi de muhtemelen Kerhî'nin Mu'tezilî eğilimidir. Sonraki Hanefîler'in bazı imalarının Kerhî'nin Mu'tezilî oluşuyla irtibatlandırılması da mümkündür. Meselâ Kureşî'nin Ebû Tâhir ed-Debbâs'a ilişkin olarak, "Ehl-i sünnet'ten sahih itikadlı biriydi" değerlendirmesinde bulunurken Kerhî hakkında bu açıdan suskun kalması, Semerkandî'nin Irak meşâyihinin görüşlerine Kerhî ve Cessâs'ın isimlerini zikrederek atıfta bulunduktan sonra çok defa bu görüşün aynı zamanda Mu'tezile'nin çoğunluğuna ait olduğunu belirtmesi (Mîzânü'l-uṣûl, I, 410, 521) bu yönde birer ima sayılabilir. Esasında Mu'tezilî eğilim, İbnü's-Selcî dahil olmak üzere Irak bölgesindeki birçok Hanefî fakih için söz konusu

edilmiştir.

Hanefî mezhebi içinde oluşan, kesin ve keskin bir ayırıma yol açmamakla birlikte bazı usulî ve fıkhî konularda farklı anlayışlara sahip iki çizgiden biri olan Irak Hanefîliğinin (meşâyih-i Irak) önemli, hatta en büyük temsilcisi sayılan Kerhî, Hanefî mezhebinin oluşumunda bir yol ayırımını teşkil eder. Bu iki çizgi arasında kesin bir ayırım olmadığı için Semerkant bölgesine dahil olduğu halde Irak çizgisini izleyen Debûsî gibi fakihler olduğu gibi aksi de söz konusudur (a.g.e., I, 410). Taşköprizâde'nin Kerhî'nin el-Hidâye'de sıkça (yaklaşık otuz defa) tekrarlandığına ilişkin vurgusu, Mergīnânî'nin Kerhî'nin görüşleri paralelinde Irak ekolünün çizgisini izlediğini ima amacına yönelik olabilir. Ancak Mergīnânî, Kerhî'ye atıfta bulunduğu her yerde onun görüşlerini benimsemiş değildir.

Kerhî, Hanefî ekolü içinde Hassâf gibi ihtiyar ve tahrîc ehli fakihlerden olup mezhep görüşlerine ilişkin nakilleri ve bunlara dair yorum ve tercihleri genelde dikkate alınmakta ve muteber kabul edilmektedir. Sadece el-Hidâye'deki atıflar takip edilerek bile Kerhî'nin tahrîc ve ihtiyarları dikkate alınan bir fakih olduğunu söylemek mümkündür. Leknevî, Kerhî'nin Kemalpaşazâde gibi âlimler tarafından tıpkı Hassâf ve Tahâvî gibi meselede müctehid sayıldığını zikrettikten sonra bunların Ebû Hanîfe'ye birçok meselede muhalefet ettiklerini, mezhep sahibinin tercihlerine aykırı tercihleri (ihtiyârât) bulunduğunu, dolayısıyla ashâbü'l-vücûh sayılmalarının daha doğru olacağını öne sürer (el-Fevâ˒idü'l-behiyye, s. 108). Ta'dîl-i erkânın vâcipliği gibi Hanefî mezhebinde benimsenen görüşlerin birçoğu Kerhî'nin tahrîcidir (tercih edilen bazı tahrîcleri için bk. Burhâneddin el-Mergīnânî, I, 50; II, 133, 148). Kerhî'nin, hasta ve yolcunun ramazan dışında bir günde oruç tutmasının vâcip olduğu, zekâtın hemen ödenmesinin gerektiği, sarhoşun boşamasının vâki olmayacağı, nikâh akdinin icâre ve iâre lafızlarıyla da yapılabileceği gibi yaygın tasvip görmeyen görüşleri alternatif görüşler olarak Hanefî literatüründe yerlerini almıştır.

Kerhî'nin usule ilişkin olarak açıkladığı prensiplerin önceki imamların söz ve çözümlerinden hareketle oluştuğu muhakkaktır. Sonraki usulcülerin Kerhî'nin usule dair görüşlerine isim vererek sıkça atıfta bulunmaları, Hanefî fıkıh usulünün büyük ölçüde ilk defa Kerhî tarafından

sistemleştirildiğini söylemeyi mümkün kılar. Kerhî bu sistemleştirme sürecinde yalnız olmayıp kendisinden önceki dönemde Îsâ b. Ebân'ın ve kendinden sonraki dönemde ikmal kabilinden olmak üzere Cessâs ve Debûsî ile Şemsüleimme es-Serahsî ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin bu yöndeki katkıları da anılmalıdır. Kerhî'nin Hanefî usul anlayışının sistemleştirilmesindeki önemli yeri, diğer ekollere mensup usulcülerin en çok ona atıf yapmalarından da anlaşılabilir. Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'i, Şâfiî Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sı, Mâlikî Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin el-İḥkâm'ı ve Bâkıllânî'nin et-Taḳrîb'i gibi kelâmcı metoda göre yazılan usul eserlerinde, mezhep kurucuları dışında en fazla atıf yapılan ve görüşleri zikredilen Hanefî fakihi ve usulcüsü Kerhî'dir. Bu durum, Kerhî'nin usul açısından Hanefî mezhebinde önde gelen kişilerden olduğunu ve yine buradan hareketle usulün sistemleşmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir. Teknik anlamda fıkıh usulü alanında bir eser yazdığı bilinmemekle birlikte bu alana ilişkin birçok görüşü özellikle öğrencisi Cessâs'ın el-Fuṣûl'ünde ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'inde bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin sistemleşmesindeki önemli rolüne rağmen onun yaygın tasvip görmeyen usule ilişkin bazı görüşleri de bulunmaktadır. Meselâ Kerhî'nin, ilâve bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in fiilinin mubahlık ifade edeceği, sahâbî sözünün sadece kıyas yoluyla bilinemeyen konularda hüccet olacağı, mutlak emrin derhal yerine getirilmesinin gerektiği, mendubun emredilmiş olmadığı, gayri müslimlerin şeriatın fürûu ile mükellef oldukları gibi görüşleri genel Hanefî çizgisinden farklıdır (usul görüşlerinin genel bir listesi ve izahı için bk. Hüseyin Halef el-Cebûrî, tür.yer.).

Özellikle, Hanefî imamları tarafından öne sürülmüş görüş ve çözümlerin dayandığı genel ilke ve kuralları (kavâid) tesbite yönelik küçük çalışması (er-Risâle) ve burada tesbit edilen kurallar, Hanefî fıkıh mantalitesinin anlaşılmasında oldukça önemli köşe taşını oluşturur. Bu eserin gerek bizâtihî değeri gerekse sonraki dönemler üzerindeki etkileri dikkate alındığında Kerhî'nin Hanefî mezhebi içinde bir fıkıh teorisyeni olarak adlandırılmayı hak ettiği söylenebilir. Hanefî mezhebinin meseleci olarak gelişmesi ve problemlerin kavâid-i külliye denilen genel hukukî ilkeler ve kurallar çerçevesinde çözümlenmesi, bir yönüyle Hanefî mezhebinde fıkıh usulünün diğer ekollere nazaran daha geç yazılmasının ve sistemleşmesinin sebebini de açıklar.

Kerhî'nin bu risâlede belirlediği ve bazı eleştirilere konu olan bir ilke, "Ashabımızın görüşlerine aykırı olan bir âyet ya mensuh kabul edilir ya tercihe hamledilir. En uygunu onun müevvel kabul edilmesidir" şeklindedir. Bu ilke ilk bakışta mezhep imamlarının görüşlerinin âyet ve hadislerin önüne geçirildiği izlenimini vermektedir. Ancak Hanefî imamlarının anlam ve yorum hususunda ortaya koydukları ilkeler ve geliştirdikleri yöntem çerçevesinde düşünüldüğünde bu izlenimin ve bu izlenimden kaynaklanan eleştirilerin haklı olmadığı ortaya çıkacaktır. Kerhî'nin bu sözünün Ebû Hanîfe'nin sahâbe görüşlerinin dışına çıkmama ilkesiyle birlikte düşünülmesi tekabül ettiği anlamın doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan sözü edilen anlayış, görüşlerin sistemleşerek ekol haline gelmesi durumu ve istikrarın sağlanması kaygısı içinde düşünülmelidir. Ayrıca serdedilen görüşlerde sistemli ve tutarlı bir bütünlük ihtiyacından kaynaklanan bu yaklaşım, sadece Kerhî'ye özgü olmayıp diğer ekollere mensup fakih ve usulcüler tarafından da dile getirilmiştir.

Eserleri. 1. er-Risâle. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi ilk Hanefî imamlarının görüşlerinin dayandığı genel ilke ve kuralları tesbite yönelik hacmi küçük, kıymeti büyük bir risâledir. Fuat Sezgin'in el-Uṣûl adıyla kaydettiği bu eser, müstakil olarak ve Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar'ının sonunda Ebû Hafs en-Nesefî'nin her bir kural için zikrettiği örneklerle birlikte (Beyrut, ts., s. 161-175) ve Cebûrî'nin Kerhî'nin usul görüşlerini incelediği el-Aḳvâlü'l-uṣûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Kerḫî adlı eserinin sonunda (Mekke 1989) yayımlanmıştır. 2. el-Muḫtaṣar. Sonraki âlimler tarafından gerek mezhep imamlarının görüşlerinin yorumu gerekse Kerhî'nin şahsî görüşleri konusunda kaynak olarak kullanılan eser (yazmaları için bk. Sezgin, I, 444) Cessâs, Kudûrî, İsbîcâbî, Rükneddin el-Kirmânî ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından şerhedilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 261; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1634-1635). 3. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr. 4. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġîr. 5. el-Câmiʿ. Kâtib Çelebi'nin el-Câmiʿu'l-kebîr fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye adıyla Kerhî'ye nisbet ettiği bu eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 570) ayrı bir eser olabileceği gibi el-Câmiʿu'l-kebîr veya el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'e yazdığı şerhlerden biri de olabilir.

Bunların dışında kaynaklarda Kerhî'ye, içecekler ve hurma nebîzinin helâlliğiyle (İbnü'n-Nedîm, s. 261) Farsça kıraatle namazın câizliği

konusunda (Teftâzânî, I, 31) iki eser daha nisbet edilmektedir. Ancak bu konularda yazılmış iki eserin Kerhî'nin öğrencileri arasında yer alan Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî'ye de izâfe edilmesi (İbnü'n-Nedîm, s. 261), her ikisinin de aynı konularda eser yazmış olduğunu gösterebileceği gibi burada bir nisbet hatasından bahsedilmesi de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, [baskı yeri yok] 1988 (Dârü'l-mesîre), s. 261; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 135, 140, 146, 153, 156; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1985, s. 165, 166-172; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 353-355; Şîrâzî, Ṭabaḳātüfuḳahâʾ, s. 142, 144; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 410, 521; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 52; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 50; II, 133, 148; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 369-370; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 449; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 91; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 426-427; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 224, 225; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 164; II, 367, 493-494; III, 49-50, 599-600; IV, 74, 297; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 31; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 94, 100, 101, 105, 108, 109, 113, 130; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1971, IV, 98-99; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1954, s. 60; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 420-422; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 108-109; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 563-564, 570; II, 1634-1635; Sezgin, GAS, I, 444; Hüseyin Halef el-Cebûrî, el-Aḳvâlü'l-uṣûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Kerḫî, Mekke 1989.

H. Yunus Apaydın

KERÎM

(الكريم)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "cömert olmak, iyi, ahlâklı, asil ve değerli olmak" anlamındaki kerem (kerâmet) kökünden sıfat olan kerîm "yaratılıştan cömert olan, insanın şerefiyle bağdaşmayan her türlü şeyden arınmış bulunan" demektir. Kerem kavramı Allah'a nisbet edildiğinde "lutuf ve ihsanda bulunma" mânası ağır basar. Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî kerîm kelimesinin muhtevasını "cömert olan, övgüye lâyık vasıfları şahsında toplayan, cezayı gerektiren davranışları affedip suçluyu bağışlayan" şeklinde üç noktada özetlemiş ve bu anlamların Allah için de söz konusu olduğunu söylemiştir (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 176).

Kerem kavramı, bazı kıraat farklarının göz önünde bulundurulması şartıyla Kur'ân-ı Kerîm'de on yerde Allah'a nisbet edilmiştir. Kerîm ismi iki âyette rab kelimesiyle bağlantılı olarak kullanılmış, Mü'minûn sûresinde yer alan (23/116) "rabbü'l-arşi'l-kerîm" ifadesindeki kerîm lafzını rab kelimesinin sıfatı diye kabul eden kıraate göre bu isim Kur'an'da üç defa Allah'a nisbet edilmiştir (Beyzâvî, III, 182; Bennâ, s. 321). Bir âyette, "kerîm olanlarla mukayese edilemeyecek en üst derecede kerîm" anlamındaki ekrem ism-i tafdîli ile iki âyette yer alan ve "ikram sahibi" mânasına gelen (zü'l-)ikrâm sıfatı da O'na izâfe edilmiştir. Bunlardan başka Allah lafzı ikram ve tekrîm masdarlarından türeyen dört fiilin fâili olarak kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "krm" md.).

Kerîm ismi hem İbn Mâce hem Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82), diğer hadis rivayetlerinde de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Müsned, II, 72; Tirmizî, "Edeb", 41). Hz. Peygamber'in camiye girerken tekrarladığı dua ve niyaz mahiyetindeki şu ifadesinde ise kerîm "vech" (zât-ı ilâhiyye) kelimesini nitelemektedir: "İlâhî rahmetten kovulmuş bulunan şeytandan yüce Allah'a, O'nun kerîm olan zâtına ve kadîm olan hükümranlığına sığınırım" (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 18).

Hadis literatüründe çeşitli fiil kalıplarıyla Allah’a nisbet edilen kerem kavramlarının sayısı oldukça çoktur (Wensinck, el-Muʿcem, “krm” md. [V, 560; VI, 1]).

Esmâ-i hüsnânın şerhiyle meşgul olan âlimler kerîm isminin övgüye lâyık bütün nitelikleri kapsadığına dikkat çekerler ve bunların başında Allah’ın lutufkârlığı ile affediciliğinin geldiğini belirtirler. Gazzâlî’nin kerîm ismiyle ilgili olarak kaydettiği mânalar bu konuda söylenenlerin en kapsamlısıdır: “Kerîm muktedirken affeden, vaadini yerine getiren, lutfunu umulanın ötesinde gerçekleştiren, kime ne kadar lutufta bulunduğunun hesabını yapmayan, kendisinden başkasına başvurulmasına rızâ göstermeyen, vefasızlığa sitemle mukabelede bulunup dostluğu bozacak bir karşılık vermeyen, kendisine sığınanı yüzüstü bırakmayan, aracı ve şefaatçilere muhtaç kılmayandır” (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 127; krş. Kuşeyrî, s. 62-63).

Kerîm ismi, “yergiye sebep teşkil eden özelliklerden münezzeh olup övgü nitelikleriyle vasıflanma” mânasına alındığında zâtî, “lutuf ve ihsanda bulunma, affedip bağışlama” anlamı göz önünde bulundurulduğunda ise fiilî isimler grubuna girer. Kerîm alî, kuddûs, hamîd gibi zâtî ve afüv, gafûr, halîm gibi fiilî isimlerle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “krm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “krm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “krm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “krm” md. (V, 560; VI, 1); M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “krm” md.; Müsned, II, 72; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 18; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Îmân”, 11, “Edeb”, 41, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîrü es-mâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 50-51; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 176; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 70-71, 103-104; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 201; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 46; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid

Efendi Ktp., nr. 497, vr. 161a-162a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-tez̠kîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 62-63; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 127, 133, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 47b-50b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd),

Beyrut 1404/1984, s. 277-279; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 182; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, Beyrut 1967; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ'), Kahire 1359, s. 321.

Bekir Topaloğlu

KERİM HAN ZEND

(كريم خان زند)

(ö. 1193/1779)

İran'da hüküm süren Zend hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1751-1779).

Babası, Lurlar'a bağlı Zend kabilesinin Zend-i Begîle koluna mensup Înâk Han'dır. Yetişmesi ve kabilenin başına geçmesine kadarki hayatı hakkında bilgi yoktur. Afşarlar tarafından anayurtları olan Zağros dağlık bölgesindeki Hemedan'la İsfahan arasında bulunan Melâyir civarından Kuzey Horasan'daki Ebîverd'e sürülen Zendler, Nâdir Şah'ın öldürülmesinin ardından Kerim Han'ın liderliği ele aldığı sıralarda eski yerlerine dönmüşlerdir.

Başlangıçta Kerim Han ilk karşısına çıkan Bahtiyârîler'le anlaşmış ve İsfahan şehrinde Vali Ebü'l-Feth ve Bahtiyârî Ali Merdan Han ile üçlü bir yönetim kurmuştu. Safevî hânedanına mensup sekiz yaşındaki Ebû Türâb'ın III. İsmâil Şah adıyla tahta çıkarılmasını destekleyen Kerim Han üçlü yönetimin bir kumandanı olarak Hemedan'ı zaptetti ve Tahran'a doğru ilerledi. Ancak bu sırada Ali Merdan Han'ın yaptıkları antlaşmaya aykırı davranması üzerine 1751 yılının Ocak ayında İsfahan'a dönerek duruma hâkim oldu. Arkasından da yanında yer alan III. İsmâil'e vekâleten yönetimin başına geçti; Zend ileri gelenlerini çeşitli idarî kademelere tayin ederek "vekil" unvanıyla Fars ve Irâk-ı Acem bölgelerinin kontrolünü ele geçirdi.

Kerim Han'ın önüne çıkan ikinci rakip Kaçarlar'dır. İlk defa onları Esterâbâd'da kuşattığı zaman yardımlarına gelen müttefikleri yüzünden geri çekilmek zorunda kalmıştı. O sıralarda Azerbaycan'daki Galzay Afgan lideri Âzâd Han'ın topladığı güçlerle bölgeyi hâkimiyeti altına almaya başlaması Kerim Han için yeni bir tehdit oluşturdu; onlarla yaptığı iki çatışmada yenilerek zor durumda kaldı. Âzâd Han'ın Urmiye'ye

dönmesinin ardından Kerim Han'ın İran'da duruma hâkim olabilmesi için önündeki tek engeli teşkil eden Kaçarlar'ı devre dışı bırakması gerekiyordu. Kerim Han Fars bölgesini kontrolünde tutarken rakibi Kaçar Muhammed Hasan Han da Mâzenderan ve Gîlân'da hâkimiyet kurmuştu. Kerim Han Kaçarlar'a karşı harekete geçtiyse de arka arkaya iki ağır yenilgiye uğradı ve Şîraz'a geri dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Kaçarlar İsfahan'a girdiler ve oradan da Şîraz'a doğru ilerlediler. Ancak Azerbaycan taraflarında Âzâd Han'ın harekete geçtiğini duyunca tekrar İsfahan'a yöneldiler ve Urmiye'de yaptıkları savaşla Âzâd Han'ın hâkimiyetine son verdiler. Kerim Han onların bu mücadelesinden faydalanarak Şîraz'da otoritesini kuvvetlendirmeye çalıştı. 1758 Martında Kaçar Muhammed Hasan Han bir defa daha Şîraz'ı kuşatma altına aldı. Ancak Kerim Han erzak bakımından iyi hazırlık görmüştü ve ayrıca kaleden yapılan hurûc haraketleri Kaçarlar'ı zor durumda bırakıyordu. Kaçar ordusundaki Özbek ve Afgan askerlerinin ayaklanması ise kuşatmanın sonunu getirdi.

1758 yılında Kerim Han'ın ordusu bu defa Kaçarlar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı ve Muhammed Hasan Han öldürülerek başı Tahran'a gönderildi. Safevî Hükümdarı III. İsmâil'i tekrar kendi yanına alan Kerim Han, Tahran'da yapılan geleneksel Nevruz kutlamaları sırasında Şah III. İsmâil'in vekili olduğunu resmen ilân etti ve bundan kısa bir süre sonra da Horasan hariç bütün İran'da hâkimiyet sağladı. Bu arada gerek dışarıda gerekse saray içinde kendisine karşı girişilen hareketlerden zamanında haberdar olarak bunları önledi. 1765'te Şîraz'a yerleşen Kerim Han on dört yıl boyunca burada oturdu ve şehri imar etti. Bugün mevcut tarihî yapıların on altısı onun zamanında inşa edilmiştir; bunların çoğu ad olarak onun bir hânedan kurmasına rağmen vazgeçmediği "vekil" unvanını taşımaktadır: Mescidi Vekîl, Bâzâr-ı Vekîl ve Hammâm-ı Vekîl gibi.

Kerim Han Zend, İran'da yönetimi ele geçirdikten sonra Basra körfezi çevresinde ticarî kolonileri bulunan İngilizler'le daha yakın ilişki kurdu ve 1763'te İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne ticarî imtiyazlar veren bir antlaşma imzaladı. Kerim Han'ın Osmanlılar'la olan temasları ise her iki devlet arasında başlangıçta evvelki antlaşmalara bağlı bir nitelik taşıyordu. Önceleri Osmanlı Devleti Kerim Han'a güven duyuyordu; bundan dolayı onun hükümdarlığı I. Abdülhamid tarafından resmen tanınmıştı. Abdülhamid tahta çıktığı zaman (1774) cülûsunu bildirmek üzere ünlü şair

Sünbülzâde Vehbî'yi Şîraz'a elçi olarak gönderdi. Ancak Osmanlılar'a bağlı Babanoğulları arasındaki ihtilâf yüzünden ilişkiler bozuldu. 1776'da Kerim Han'ın kardeşi Sâdık Han Basra'yı ele geçirdi. Bunun üzerine aynı yıl İran'a karşı savaş ilân edildi. 1777 Nisan-Mayıs aylarında bir Osmanlı kuvveti İran'a girip Sâdık Han'ı bozguna uğrattı. Bu şekilde sınır boylarında karşılıklı saldırılar başladı. Kerim Han, Osmanlılar'a karşı Ruslar'la 1778'de bir ittifak yaptı. Fakat bu ittifak onun ertesi yıl ölümüyle sonuçsuz kaldı. Basra ise ancak Kerim Han'ın vefatından sonra yeniden Osmanlı idaresine alınabildi.

13 Safer 1193'te (2 Mart 1779) attan düşerek öldüğünde yetmiş seksen yaşlarında olan Kerim Han'ın naaşı önce sarayında toprağa verildiyse de daha sonra başka yerlere taşındı; bu yüzden son defa nereye gömüldüğü bilinmemektedir. Halen Şîraz'daki Kal'a-i Ferheng'de ona ait olduğu söylenen boş bir mezar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 166, s. 371; nr. 174, s. 48, 49; nr. 178, s. 3-4; BA, Nâme-i Hümâyun, nr. 9, s. 89, 90; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), III, 45; Abdürrezzâk Bîg Dünbülî, Tecrübetü'l-aḥrâr ve tesliyetü'l-ebrâr (nşr. Hasan Kādî Tabâtabâî), Tebriz 1350 hş./1971, II, 6, 11, 15, 36-42; Cevdet, Târih, I, 341-343; II, 54, 305; Browne, LHP, IV, 139-144; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 455-463; E. A. Grantovskyi, Târîḫ-i Îrân ez-Zamân-ı Bâstân tâ İmrûz (trc. Keyhüsrev-i Kişâverzî), Tahran 1359, s. 295-304; J. R. Perry, Karim Khan Zand A History of Iran: 1740-1779, Chicago 1979; a.mlf., "The Mamluk Paşalık of Baghdad and Ottoman-Iranian Relations in The Eighteenth Century", Studies on Ottoman Diplomatic History (ed. Sinan Kuneralp), İstanbul 1987, I, 59-70; a.mlf., "The Zand Dynasty", CHIr., VII, 63-103; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân der Ḳarn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî, Tahran 1371 hş., III, 168-175; Cl. Huart, "Kerim Han Zend", İA, VI, 588-589; A. H. Zarrinkoob, "Karīm Khān Zand", EI² (İng.), IV, 639-640.

Rıza Kurtuluş

KERÎMÎ, Fâtih

(1870-1937)

Tatar Türkleri'nden, yazar, gazeteci ve nâşir.

Tataristan'ın Bügülme kazasına bağlı Minglibay köyünde doğdu. İlk eğitimini köyün mollası olan babası Gılman Ahund'dan aldıktan sonra Çıstay (Çistapol) Medresesi'nde on bir yıl öğrenim gördü. Bu arada iki yıllık Rus mektebini bitirdi. 1890'da Ufa'da Orenburg Müftülüğü'nden müderrislik icâzetnâmesi aldı. Babası aynı yıl oğlunu tahsil için İstanbul'a gönderdi. Ahmed Midhat Efendi'nin yardımıyla Mektebi Mülkiyye'ye giren Kerîmî onun fikirlerinden faydalandı. Eğitimini tamamlamasının ardından Kırım'a giderek Yalta'da bir köyde iki yıl kadar öğretmenlik yaptı. 1896-1898 yaz aylarında Orenburg'a bağlı Kargalı'da usûl-i cedîd (bk. CEDÎDCİLİK) muallimlerinin yetiştirilmesine katkıda bulundu. Orenburg'da altın ocakları işleten Şâkir Remiev'in davetiyle Almanya, Belçika, İtalya, Fransa, Avusturya, Sırbistan, Bulgaristan ve Türkiye gibi ülkeleri içine alan dört aylık bir seyahate çıktı. Kerîmî, ufkunu çok genişleten bu seyahat izlenimlerini Avrupa Seyahatnâmesi adıyla yayımladı 1900-1901 yıllarında Orenburg'da gayri resmî olarak yaklaşık 300 usûl-i cedîd öğretmeninin yetişmesine yardımcı oldu. İki yaz devam eden bu kurslar daha sonra mahallî hükümet tarafından kapatıldı. 1901 yılından sonra babasının Orenburg'da bir matbaa ve kitabevi (Kütübhâne-i Kerîmiyye) açması sebebiyle çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırdı. 1902'de babasının vefatı üzerine bütün işler Kerîmî'ye ve kardeşlerine kaldı. 1901-1917 yılları arasında Kerîmîler'in matbaasında toplam tirajı 1 milyona yakın 384 kitapla Vakit, Şûrâ, İktisad ve Çükiç gibi gazete ve dergiler basılmıştır.

1905'teki I. Rus İhtilâli döneminde İdil-Ural bölgesinde yaşayan Tatar ve Başkırt halkının çıkarları için mücadele eden aydınlar arasında önemli bir yeri olan Kerîmî bu sıralarda yapılan siyasî toplantılara katıldı. Uzun yıllar Cem'iyyet-i Hayriyye üyeliğinde bulundu ve Orenburg müslüman cemaatinin reisliğini yaptı. Remiyev kardeşlerin Vakit adlı bir gazete

kurmaları (1906) ve başmuharrirliğine Fâtih Kerîmî'yi getirmeleri Kerîmî'nin hikâye yazarlığından gazeteciliğe geçmesine vesile oldu. Yalnız Tatar ve Başkırtlar arasında değil Türkistan ve Kazakistan'da da çok okunan Vakit'te Fâtih Kerîmî, Duma ve hükümetin durumuyla ilgili haberler yazdı. Aynı dönemde bir müddet Orenburg'daki Medrese-i Hüseyniyye'de muallimlik yaptı, çeşitli ders kitapları ve ders programları hazırladı.

Balkan savaşları sebebiyle Vakit gazetesinin muhabiri olarak İstanbul'da bulunan Kerîmî (1 Kasım 1912-18 Mart 1913) bu sırada Ahmed Sâib, Abdullah Cevdet, Enver Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmed, Halide Edip, Mahmud Esad, Mûsâ Kâzım Efendi gibi kişilerle Balkan savaşları ve Türk-İslâm dünyasının problemleri üzerine görüşmeler yaptı. Kerîmî'nin İstanbul'dan Vakit gazetesine gönderdiği haberler daha sonra İstanbul Mektupları adıyla kitap halinde yayımlanmıştır. 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplanan Umumi Rusya Müslümanları Kongresi'ne katılıp başkanlık divanına seçilen Kerîmî bu kurultayda teşekkül eden Millî Şûrâ'nın da üyeleri arasına girdi.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından dönemin birçok Tatar aydını gibi Kerîmî de sosyalizme meyletti. Bir müddet Orenburg'da mektep, maarif ve kültür meseleleriyle ilgili çalışmalarda bulundu. Öğretmen yetiştirme kurslarında dersler verdi. Uzun yıllar çalıştığı Vakit gazetesinden ayrılarak Yaña Vakit adıyla yeni bir gazete çıkarmaya başladı (1 Kasım 1917). İşçiler Dünyası ve Yol gibi çeşitli gazetelerin yayın kurulunda çalıştı. "Sosyalizm Tarihi" adlı bir çalışma hazırladıysa da basılamadı. 1925'te Rusya'nın yeni başşehri olan Moskova'ya göç etti. Bir süre Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği halklarının merkez neşriyatında çalıştıktan sonra 1937 yılına kadar Türkçe öğretmeni olarak görev yaptı. Lenin'in toprak meseleleriyle ilgili makalelerini Tatarca'ya tercüme etti. 1937'de Türkiye lehine casusluk (Kızılordu ile ilgili bazı askerî sırları, 1936 yılında Moskova'da bulunan Türk millî futbol takımı antrenörü Kerim Bey'e verdiği iddia edilmiştir) ve Stalin'e suikast hazırlığı gibi uydurma isnatlardan suçlu bulunarak kurşuna dizilmesine karar verildi. Kerîmî'nin arşivi Tataristan Devlet Arşivi'nde saklanmaktadır. Önceleri Abdürreşid İbrahim'in muhtariyet fikrine karşı gelerek Tatar halkının henüz buna hazır olmadığını söyleyen Kerîmî Ufa'daki Millet Meclisi'nde (1917-1918) bu

görüşü hararetle savunmuştur.

Döneminin Türk aydınlarıyla yakın ilişki içinde bulunan Kerîmî, Japonlar'ın müslüman olacağı ve Tokyo'da büyük bir din kurultayı toplanacağı haberinin çıkması üzerine Vakit gazetesinde (sy. 22) yazdığı "Japonya ve Müslümanlar" adlı bir makalede bu kurultaya müslümanları temsilen Ahmed Midhat Efendi'nin gönderilmesini teklif etmiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin vefatı sırasında İstanbul'da olan Kerîmî Türk Yurdu'na bir tâziye yazmıştır (III [1329], s. 161-164). Kerîmî'nin irtibatta bulunduğu diğer bir Türk aydını ise Defteri Hâkānî nâzırı ve İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Mahmud Esad Efendi'dir. 1913'te çıktığı Romanya ve Rusya seyahati sırasında Orenburg'a uğrayarak bir müddet burada kalan Mahmud Esad'a gazetesi Vakit'te büyük ilgi göstermiştir.

Eserleri. Hikâyeleri. Salih Babaynın Öylenüvi (Kazan 1897); Bir Şakirt ile Bir Student (Kazan 1899; Avrupa ilmi ve medeniyetiyle Tataristan'da hâkim olan skolastik eğitimi mukayese ederek eski sistemi çok sert biçimde eleştiren bu hikâyesi sebebiyle yazar dönemin kadîmcileri tarafından kâfirlikle suçlanmıştır); Cihangir Mahdumnın Avıl Mektebinde Ukuı (Petersburg 1900); Merhum Gılman Ahund (Orenburg 1904); Mirza Kızı Fatma (Kazan 1907); Hıyalmı, Hakiykatme (Orenburg 1908). Seyahatnâmeleri. 1. Yavrupa Seyahatnâmesi (Petersburg 1902). Eserin bir tahlili Âzâde-Ayşe Rorlich tarafından yapılmıştır ("The Temptation of the West. Two Tatar Travellers Encounter with Europe at the Nineteenth Century", Turco-Tatar Past Soviet Present Studies Present to Alexandre Bennigsen, Paris 1986, s. 389-408). Kitap Fazıl Gökçek tarafından Latin harflerine aktarılmıştır (İstanbul 2001). 2. Kırıma Seyahat (Orenburg 1904). Eserde, yazarın 1903'te Tercüman'ın yirminci yılı münasebetiyle düzenlenen törenlere katılmak için gittiği Kırım seyahati anlatılmaktadır. 3. İstanbul Mektupları (Orenburg 1913). Kitapta,

Kerîmî'nin yaklaşık dört ay kaldığı İstanbul'da Balkan savaşlarıyla ilgili izlenimleri, dönemin aydınları ve devlet erkânı ile yaptığı söyleşileri yer almaktadır. Vakit gazetesinin 1912-1913 yıllarında altmış dört mektup şeklinde yayımlandıktan sonra aynı dönemde Şûrâ dergisinde çıkan "İstanbul Tesiratları" adlı makaleleriyle beraber basılmıştır. Esere dönemin Türk aydınlarından çok sayıda kişinin el yazıları ve fotoğrafları da ilâve

edilmiştir. Kitap Fazıl Gökçek tarafından latin harflerine aktarılmıştır (İstanbul 2001). Abdullah Battal Taymas, Fâtih Kerîmî'nin Orenburg Seyahatnamesi adlı bir kitabının daha olduğunu belirtmişse de bu esere ulaşılamamıştır. İlmî Eserleri. Muallim ve Mürebbiyelere Rehnâme I (Kazan 1901); Muallim ve Mürebbiyelere Rehnâme II (Kazan 1901); Muhtasar Târîh-i İslâm (Kazan 1901); Târîh-i Enbiyâ (Kazan 1902, ibtidâî mektepler için ders kitabıdır); Muhtasar Târîh-i Umûmî (Orenburg 1911); Resimli Geografiya Dersleri (Orenburg 1919); İçtimaî Terbiye (Kazan 1924).

Bunların dışında Tatar şairi Derdmend'in (Zakir Remiev) eserlerini topluca yayımlayan Kerîmî (Kazan 1929) Lenin'den Agrarya Meselesi'ni (Kazan 1917), Barthold'dan Türkistan Târihi'ni (Moskova 1931), değişik dillerden Hatunlar Vezaifi, Türk Hanımları, Arap Toyı adlı eserleri ve çeşitli milletler hakkında kısa bilgi veren kırka yakın kitabı Tatarca'ya çevirmiştir. Ayrıca Vakit, Kazan Muhbiri gibi gazetelerde ve Şûrâ dergisinde yayımlanmış yüzlerce makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 122-124; G. V. Mende, Der Nationale Kampf der Russlandtürken, Berlin 1936, s. 68, 71, 75; Abdullah Battal Taymas, Rus İhtilalinden Hatıralar, İstanbul 1947, s. 31-32; a.mlf., "La littérature des tatars de Kazan", Ph.TF, II, 768-769; a.mlf., Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 138-139, 189; Muhammet Gaynullin, Tatar Edipleri, Kazan 1978, s. 50-78; Tatar Megrifetçilik Edebiyatı (haz. Muhammet Gaynullin), Kazan 1979, s. 220-263, 411-412; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985, s. 91, 114, 152, 172, 177, 271, 288; Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1985, II, 280, 289, 334-350, 512-513; Cemaleddin Velidov, Oçerk İstorii Obrazoban-nosti i Literaturi Tatar, Oxford 1986, s. 133-134, 196-197; Muhammet Mehdiev, Edebiyat hem Çınbarlık, Kazan 1987, s. 209-232; Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi (haz. İhsan Ilgar), Ankara 1990, s. 75-77, 238, 276-280, 322 (Kerîmî'nin I. Müslüman Kongresi'ndeki

konuşmaları); Ebrar Kerimullin, “Fatih Kerimi ve İstanbul Mektupları”, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (nşr. Abdulkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 335-345; Fatih Kerimi, Kazan 2000, s. 317; Akdes Nimet Kurat, “Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri”, DTCFD, XXIV/3-4 (1966), s. 98-99,118, 181-183; Refik Nefiygov, “Fatih Kerimi Turında”, Kazan Utları, sy. 1, Kazan 1993, s. 158-163; Naile Binark, “Fatih Kerimî”, TDEA, III, 165.

İsmail Türkoğlu

KERİMOVİÇ, Mehmet Ali

(1872-1943)

Boşnak âlimi.

Ljubuški'de doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı, rüşdiyeyi Mostar'da okudu. Bu sırada Sâlih Efendi Alajbegović'in derslerine devam etti. 1896'da Saraybosna'daki Şer'î Hâkimler Okulu'ndan (Šeriatsko-Sudačka Škola) mezun oldu. Mostar'daki şer'î mahkemede stajını tamamladıktan sonra 1898-1926 yıllarında Bosna-Hersek'in Bileće, Ljubinje, Bijeljina ve Travnik şehirlerinde, 1926-1935 yılları arasında Saraybosna'da hâkimlik yaptı. 1935'te emekliye ayrıldı. Mayıs 1937'de Tuzla bölgesi Vakıf-Maarif Meclisi'nde vekil üye oldu. 1938'de üye seçildiği Ulemâ Meclisi'nde ölünceye kadar başkanlık ve fetva eminliği görevlerini üstlendi. Bu sırada Yüksek İslâm Şeriat-Teoloji Okulu'nda (Viša Islamska Šeriatsko-Teološka Škola) misafir öğretim görevlisi olarak ders verdi: el-Hidaje adlı müslüman ilmiye cemiyeti kurulduğunda (1936-1937) bu cemiyetin ilk başkanı seçildi. 2 Mart 1943'te Saraybosna'da vefat etti.

Bosna-Hersek ulemâsı arasında İslâmî ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku sahasında önemli bir şahsiyet sayılan Kerimoviç'in Islamski Svijet (Sarajevo), Novi Behar (Sarajevo), Glasnik IVZ (Glasnik VIS-Sarajevo), el-Hidaje (Sarajevo) gibi dergilerde, Narodna Uzdanica (Sarajevo), Gajret (Sarajevo) gibi takvimlerde ve Hrvat (Muslimanski Godišnjak Sarajevo) adlı yıllıkta çeşitli yazıları yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Pitanje Odre«ivanja i Regulisanja Islamskih Vjerskih Praznika (İslâm'da dinî bayramların tesbiti ve düzenlenmesi [Sarajevo 1933]). Önce seri makaleler halinde Islamski Svijet dergisinde neşredilmiştir (II [Sarajevo 1932]). 2. O Vakufu (Šeriatsko Vakufsko Pravo) (vakıf hakkında-şeriat vakıf hukuku [Sarajevo 1935]). Bu eser de seri makalaler halinde Glasnik IVZ dergisinde yayımlanmıştır (III [Sarajevo 1935]). 3. Seriatsko Nasljedno Pravo-(Feraiz) (şeriat miras hukuku-feraiz [Sarajevo 1937]). Glasnik IVZ dergisinde neşredilmiştir (IV-V [Sarajevo 1936-1937]). 4. Vakuf-(Nekolike

Aktuelne Napomene; Sarajevo 1941). Vakfın aktüel konularının ele alındığı eser Glasnik IVZ dergisinde de yayımlanmıştır (XI/3 [Sarajevo 1941], s. 69-80). Kerimoviç'in başlıca makaleleri de şunlardır: "Ibadetski Vaktovi i Njihovo Astronomsko Računanje" (ibadet vakitleri ve bunların hesaplanması, Novi Behar, VIII/13 [Sarajevo 1934-35], s. 212-217); "O Mehdiji" (Mehdî hakkında; a.g.e., IX/1-3 [Sarajevo 1935-36], s. 7-10); "Sudska Nadležnost u Izvjesnim Šeriatskim Sporovima" (bazı şer'î meselelerde mahkemenin yetkileri; Glasnik IVZ [Glasnik VIS], II/5 [Sarajevo 1934], s. 267-274; II/10, s. 538-542); "O Erazi Miriji" (Mîrîarazi hakkında; a.g.e., III/7 [Sarajevo 1935], s. 329-337; III/8-9, s. 369-373); "Problem Nezakonite Djece po Šeriatskom Pravu" (İslâm hukukunda gayri meşrû çocukların durumu; a.g.e., VIII/7 [Sarajevo 1938], s. 253-265); "Mješoviti Brak" (gayri müslimle olan evlilik-nikâh; el-Hidaje, I/3 [Sarajevo 1936-37], s. 33-40).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 65-70; a.mlf., "Mehmed Ali ef. Cerimović", Glasnik IVZ, XL/6, Sarajevo 1977, s. 618-621; "Merhum Mehmed Ali ef. Cerimović", a.e., VI/4 (1943), s. 76.

Mahmud Traljıć

KERÎMÜDDİN AKSARÂYÎ

(bk. AKSARÂYÎ, Kerîmüddin).

KERKÜK

(كركوك)

Kuzey Irak'ın doğusunda tarihî bir şehir.

Zağros dağlarının eteklerinde deniz seviyesinden 310 m. yükseklikte kurulmuştur. Irak'taki Türk toplumunun en önemli kültür merkezlerinden biri olan Kerkük Musul'a 140 km., Bağdat'a ise 248 km. uzaklıktadır. Şehrin adı tarih boyunca farklı şekillerde geçer. Asur Hükümdarı "Sartnabal'ın şehri" anlamında Kerh suluh (kerh = şehir), milâttan önce II. yüzyılın ortalarında Arrapkha, Seleukoslar döneminde Seleukos, Sâsânîler tarafından Kermakân, Süryânî ve hıristiyan kaynaklarında Beyt-i Kermay, el-Kerh olarak

anılır. XIV. yüzyılın sonlarına doğru burayı fetheden Timur döneminde şehir Kerkük şeklinde ilk defa Şerefeddin Ali Yezdî'nin tarihinde zikredilir.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak tesbit edilememişse de Asur Hükümdarı Sartnabal tarafından milâttan önce 800'lerde Medyalılar'a karşı koyacak bir kale olarak kurulduğu tahmin edilmektedir. Burası Asurlular'dan sonra Persler'in eline geçti, Makedonyalı İskender'in idaresinde bulundu. Bu dönemde Hıristiyanlık da yayılmaya başladı ve şehir Nestûrîler'in önemli bir merkezi oldu. Hz. Ömer'in kumandanlarından İyâz b. Ganm'ın idaresindeki müslümanlar 21 (642) yılında Kerkük ve civarını ele geçirdiler. Emevîler, özellikle de Abbâsîler döneminde önemli sayıda Türk nüfusu bölgeye yerleştirildi. Hamdânîler ve Ukaylîler idaresinde bulunduktan sonra Büyük Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Begteginliler'in ardından Abbâsîler'in idaresine giren Kerkük Moğol istilâsını müteakip sırasıyla İlhanlı, Celâyirli, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî yönetimine geçti. Yavuz Sultan Selim'in İran'a karşı Çaldıran zaferini kazandıktan sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun fethi için görevlendirdiği Bıyıklı Mehmed Paşa, Rebîülâhir 922'de (Mayıs 1516) Mardin Koçhisarı (günümüzde Kızıltepe) yakınlarında Safevîler'i kesin bir yenilgiye uğratıp Kerkük de dahil Mardin, Musul, Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) ve Rakka gibi

yerleri alarak bölgede Osmanlı hâkimiyetini sağladı. Fakat bölge üzerindeki Osmanlı-İran mücadelesi sırasında sık sık el değiştiren şehir, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 tarihinde düzenlediği Irakeyn Seferi'nin ardından tam olarak Osmanlı idaresine girdi ve doğudan gelecek saldırılara karşı önemli bir savunma merkezi oldu. Bu sefer sırasında Kanûnî 17 Şevval 941'de (21 Nisan 1535) Kerkük'e gelmiş ve yirmi dört gün burada kalmıştı. Kerkük bundan sonra Musul ile Bağdat arasındaki ticaret yolunun önemli bir uğrağı konumunu da kazandı. 1033'te (1624) Bağdat'ı alan Safevîler Kerkük'ü ele geçirdilerse de Hüsrev Paşa tarafından 1039'da (1630) geri alındı. 1145'te (1732) Bağdat'ı kuşatan İranlılar Erbil ve Kerkük'e de birer askerî müfreze gönderdiler. Fakat Osmanlı kuvvetlerinin karşı saldırısı üzerine büyük kayıplar vererek geri çekildiler. Ertesi yıl şehre beş saat mesafede olan Leylân mevkiindeki savaşta Osmanlılar yenilince (26 Ekim) Şehrizor, Kerkük ve Derne Nâdir Şah tarafından işgal edildi, ancak ardından yeniden Osmanlı idaresi altına alındı. Nâdir Şah, 1156'da (1743) 10.000 civarındaki ordusuyla Kerkük Kalesi önüne gelip burayı top ateşine tuttuktan sonra ele geçirdiyse de kale 1746 tarihli Osmanlı-İran Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ne devredildi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru 1918 Nisanında Tuzhurmatu'da bozguna uğrayan Osmanlı birlikleri Kerkük'e çekildi. 7 Mayıs'ta İngilizler Kerkük'ü işgal ettiler, ancak 27 Mayıs'ta şehir Osmanlı kuvvetleri tarafından geri alındı. 28 Ekim 1918'de başlayan İngiliz hücumları üzerine Osmanlı birlikleri burayı boşaltıp Altınköprü'ye çekildiler ve böylece Kerkük'te İngiliz idaresi kurulmuş oldu. 10 Ekim 1922'de İngiliz-Irak Antlaşması ile Irak İngiltere himayesi altına alındı. Kerkük, Mîsâk-ı Millî sınırlarına dahil olmasına rağmen 5 Haziran 1926'da Ankara'da İngiltere, Irak, Türkiye arasında imzalanan "sınır ve iyi komşuluk ilişkileri" antlaşmasıyla İngiliz mandasındaki Irak Devleti'ne bırakıldı.

Kerkük şehri düz bir ovada kurulmuştur. Milâttan önce III. yüzyılda yapılan kale bir tepenin üzerinde yer alır. Şehrin ortasından kışın taşan, yazın kuruyan Hassa çayı geçer. Hassa çayı şehri Eskiyaka ve Koryayaka olmak üzere iki yakaya ayırır. Kale ile beraber şehir üç kısma bölünür. Kale askerî yönden stratejik öneme sahiptir ve şehrin ilk yerleşim yeridir. Çevresine hâkim surları ve dar sokakları vardır. Kerkük'e uğrayan seyyahlar kalenin ve etrafındaki surların topraktan yapıldığını bildirirler. Kalenin içindeki kesim Hamam, Ağalık ve Meydan adlı üç mahalleden oluşmaktadır. Şehrin

kale dışına taşması muhtemelen nüfusun da baskısıyla XVII. yüzyılda olmuştur. Eskiyaka (Karşıyaka) kesiminde kale çevresinde zaman içerisinde ortaya çıkan Çay, Çukur, Musallâ, Bulak, Avcı, Piryadi, Ahî Hüseyin, İmam Kāsım adlarında sekiz mahalle bulunuyordu. Korya kısmında ise Şatırlı, Sarı Kâhya, Beyler ve Tisin adlı mahalleler vardı.

XVIII. yüzyıl sonlarıyla XIX. yüzyıl başlarında şehri gören seyyahlar burayı güzel bir şehir olarak tavsif ederler, hıristiyanların Nestûrî ve Keldânî kilisesi mensubu olduklarını, müslümanlara ait otuz kadar cami ve mescid bulunduğunu, buradaki tüfekçi ustalarının civarda oldukça şöhret yaptıklarını, şehirde 6000 kadar hânenin 160'ını hıristiyan, 300'ünü yahudilerin oluşturduğunu, geri kalanların Türkler'den meydana geldiğini yazarlar. 1830'da veba salgını şehirde etkili olmuş ve nüfusun azalmasına yol açmıştır.

Kerkük'ün yerleşik halkı, ilk yerli unsur olan Asurîler'in yanı sıra İslâmiyet'ten sonra Araplar ve zaman içerisinde İranlılar'ın gelişiyle Kürtler ve bölgeye uzun süre hükmeden Türkmenler'den oluşmaktadır. Türkmenler şehrin merkez ve yakın köylerinde çoğunluğu teşkil ederler. Şehirde Türkmenler'in yanı sıra önemli sayıda yahudi ile hıristiyan ve az sayıda Ermeni vardı. Kürtler şehrin kuzey mahallelerinde oturuyorlardı; Araplar ise güney ve güneybatıda yoğunlaşmışlardı.

Şehrin nüfusu hakkındaki en eski kaynak 955 (1548) yılına iner (TK, TD, nr. 111). Bu sayım defterindeki kayıtlara göre Kerkük kasabasında 185 hâne, yirmi dört mücerred (bekâr) müslüman, 104 hâne yahudi ve elli üç hâne, bir mücerred hıristiyan olmak üzere toplam 342 hâne, yirmi beş bekâr erkek nüfus bulunmaktaydı (yaklaşık 2420 kişi). Aynı tarihte Kerkük'ün merkez olduğu sancakta ise toplam 6283 hâne ve 934 bekâr nüfus mevcuttu (45.000 kişi). XVI. yüzyıldaki bu nüfus sonraki asırlarda çeşitli dalgalanmalarla da olsa süreklilik gösterdi. XIX. yüzyılda giderek artış eğilimine girdi. Kerkük şehrinin 1850'lerdeki nüfusu

17-20.000 kişi arasındaydı. 1881-1883 genel nüfus sayımına göre Kerkük'te 22.008 müslüman, iki Rum, 243 Katolik ve 441 yahudi olmak üzere toplam 22.694 kişilik bir nüfus mevcuttu. Şemseddin Sâmi 1890'lardaki Kerkük nüfusunu 30.000 kişi olarak verir. 1308 (1890) tarihli Musul Vilâyeti

Salnâmesi’ne göre Kerkük şehrinde 4630 hâne, on iki han, 1183 dükkân ve mağaza, sekiz hamam, otuz altı cami ve mescid, beş medrese, on iki mektep, üç fırın, on tekke ve zâviye, beş kilise ve manastır, iki kışla ve on karakolhâne bulunmaktadır.

Kerkük çevresi özellikle petrol kaynaklarıyla tanınır. Çevrede petrolden başka tuz, mermer ve zift kömürü kaynakları da bulunmaktadır. Bu yörede neft (ham petrol), kükürt ve ziftin mevcudiyeti eski çağlardan beri bilinmektedir. Tanzimat’tan önce petrol kaynaklarını işletme ve bunlardan faydalanma hakkı toprak ve timar sahiplerine verilmiş, 1847’den itibaren devlet denetimine alınmış ve müzayede yoluyla işletilmiştir. 1927’de Kerkük’ün güneyindeki Baba Gürgür’de yapılan sondaj sonucunda 500 m. derinlikte zengin petrole ulaşılmıştır. Kerkük’ten çıkıp Türkiye’nin Yumurtalık Limanı’na kadar uzanan petrol taşıma hatlarından birincisi 1977’de, ikincisi 1987’de devreye girmiştir.

Şehirde birçok tarihî eser mevcuttur. Bunların başında Kerkük Kalesi gelmektedir. Kale içinde Dânyâl, Mîkâil, Hanâniyâ (Huneyn), Azriyâ adlı yahudi peygamberlerine atfedilen türbe ve camiler, Meydan Camii ve Şeyh Necib (Tekke) Camii bulunmaktadır. Kale dışında İmam Kāsım ve İmam Muhammed ile Ahî Hüseyin, Şeyh Muhiddin, Berzencî ve Ebû Ülûk türbeleri vardır. Bunlardan başka kiliseden çevrilme Büyük Cami (Câmi-i Kebîr), Nu‘mân Camii, Emîr Mehmed Paşa Camii, Erselân Paşa Camii, Bulak Mahallesi Mevlevîhânesi, Nakışlı Minare, Kaysârî (Kaysâriyye) denilen kapalı çarşı ile Kerkük Askerî Kışlası gibi tarihî yapılar da mevcuttur.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra 1534 Irakeyn Seferi ardından Bağdat fethedilip aynı adla bir eyalet teşkil edilince Kerkük de sancak merkezi haline getirilerek Bağdat eyaletine bağlandı. 1542 tarihli olduğu tahmin edilen Bağdat eyaleti kanunnâmesine göre Kerkük, Bağdat eyaletinin bir sancağının merkeziydi. Bu tarihte Kerkük merkez nahiyesinin yirmi dört köyü mevcuttu. 1548 yılında Kerkük sancağı Kerkük ve Dakūk adlı iki nahiyeden oluşuyordu. Kerkük nahiyesi sınırları içinde elli altı köy, yedi taife (aşiret) bulunmaktaydı. Dakūk’ta ise köy sayısı on sekizdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait sancak listelerinde Kerkük Bağdat eyaletine bağlı bir sancak olarak geçer. XVII. yüzyılda tutulmuş listelerde ise adına

rastlanmaz. Bu muhtemelen Şehrizor (Şehrizol) beylerbeyiliğinin aynı adlı sancağı ile birleşmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim XVII. yüzyılın ikinci yarısında Şehrizor eyaleti içinde zikredilir. XVIII. yüzyıl başlarında yıkıma uğrayan Şehrizor'un yerine eyalet merkezi (paşa sancağı) oldu. Doğuda Musul, kuzeyde Diyarbekir, batıda Halep ve güneyde Suriye ile çevrili Zor sancağı ile isim benzerliğinden dolayı bilhassa yazışmalarda birine ait olan evrak ve mektuplar yanlışlıkla diğerine gittiğinden 25 Şâban 1310 (14 Mart 1893) tarihinde adı tekrar Kerkük olarak değiştirildi.

1266 (1850) yılında Bağdat vilâyetinin sancağı olup Kerkük ve Karahasan, Göktepe, Şivân, Tâzehurmatu, Tâûḳ (Dakūk), Beşîr, Cebâri, Gül, Kalkanlı, İftihar ve Melha nahiyelerinden müteşekkildi. 1284'te (1867-68) Bağdat vilâyetinin Şehrizor livâsının merkeziydi. Sancak Nefsikerkük, Köysancak, Erbil ve Altınköprü'den oluşuyordu.

Kerkük 1892'de Musul vilâyetine bağlıydı. Nefsikerkük'ün yanı sıra Melâhe, Tuzhurmatu, Altınköprü, Keyl ve Şivân olmak üzere beş nahiyesi ve bu nahiyelere bağlı 352 köyü mevcuttu. Kerkük, 1894 yılında ve daha sonraki dönemlerde Musul vilâyetinin bir sancağı durumundaydı. Erbil, Salâhiye, Köysancak, Râvendüz ve Râniye kazaları bu sancağı teşkil etmekteydi. 1902'de merkeze (Kerkük) bağlı nahiyeler, Nefsikerkük, Melâhiye, Tuzhurmatu, Altınköprü, Keyl ve Şivân olup toplam 348 köyü vardı. Nefsikerkük'e bağlı köy sayısı 133'tü.

Irak yönetimindeki Kerkük vilâyeti 1957'de merkez ilçe, beş nahiye ve 520 köyden ibaretti. Kerkük vilâyetinin diğer ilçeleri olan Kifrî'nin 318, Cemcemal'in 202 ve Tuzhurmatu'nun 234 köyü vardır. Böylece Kerkük vilâyetine toplam dört ilçe, on dört nahiye ve 1274 köy bağlıdır. 1976'dan sonra Irak'taki idarî yapı yeniden değiştirilmiş, yeni muhafazalar ortaya çıkarılarak Irak'ın muhafaza sayısı on sekiz olmuş, bu arada Kerkük muhafazasının adı da Temîm olarak değiştirilmiştir. Bu muhafazanın merkezinin adı yine Kerkük'tür.

1990'da Kerkük muhafazası merkez Kerkük kazası ve Havice kazası olmak üzere iki kazadan ibarettir. Kerkük kazasının Karahasan, Şivân, Tâzehurmatu, Dakūk ve Becî isminde beş nahiyesi mevcuttur. Havice kazasının ise Abbas ve Riyâz adlı iki nahiyesi vardır. Kerkük şehrinin

nüfusu son yıllarda 400.000'i biraz geçiyordu (1987'de 418.624). Merkezi Kerkük olan muhafazanın nüfusu ise 592.869 idi (ayrıca bk. IRAK [Irak Türkleri]).

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 111, vr. 25-84; nr. 258, vr. 1-18; nr. 582, vr. 2, 147-149; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 73b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 447; Naîmâ, Târih, II, 830, 851-852; C. Niebuhr, Voyage en Arabie, en d'autres pays circonvoisins, Amsterdam 1780, s. 274; Musul Vilâyeti Salnâmesi (1308), s. 138-139; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniye (1310), s. 502-504; a.e. (1320), s. 529-531; a.e. (1323), s. 659-661; a.e. (1328), s. 804-806; İbrahim Hilmi, Memâlik-i Osmâniyye Cep Atlası, İstanbul 1332, s. 220-225; Mehmed Hurşid Paşa, Seyahatnâme-i Hudûd (nşr. Alaattin Eser), İstanbul 1997, s. 168-169, 171; Râvolf, Rıḥletü'l-müşrıḳ ilâ ʿIrâḳ ve Sûriyâ ve Filisṭîn, sene mîlâdî 1573 (trc. Sâlim Tâhâ et-Tikritî), Irak 1978, s. 198; H. Petermann, Reisen im Orient 1852-1855, Amsterdam, ts., s. 317, 321; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 226, 303; Enver Yakuboğlu, Irak Türkleri, İstanbul 1976, s. 10-16; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992-94, IV, 201-203; VIII, 175-176; Musul-Kerkük İle İlgili Arşiv Belgeleri: 1525-1919 (BA Daire Başkanlığı), Ankara 1993, s. 7-8, 15, 26-28; Suphi Saatçi, Tarihi Gelişim İçinde Irak'ta Türk Varlığı, İstanbul 1996, s. 35-36; Ahmet Gündüz, Osmanlı İdaresinde Musul: 1532-1639 (doktora tezi, 1998), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30-33, 52, 235, 245; Sinan Marufoğlu, Osmanlı Döneminde Kuzey Irak: 1831-1914, İstanbul 1998, s. 33, 38-40, 51; a.mlf., "Osmanlı Döneminde Kerkük Şehrinin Sosyal ve İktisadi Yapısı (1847-1908)", TDA, sy. 103 (1996), s. 15-43; Nilüfer Bayatlı, XVI. Yüzyılda Musul Eyâleti, Ankara 1999, s. 83-85, 92-106; Erdinç Gülcü, Osmanlı İdaresinde Bağdat: 1534-1623 (doktora tezi, 1999), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34, 38-39; Nazmi Sevgen, "Kerkük Türkleri-I", BTTD, VII/38 (1970), s. 8-10, 16; VII/39 (1970), s. 13-16; VII/40 (1971), s. 24-27; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdari Taksimatı" (trc. Mustafa Öztürk), TTK Belleten, LIV/211

(1990), s. 1233-1254; Fazıl Demirci, “Irak Türklerinin Bugünkü Yerleşim Yerleri”, Kerkük, I/1 (1990), s. 4-8; Mustafa Cevad, “Tarihte Kerkük” (trc. Ekrem Pamukçu), a.e., I/1 (1990), s. 14-18; Mehdi İlhan, “Kerkuk and Dakok in Midsixteenth Century...”, REI, LX/2 (1992), s. 529-531; amlf., “XVI. Yüzyılda Şehrizol Sancağı”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 161-168; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3846; “Kerkük”, TA, XXI, 495-499; J. H. Kramers, “Kerkük”, İA, VI, 589-591.

Ahmet Gündüz

KERMELÎ, Anistâs Mârî

(أنستاس ماري الكرملي)

Anistâs Mârî el-Kermelî (el-Kermilî) (1866-1947)

Iraklı hıristiyan dilci, edip, tarihçi ve gazeteci yazar.

5 Ağustos 1866'da Bağdat'ta doğdu. Babası Mîhâîl Lübnanlı, annesi Meryem Bağdatlı'dır. Esas adı Butrus b. Cebrâîl Yûsuf Avvâd olup aslı Lübnan'daki Bekfiyye Bahru Sâf'ındandır. Ailesi Lübnan'daki Katolik Kermelit tarikatına mensup olduğu için Kermelî nisbesini almıştır. Kermelî ilk öğrenimini Bağdat'ta Kermelîler'in papaz okulunda, orta öğrenimini İttifâk Katolik Lisesi'nde gördü. Buradan 1882'de mezun olunca aynı okula özel yeteneği sebebiyle daha on altı yaşında iken Arapça öğretmeni olarak tayin edildi. 1886'da Beyrut'a giderek Yesûîler (Cizvit) Papaz Fakültesi'nde öğrenimine devam etti. Burada da bir süre Arap dili ve edebiyatı öğretim üyesi olarak çalıştı. Ardından Belçika'nın Chèvremont şehrindeki Kermelîler'in manastırında bulundu ve manastırda rahip oldu (1888). Bir süre Fransa'nın Montpellier şehrinde ilâhiyat ve felsefe tahsili yaptıktan sonra 1894'te papaz olarak Anistâs Mârî (Anastase Marie) adını aldı. Aynı yıl Endülüs'e gidip İspanyolca öğrendi ve Bağdat'a dönünce Kermelîler'in ruhban okulunun başına getirildi. Burada Arapça ve Fransızca dersleri verdi. Bu arada Mısır, Suriye ve Irak'ta çeşitli dergilerde takma adla birçok makale yazdı. Latince ve Yunanca'yı tahsil yıllarında öğrenen Kermelî bir taraftan da Ârâmî, İbrânî dilleriyle Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Sâbiîce'yi inceledi. 1911 yılında Luġatü'l-ʿArab adlı bir dergi çıkardı. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı hükümeti tarafından Bağdat'tan Kayseri'ye sürgüne gönderilince derginin yayımına ara vermek zorunda kaldı. Bir yıl on ay sonra Bağdat'a dönmesine izin verildi. İlk sayısı Temmuz 1917'de çıkan ve İngiliz işgal hükümetince neşredilen el-ʿArab gazetesinin yazı işleri müdürlüğüne getirildi. Aynı yıl Dârü's-selâm adlı haftalık bir dergi çıkarmaya başladı. Ertesi yıl Bağdat Maarif Meclisi üyeliğine tayin edildi. Tarihe ve edebiyata dair yazılarla önemli siyasî haberlerin yer aldığı Dârü's-selâm'ı 1922'ye kadar devam ettirdi. 1927'de Luġatü'l-ʿArab dergisini

yeniden çıkardı. Derginin bu dönemi 1931'e kadar sürdü. Kermelî Dımaşk Arap İlimler Akademisi, Kahire I. Fuâd Arap Dil Akademisi ve Alman Şarkiyatçılar Akademisi üyeliklerinde bulundu. Yaklaşık 15.000 ciltlik kütüphanesini Bağdat'taki Kermelîler Ruhban Okulu'na bağışladı. 7 Ocak 1947'de Bağdat'ta öldü.

Dil, edebiyat, tarih alanında ve sosyal konularda kendini kabul ettirmiş, itibarlı bir âlim olan Kermelî Irak'a gelen Arap ilim adamları ve şarkiyatçıların ziyaret ettiği önemli kişilerden biriydi. Çalışmaları Fransa ve İngiltere hükümetlerince birer madalya ile ödüllendirilmiş, Irak'ta Melik I. Faysal ve Melik Gāzî ile dost olmuş, onların destek ve himayelerini görmüştür. Kermelî hayatını Arap dili ve edebiyatıyla diğer ilmî konulara vakfetmiş, fasih Arapça'dan uzaklaşarak halk lehçelerini kullananlara şiddetle karşı çıkmış, birçok yazar ve ilim adamıyla tartışma ve polemiklere girmiştir. Bu arada Iraklı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ile Mısırlı Ahmed Zeki Paşa ve Ahmed Teymur Paşa gibi ilim adamlarına yazdığı mektuplarla dostluklar kurmuştur.

Elliden fazla dergide değişik isim ve mahlaslarla (meselâ Satsanâ, Emkah, Kelde, Fihr el-Câbirî, İbnü'l-Hadrâ, Müstehil, Müntehil, Mübtedî ...) 1000'i aşkın makale ile birçok eser yazan ve çeşitli kitapları neşre hazırlayan Kermelî'nin başlıca çalışmaları şunlardır: A) Telif. Les Racusiens, Cypriens, Maronites ou Monothélites (Wien 1907); Nuḫbe min küttâbi'l-ʿurûc fî dereci'l-kemâl ve'l-ḫurûc min dereki'ḍ-ḍalâl (Beyrut 1908); Le culte rendu par les musulmans aux sandales de Mahomet (Wien 1910); el-Fevz bi'l-murâd fî târîḫi Baġdâd (Bağdad 1911); Kitâbü't-Teʿabbüd li-Yesûʿ eṭ-ṭıfl (Bağdad 1911); La découverte récent des deux livres sacrés des Yezîdis (Wien 1911); Ḫulâṣatü târîḫi'l-ʿIrâḳ (Basra 1919); Tercemetü ḥayâti'l-Eb Mâriye Yûsuf (Bağdad 1929); Aġlâṭü'l-luġaviyyîn el-aḳdemîn (Bağdad 1932); Ḫavâṭırü'l-uḫt Mâri Yesûʿ el-Maṣlûb (Bağdad 1936); Risâle fi'l-kitâbeti'l-ʿArabiyyeti'l-münaḳḳaḥa (Bağdad 1936); el-Kelimü'l-aḫîre (Beyrut 1936); Nüşûʾü'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1938); en-Nüḳūdü'l-ʿArabiyye ve ʿilmü'n-nümeyyât (Kahire 1939); Mürşidü'r-ruhbâni'ṣ-ṣâliṣiyyîn (ts.); Riḥletü Baġdâdiyyîn ile'l-Yemen (ts.).

B) Neşirleri. Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (kısmen neşir, Bağdad 1914); Hemdânî, Kitâbü'l-İklîl (VIII. cilt, Bağdad 1931); Abdülkādir el-Hatîbî,

Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ ev şuʿarâʾi Baġdâd (Bağdad 1936); İbnü’l-Ekfânî, Nüḫabü’ẕ-ẕeḫâʾir fî aḥvâli’l-cevâhir (Kahire 1939); Hüseyin b. Ahmed el-Kureşî, Bülûġu’l-merâm fî şerḥi miski’l-ḫitâm fî men tevellâ mülke’l-Yemen min melik ve imâm (Kahire 1939); İbnü’s-Sâî, el-Câmiʿu’l-muḫtaṣar fî ʿunvâni’t-târîḫ ve ʿuyûni’s-siyer (IX. cilt).

Kermelî’nin neşredilmemiş bazı eserleri de şunlardır: Taṣḥîḥu aġlâṭı Lisâni’l-ʿArab, Taṣḥîḥu Ṭâcü’l-ʿarûs, el-Elfâẓü’l-Lâtîniyye fi’l-luġati’l-ʿArabiyye, el-Elfâẓü’l-ʿArabiyye fi’l-luġati’l-Faransiyye, Târîḫu’l-melâbis ve keyfiyyetü teṭavvürihâ ʿinde’l-ʿArab (diğer eserleri için bk. Yûsuf Es‘ad Dâgır, s. 644-646).

Kermelî hakkında yazılan birçok makalenin yanı sıra Corcis Avvâd (Bağdad 1966), Âmir Reşîd es-Sâmerrâî (Bağdad 1970) ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Kahire 1996) gibi araştırmacılar el-Eb Anastas Marî el-Kermelî adıyla müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Anistâs el-Kermelî - Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Edebü’r-resâʾil beyne’l-Âlûsî ve’l-Kermelî (nşr. C. Avvâd - M. Avvâd), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., III, 493-494; Mustafa Cevâd, el-Mebâḥiṯü’l-luġaviyye fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1964; C. Avvâd, Anistâs Mârî el-Kermelî: Ḥayâtühû ve müʾellefâtüh, Bağdad 1966; a.mlf., Muʿcemü’l-müʾellifîne’l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, I, 152-154; a.mlf., “Ârâʾü ve enbâʾü’l-Eb Anistâs Mârî el-Kermelî”, MMİADm., XXIII (1948), s. 608-616; Âmir Reşîd es-Sâmerrâî, Anistâs Mârî el-Kermelî, Bağdad 1970; Fâik Battî, el-Mevsûʿatü’ṣ-ṣıḥâfiyyetü’l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1976; Bâkır Emîn el-Verd, Aʿlâmü’l-ʿIrâḳı’l-ḥadîṯ (1869-1969), Bağdad 1977, s. 166-168; Münîr Bekir et-Tikrîtî, Târîḫu’ṣ-ṣıḥâfeti’l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1981; Yûsuf Es‘ad Dâgır, Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1983, II, 640-648; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 82-83; İbrâhim es-Sâmerrâî, el-Eb Anistâs Mârî el-Kermelî ve ârâʾühü’l-luġaviyye, Kahire 1996; Celîl el-Atıyye, “Anistâs el-Kermelî: Mevsûʿiyyet

mâ ḳable’l-internet”, eş-Şarḳu’l-evṣat, 21-22 Ekim 1998; Rûfâîl Battî, “Anistâs Mârî el-Kermelî”, el-Kitâb, III/5, Kahire 1947, s. 747-757.

Bedrettin Çetiner

KERMÎ

(bk. MER‘Î b. YÛSUF).

KERRÂMİYYE

(الكرّاميّة)

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan itikadî mezhep.

Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan almıştır. Başlangıçta Mürcie'nin bir alt grubu olan bu hareketin önemli merkezlerinden Nîşâbur yöresindeki mensupları Hanefî mezhebine bağlıydılar. Ardından Sind ve Gur civarındaki Kerrâmîler farklı bazı fıkhî görüşler benimsemişlerdir. Sonraki kaynaklardan bir kısmı onları fıkhî ve itikadî anlamda müstakil bir ekol (Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 39), bir kısmı da sadece itikadî bir fırka olarak (Bağdâdî, s. 160-168; İsferâyînî, s. 111-117) ele almıştır. Ancak Kerrâmîler iman nazariyeleri bakımından Mürcie'nin alt grubu olarak görülmüş, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında sayılmıştır (Şehristânî, I, 124).

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren başta Horasan ve Mâverâünnehir olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi bölgelerde büyük yankı uyandıran Kerrâmiyye bünyesinde çok sayıda âlim yetişmiş ve bu mezhep oldukça fazla taraftar toplamıştır. En güçlü oldukları yer Horasan ve Mâverâünnehir bölgesiydi. Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Fergana, Huttel, Merverrûz, Semerkant, Cürcân, Cûzcân, Biyâr ve Cibâl-i Taberistan'da birçok hankah kurmuşlardı (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 178, 182, 202, 238, 323, 326, 365). IV. (X.) yüzyılda Nîşâbur'un bir kasabası olan Îranşehr'de halk ya Şîa'ya veya Kerrâmiyye'ye mensuptu. Nîşâbur, Sicistan ve Hârizm'de Şiîler, Cürcân'da da Hasenîler'le Kerrâmîler arasında büyük anlaşmazlıklar çıkmıştı (a.g.e., s. 323, 326, 371).

Kerrâmiyye, III. (IX.) yüzyılın sonlarından başlayarak İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve Muhammed b. Heysam'ın katkılarıyla en güçlü dönemini yaşamıştır. Onların bu dönemdeki faaliyetlerinin önemli merkezi Nîşâbur ve Gur'du. 370 (980-81) yılında

Sâmânî Devleti'nin valilerinden Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr'un huzurunda Şâfiî Abdülkāhir el-Bağdâdî ile Kerrâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği konusunda bir tartışma yapılmıştır. Nîşâbur'da cereyan eden bu karşılaşmadan itibaren Şâfiîler'le Kerrâmîler arasındaki tartışmalar iki üç asır sürmüştür. Kerrâmîler, Gazneli Sebük Tegin ve oğlu Mahmud tarafından himaye edilmeye başlanınca Şâfiî-Eş'arî ve Şiîler karşısında önemli bir üstünlük elde etmişlerdir. Bu desteğin kazanılmasında İshâkıyye'nin kurucusu İshak b. Mahmeşâz'ın büyük rolü olmuştur. Nîşâbur'da doğup büyüyen ve Kerrâmî çevrelerde eğitim gören İbn Mahmeşâz, İbn Kerrâm gibi halkın sevgisini kazanmış zühd ve takvâ sahibi bir kimseydi. İbn Kerrâm'ın fikirlerini sistemleştiren İbn Mahmeşâz zamanında Nîşâbur'daki Kerrâmîler'in sayısı 20.000'e ulaşmıştı. Oğlu Ebû Bekir de sultan üzerinde etkili olmuş, onunla birlikte bazı seferlere katılmıştır. Ebû Bekir'in tecsîm fikrini benimsediği tarzındaki şikâyetten dolayı Sultan Mahmud'un 402 (1011-12) yılında desteğini çekmesiyle gücünü kaybeden Kerrâmiyye yine de Nîşâbur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.

Gazneli Mahmud'un huzurunda Kerrâmiyye ile Eş'arîler arasında birçok münazara düzenlenmiştir. Bunların en önemlileri, dönemin Kerrâmî âlimi Heysamiyye'nin kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam ile Eş'arî âlimi İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî arasında gerçekleşenlerdir. Nîşâbur ve Beyhak'ta 488 veya 489 (1095 veya 1096) yılında Kerrâmîler ile Hanefî ve Şâfiîler arasında karışıklık ortaya çıktı. Mahmeşâz soyundan gelen Kerrâmî liderinin öldürülmesi ve medreselerinin tahrip edilmesiyle onların buradaki güçleri sona erdi (İbnü'l-Esîr, X, 251). Bununla birlikte Kerrâmiyye, Nîşâbur'a bağlı köy ve kasabalarda varlığını sürdürmeye devam etti. Yâkūt el-Hamevî, VI. (XII.) yüzyılın başlarında Nîşâbur'a bağlı Bicistan'da halkın itibarını kazanmış Ebü'l-Kāsım Muvaffak el-Bicistânî el-Meydânî adlı bir Kerrâmî âliminin bulunduğunu belirtmektedir (Muʿcemü'l-büldân, I, 63).

VI. (XII.) yüzyılda Kerrâmiyye'nin en güçlü olduğu yer Afganistan'ın dağlık bölgesi Gur idi. Buranın sultanlarından Gıyâseddin Muhammed ve kardeşi Muizzüddin Muhammed başlangıçta her konuda Kerrâmî mezhebini benimsemişken sonraları Şâfiîler'i desteklediler. Hatta Gıyâseddin'in Şâfiî

âlimi Fahreddin er-Râzî'ye destek vermesi birçok olayın meydana gelmesine sebep oldu. Râzî ile Kerrâmî lideri Mecdüddin b. Kudve arasında düzenlenen bir münazaradan sonra anlaşmazlık halka sirayet edince Râzî, Gur'un başşehri Fîrûzkûh'tan çıkarıldı. Bu olayın ardından Râzî, onların kelâma dair fikirlerini eleştirmek için Esâsü't-taḳdîs adlı eserini kaleme aldı. Moğol istilâsından sonra mezhep mensuplarının durumuyla ilgili olarak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İtikadî Görüşleri. Muhammed b. Kerrâm ʿAẕâbü'l-ḳabr adlı eserinde Allah'ı zâtın (cevher) birliği şeklinde tanımlamış, keyfiyetinin ise kendisinden başkası tarafından bilinemeyeceğini söylemiştir. Aynı eserde, "Rahmân arşı kuşatmıştır" (Tâhâ 20/5) meâlindeki âyete dayanarak Allah'ın arşa dokunduğunu (mümâsse) ve arşın O'nun mekânı olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş uzun süre kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Ancak sonraki bazı Kerrâmîler, bu telakkiyi Allah'ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu şeklinde yorumlamıştır. Onlara göre zâtıyla kāim olan her şeye cisim denildiğine göre Allah'a da bu anlamda cisim denebilir. Bunlar "arşa dokunma" yerine "karşılaşma" (mülâkat) sözünü kullanmışlardır. Allah'ın zâtıyla kāim sıfatları olduğunu kabul eden Kerrâmiyye'ye göre O ilmiyle âlim, kudretiyle kādir, hayatla diri, meşîetiyle dileyendir. Kendisinde henüz fiilen yaratma ve rızıklandırma niteliği bulunmaksızın ezelde (bilkuvve) yaratıcı ve rızıklandırıcıdır. Allah'ın sıfatları zâtının aynı değil O'ndan başka şeylerdir. Yaratma ile (tekvin) yaratılan (mükevven) ayrı şeylerdir. İlâhî irade ile meşîet arasında da fark vardır. İlki hâdis, ikincisi kadîmdir. Konuşanla (mütekellim) söyleyen (kāil), kelâmla söz (kavl) arasında fark vardır. Kelâm "Allah'ın ezelde söz söyleme kudreti" anlamına gelir, kavl ise söze olan kudretidir. "Kelâm-ı kadîm" sözü kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Kerrâmiyye bundan dolayı Kur'an'ın kelâm olarak mahlûk olmadığını, harfler ve sesler olarak ise muhdes olmayan hâdisler olduğunu söylemiştir. Ayrıca onlara göre Allah cihetlerde bulunmakla nitelenmesinden dolayı hem bu dünyada hem âhirette görülecektir (Bağdâdî, s. 161-165; Şehristânî, I, 129-131).

Kerrâmîler'e göre önce akıl sahibi bir varlık olan insanın, daha sonra diğer tabiat nesnelerinin yaratılması Allah için gereklidir. Eğer Allah önce akılsız varlıkları yaratsaydı hakîm olmazdı. Tekvin

Allah’ın zâtında vuku bulur. Âlemdeki araz ve cisimler mâbudun zâtında birçok arazın ortaya çıkmasıyla meydana gelir. Bütün hâdis ve arazların mekânı Allah’ın zâtıdır. Bu fikir bazılarını âlemin ebedîliğini, bazılarını da ezelîliğini inkâra sürüklemiş, hatta bir kısmı Allah’ın cisimleri yok etmeye kādir olmadığını iddia etmiştir. Diğer taraftan ma‘dûmun iadesinin imkânsız olduğunu savunmalarından dolayı sonraları sistemleştirilen vahdeti vücûdun doğmasında Kerrâmîler’in etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak onlara göre yaratma (halk) ve yaratılan (mahlûk), îcad ve mevcûd (mûced), yok etme ve yok edilen birbirinden farklı şeylerdir. Halk Allah’ın “ol” (kün) sözünden ve iradesinden ibarettir.

İmanı sadece ikrar olarak tanımlayan Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarına göre kalp ile tasdik etmek iman olmadığı gibi dil ile ikrarın dışında hiçbir şey iman değildir. Aynı şekilde küfür de Allah’ı dil ile tanımama ve inkâr etmekten ibarettir (Eş‘arî, s. 141; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, s. 151; Ebû Abdullah İbn Mende, I, 331). Kerrâmiye’nin iman nazariyesini savunan Ebû Mutî‘ en-Nesefî bu görüşü şu şekilde ortaya koyar: “İman Allah’tan başka ilâh olmadığına şehâdet etmekten ibarettir, bu da amel değil kelâmdır.” Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah onları takvâ sözü üzerinde sabit kıldı” (el-Feth 48/26); “Allah’ın kelimesine gelin” (Âl-i İmrân 3/64) buyurulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerde (meselâ bk. el-En‘âm 6/115; İbrâhîm 14/27; Fâtır 35/10; ez-Zuhruf 43/28) iman “kelime” ve “kavl” olarak adlandırılmıştır. Kelime ve kavilden maksat ise “lâ ilâhe illallah” sözüdür. Hz. Peygamber de insanlarla bu kelimeyi söyleyinceye kadar savaşmakla emrolunmuştur (er-Red ʿale’l-bidaʿ, s. 118). Kerrâmîler, her ne kadar münafıkı iman konusunu ilgilendiren dünyevî hükümlerde gerçek mümin kabul etmişlerse de âhiretteki durumuyla ilgili olarak kalpten inanmadığı için ebediyen cehennemde kalacağını söylemişlerdir. Çünkü cennete girebilmesi için kişinin hem kalbiyle hem diliyle iman etmesini gerekli görmüşlerdir. Kerrâmiyye ikrarın bütün ruhlarca, “Evet, sen bizim rabbimizsin” (el-A‘râf 7/172) şeklindeki ilk ikrarla gerçekleştirildiğini, insanların İslâm’dan başka bir dine geçmedikleri sürece ebediyen devam edeceğini, bu ikrarı dünyada kelime-i şehâdetle tekrarlayan herkesin İslâm ümmetinin bir ferdi olacağını belirtmiştir. Onlara göre amel ve iman ayrı şeylerdir, yani iman söz, ameller ise onun ilkeleridir. İman iyilik yapmakla artmaz, kötülük işlemek veya emredileni terketmekle de azalmaz. Peygamber dahi olsa bütün müslümanlar iman bakımından eşittir. Çünkü

her mümin gerçek mümin, her kâfir de gerçek kâfirdir. İkisi arasında üçüncü bir konum yoktur. Bu sebeple bir müminin özellikle geçmişteki ve şu andaki durumunu kastederek, “Allah dilerse müminim” demesi (istisnâ) uygun değildir.

Nübüvvet ve risâlet nebî ve resulün doğuştan sahip olduğu iki özelliktir. Onların böyle bir göreve getirilmesi vahiy, mûcize ve ismet sıfatıyla değil doğuştan sahip oldukları bu iki sıfat sebebiyledir. Bu özelliklere sahip kimselerin nebî ve resul olarak gönderilmesi Allah’a vâciptir (Bağdâdî, s. 165; İsferâyînî, s. 115). Resul ile mürseli birbirinden ayıran Kerrâmiyye’ye göre risâlet özelliğine doğuştan sahip olan resul, resul olarak gönderilmesini zorunlu kılacak bu sıfata sahip olmadığı halde Allah tarafından elçi olarak seçilip gönderilen ise mürseldir. Allah mürseli resul olarak ve belli bir görevi yerine getirmekle de görevlendirir. Buna göre her resul mürsel ise de her mürsel resul değildir.

Kerrâmîler nebîlerin mutlak mâsumiyetine karşı çıkmıştır. Bağdâdî’nin verdiği bilgiye göre peygamberler, adli yok eden veya ceza gerektiren her türlü günahtan korunmuşsa da bunun altında kalan günahlardan korunmuş değildir. Ayrıca onlara göre peygamberlerin mûcizeye ihtiyaçları yoktur; bir peygamberin, “Ben peygamberim” demesi delil teşkil eder. Bu sebeple peygamberliklerini ilân ettikten sonra halk onlardan doğruluklarını ispatlayacak bir delil istemeksizin kendilerini kabul etmek mecburiyetindedir (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 165-166). Allah’ın birçok peygamber göndermesi onun hikmet ve adaletinin gereğidir.

Akıl, vahiy gelmeden de nesne ve davranışların iyi veya kötü oluşunu belirleyebilir. Allah’ın akılla bilinmesi vâciptir. Kerrâmiyye hüsün-kubuh, salâh-aslah konularında Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşır. Fakat kader hususunda farklı bir yol izleyerek kâinattaki bütün hayır ve şerlerin murat edicisinin Allah olduğunu, iyi ve kötü bütün varlıkların O’nun tarafından yaratıldığını kabul eder. Onlar ihtiyarî fiillerin kesb adı verilen, kulda sonradan meydana gelmiş bir güçle gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir (Şehristânî, I, 129-130).

Kerrâmiyye’nin imâmet yahut hilâfet konusundaki görüşleriyle ilgili olarak Sünnî ve Mu‘tezilî kaynakların verdiği bilgiler birbiriyle çelişmektedir.

Kādî Abdülcebbâr, Kerrâmiyye’ye göre imâmetin açık bir nassa dayanması gerektiğini kaydetmekte ve Hz. Ebû Bekir’in imâmetine işaret eden âyet ve hadislerden deliller zikretmektedir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 761). Şehristânî ise onların Ehl-i sünnet gibi nas ve tayin olmaksızın ümmetin icmâını savunduklarını söylemektedir (elMilel, I, 130). Her iki durumda da Kerrâmiyye’nin ilk dört halifenin tarihî sırasının fazilet sırası olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır. Hz. Osman döneminde meydana gelen olaylara karşı suskunluğu ve müdahale etmemesi dolayısıyla Ali’yi eleştirmeleri (a.g.e., I, 131), aynı anda iki ayrı bölgede iki imamın biatla iş başına getirilmesini câiz görmeleri, Hz. Ali’yi sünnete uyan, Muâviye’yi ise sünnetten ayrılan bir halife olarak kabul etmeleri, her ikisinin imâmetini de geçerli saymaları, imamlardan biri dürüst, diğeri fâsık da olsa herkesin bağlı bulunduğu imama itaat etmesini şart koşmaları muhalif kaynakların onlara isnat ettiği görüşler arasındadır (Bağdâdî, s. 166; İsferâyînî, s. 115). Sâmânîler ve Gaznelîler’e siyasî faaliyetlerinde destek veren ve onlarla iyi ilişkiler kuran Kerrâmîler’in Şiîler gibi siyasî iktidarı ele geçirme şeklinde bir amaçları olmamıştır.

Fıkhî ve Tasavvufî Görüşleri. Kerrâmiyye fıkıh problemleriyle de ilgilenmiş bir ekoldür. Aralarından önemli görüşleriyle temayüz eden çok sayıda fakih çıkması sebebiyle Makdisî bu kelâm ekolünü fıkhî bir ekol olarak da zikreder (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 37). Kaynaklar, özellikle Şâfiîler ve Hanefîler’le yoğun fıkhî tartışmalar yaptıklarından bahsetmesine rağmen bunların hangi problemlerle ilgili olduğu konusunda ayrıntılı bilgi vermez. Diğer mezhepler gibi Kerrâmîler de fıkıh eserleri kaleme almış, fakat muhtemelen mezhep taassubu yüzünden bunların günümüze ulaşmasına imkân tanınmamıştır.

Nîşâbur’un meşhur zâhidlerinden Ahmed b. Harb’in tesirinde dünya nimetlerinden uzaklaşarak kendisini zühd ve ibadete veren Muhammed b. Kerrâm gittiği Horasan, Sicistan ve Kudüs gibi yerlerde halkın ilgisini çekerek çok sayıda taraftar toplamıştır. Bu sebeple kaynaklar ondan zâhid ve âbid diye bahseder (Zehebî, IV, 21; İbn Hacer, V, 354). Sonraları Kerrâmîler,

kendi fikirlerini benimseyen halkı eğitmek amacıyla birçok büyük iskân yerinde hankahlar kurmuş, antropomorfist bir tanrı tasavvuru ile vahdeti

vücûd anlayışının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Böylece Horasan'da tasavvuf ve zühd hareketlerinin gelişmesinde ve müslümanların eğitilmesinde önemli rol oynamışlardır (Chabbi, XLVI [1977], s. 5-72).

Kerrâmiyye'nin Alt Grupları. Mezhepler tarihi kaynaklarının bir kısmı yetmiş iki fırkayı aşmamak için Kerrâmiyye'yi Mürcie, Sıfâtiyye veya Müşebbihe'nin alt grubu sayıp onun tâli fırkalarından bahsetmezken bazıları yetmiş ikiyi tamamlama endişesiyle iki, üç, altı veya on iki alt gruba ayrılmış müstakil bir mezhep olarak gösterir. Bağdâdî ve İsferâyînî, Kerrâmiyye'nin birbirleriyle uyum içinde olan İshâkıyye, Hakāikıyye ve Tarâikıyye olmak üzere üç kolunu zikreder (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 160; et-Tebṣîr, s. 111). Şehristânî, on iki küçük fırkaya bölündüğünü belirterek bunlardan sadece altısını, Âbidiyye, Tûniyye, Zirrîniyye, İshâkıyye, Vâhidiyye ve Heysamiyye'yi sayar (elMilel, I, 124). Fahreddin er-Râzî Tarâikıyye, İshâkıyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye, Heysamiyye olmak üzere toplam altı küçük gruba yer verir (İʿtiḳādât, s. 101). Makdisî ise Savvâkiyye, Maiyye, Zimmiyye adıyla üç tâli fırkadan bahsetmektedir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 145).

İslâm'a girmeyi kolaylaştıran bir iman nazariyesini geliştirerek Horasan, Mâverâünnehir ve Hindistan bölgesindeki Ehl-i kitabın ve diğer din mensuplarından pek çok kişinin müslüman olmasını sağlayan Kerrâmiyye bölgedeki akımlardan Muʻtezile, Şîa, İsmâiliyye ve hadis taraftarlarının fikirlerine karşı çıkmış, bunlarla mücadelede Ehl-i sünnet'le aynı safta yer almıştır. Muhammed b. Kerrâm, İslâm düşüncesinde Muʻtezile tarafından ortaya atılan problemlerle ilgilenerek kendine has kelâmî ve felsefî bir terminoloji geliştirmeye çalışmıştır. Meselâ Tanrı'nın niteliği anlamına gelen "keyfûfiyye", aynı zamanda her yerde mevcudiyeti demek olan "haysûsiyye" ve diğer bazı kavramlar ilk defa İbn Kerrâm tarafından kullanılmıştır. Öte yandan zühd anlayışları ve özel yaşayışlarıyla bölgede tasavvufî düşüncenin yayılışına zemin hazırlamışlardır. Kendi fikirlerini yaymak için kurdukları hankahlarla bir taraftan zühd hayatına ve sûfîliğin tekke ve zâviyelerine, diğer taraftan Hanefîler, Eşʻarîler ve Hanbelîler'in medreselerine model oluşturmuşlardır. Aynı anda iki ayrı kişinin halife olabileceği fikri İslâm dünyasında siyasî alanda fiiliyatta yaşanmış, ancak teorik planda daha önce telaffuz edilmeyen yeni bir perspektif getirmiştir. Böylece Hicaz ve Bağdat'taki yönetimlerden bağımsız Sâmânîler ve

Gazneliler gibi ilk müstakil müslüman devletlerin varlığını meşrulaştırmışlardır.

Literatür. Kerrâmîler, diğer mezhep mensupları gibi fikirlerini savunmak amacıyla çeşitli konularda pek çok eser yazmışlardır. Bazıları sadece ismen bilinen, çok azı da günümüze ulaşan bu eserler şunlardır: 1. Kitâbü ʿAẕâbi'l-ḳabr. Muhammed b. Kerrâm tarafından yazılan, ulûhiyyet, iman vb. konuları içerdiği anlaşılan bir eser olup Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi müellifler ondan alıntı yapmışlardır. 2. Kitâbü's-Sırr. Şiî İbn Dâî er-Râzî'nin yaptığı alıntılardan eserin İbn Kerrâm'ın kelâm ve fıkha dair görüşlerini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. 3. Kitâbü't-Tevḥîd. Bu eser de Muhammed b. Kerrâm'a nisbet edilmiştir. 4. Maḳālât. Yine Muhammed b. Kerrâm'ın zühd ve takvâ konusunda bazı hadisleri, ahlâkî ilkeleri ele alan kitabıdır. 5. er-Red ʿale'l-bidaʿ. Ebû Mutîʻ en-Nesefî'ye ait olan ve İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fırkaları ele alan bu çalışma Marie Bernand tarafından neşredilmiştir (AIsl., XVI [1980], s. 39-126). 6. Kitâbü'l-Mebânî li-naẓmi'l-meʿânî. Muhtevasında mezhebin önde gelenlerinden bazılarının görüşlerine yer verilmesinden dolayı Kerrâmîler'den biri tarafından yazıldığı tahmin edilen bu eseri Arthur Jefferry yayımlamıştır (Kahire 1954). 7. en-Nütef fi'l-fetâvâ. Hanefî fakihi Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî tarafından yazılan eserin Kerrâmîler'e ait bir fıkıh kitabı olduğu ileri sürmektedir (Zysow, CVIII [1988], s. 577-587). 8. Kitâbü Revnaḳı'l-ḳulûb. Ömer es-Semerkandî'ye ait olan eser Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisini ihtiva etmektedir; bir nüshası Bibliothèque Nationale'de kayıtlı yazmanın (Ar., nr. 4929, 6674) otuz-kırk bir varakları arasında bulunmaktadır (van Ess, Ungenützte Texte, s. 30 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Îmân (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî, Min Künûzi's-sünne: Resâʾilü erbaʿa içinde), Küveyt, ts., s. 75-79; İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1978, s. 289, 293, 298, 327, 346; Eşʻarî, Maḳālât, Wiesbaden 1980, s. 141; Hakîm es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-aʿẓam, İstanbul 1887, s. 27; İbn Hibbân, el-

Mecrûḥîn, I, 142; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîẖ, V, 145; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, Mısır 1991, s. 151; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 39, 178, 182, 202, 238, 316, 323, 326, 336, 365, 371; Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1987, I, 331; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ẖamse, s. 761; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 160-168; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 168-169; Şehristânî, elMilel, Beyrut 1990, I, 124, 129-131; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 43-44; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XV, 877-879; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Sa'd), s. 101; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1870, I, 63; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 159; X, 251; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 21-22; V, 353-354, 356; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 111-117; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 354; W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburg 1962, s. 79, 184; M. Cevâd Meşkûr, Ferheng-i Fıraḳ-ı İslâmî, Meşhed 1386; Süheyr M. Muhtâr, et-Tecsîm ʿinde'l-müslimîn: Meẕhebü'l-Kerrâmiyye, Kahire 1971; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 297-313; Ebû Mutî' en-Nesefî, er-Red ʿale'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'ḍ-ḍâlleti'l-muḍılle (nşr. M. Bernand, AIsl. içinde), XVI (1980), s. 39-126; J. van Ess, Ungenützte Texte zur Karrāmīya, Heidelberg 1980, s. 30 vd.; a.mlf., "Abū ʿAmr al-Māzolī", EIr., I, 259; a.mlf., "Abū Yaʿqūb Jorjānī", a.e., I, 396; M. Halîl ez-Zeyn, Târîẖu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, Beyrut 1985; W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, Albany 1988, s. 39-53; Sönmez Kutlu, Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 231-240; Şerafettin Yaltkaya, "Kerrâmîler", DİFM, III/11 (1929), s. 1-15; C. E. Bosworth, "The Early Islamic History og Ghūr", CAJ, VI (1961), s. 128-133; a.mlf., "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan", MW, L/1 (1968), s. 5-14; a.mlf., "Karrāmiyya", EI² (İng.), IV, 667-669; Müfîd M. Nûrî, "el-Kerrâmiyye ḥareke dîniyye ve siyâsiyye", Âdâbü'r-râfideyn, I, Musul 1971, s. 153-164; J. Chabbi, "Remarques sur le développement historiques des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", St.I, XLVI (1977), s. 5-72; H. Eisenstein, WZKM, LXXIV (1982), s. 251-253; A. Zysow, "Two Unrecognized Karrāmı Texts", JAOS, CVIII (1988), s. 577-587; D. S. Margoliouth, "Kerrâmiyye", İA, VI, 594-596.

Sönmez Kutlu

KERREMALLAHU VECHEH

(كرّم الله وجهه)

Hz. Ali için kullanılan “Allah yüzünü ak etsin” anlamında bir dua ve saygı sözü.

Arapça’da “yüceltmek, üstün tutmak” anlamına gelen tekrîm masdarından türemiş kerreme fiili, Allah lafzı ve “yüz, sima” mânasındaki vech kelimelerinden oluşan bir cümledir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet başkanlığı görevini üstlenen ilk dört halifenin ashabın en faziletlileri olduğu telakkisi Sünnî müslümanlarca kabul edilmiş, bunların her biri için Ebû Bekir es-Sıddîk, Ömer el-Fârûk, Osman Zi’n-nûreyn ve Ali el-Murtazâ

şeklinde övgü niteliğinde ayırıcı vasıflar kullanılmıştır. Bunun yanında hangi sahâbî olursa olsun adı geçtiğinde “radıyallahu anh” (Allah ondan razı olsun) cümlesinin eklenmesi, yine Sünnî müslümanlar arasında genellikle uyulan bir gelenek olmuştur. Bunun yerine Şiî müslüman çevrelerinde Hz. Ali için “aleyhi’s-selâm” (Allah’ın selâmı üzerinden eksik olmasın) cümlesi kullanılagelmiştir. İlk kaynaklarda rastlanmayan ve muhtemelen Şiîler’ce ortaya çıkarılan kerremallahu vecheh tabiri de daha sonra bütün müslümanlarca benimsenmiştir. Bazı müellifler bu ifadeye “fi’l-cenne” ibaresini ekleyerek cümlenin içeriğini cennet hayatına tahsis etmişlerdir (M. Beyyûmî Mehrân, V, 39).

Kerremallahu vecheh cümlesinin kullanılışı yaygınlaştıktan sonra hangi sebeplerle Hz. Ali’ye yöneltildiği konusunda bazı yorumlar yapılmış ve onun putlara tapmadan müslüman olması en önemli sebep olarak ileri sürülmüştür (İbn Sa‘d, III, 21; İbn Hacer el-Heytemî, s. 185). Ayrıca ilk müslüman oluşu da zikredilmiş ve Hz. Peygamber’in çok yakını bulunduğu hatırlatılmıştır. Ancak Resûl-i Ekrem’in nübüvvetine ilkin Hz. Hatice veya Ebû Bekir’in iman ettiği yolundaki karşı görüş ve Resûlullah’a nesep açısından yakınlıkla hısımlığın dinî-mânevî üstünlük sağlayıp sağlamayacağı konusundaki farklı düşünceler sözü edilen yorumu tatminkâr olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bunun gibi Hz. Ali’nin yüzüne bakmanın bir

nevi ibadet sayılacağı yolundaki telakki de (Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, s. 156-162; Şevkânî, s. 204) hem İslâm'ın tevhid ilkesine bağlı ibadet anlayışı hem de konuyla ilgisi açısından isabetli görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 19-31; Nesâî, Ḫaṣâʾiṣu emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (nşr. Ahmed Mîrîn el-Belûşî), Küveyt 1406/1986, s. 21-42; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Beyrut 1405/1985, II, 3-21; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî menâḳıbi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (nşr. M. Hâdî el-Emînî), Tahran 1404, s. 156-162; İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa, Beyrut 1405/1985, s. 185-195; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 432; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 199-229; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 325-326, 335-336; Mü'min b. Hasan Mü'min eş-Şeblencî, Nûrü'l-ebṣâr fî menâḳıbi âli beyti'n-nebiyyi'l-muḫtâr, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hicâz), s. 76; M. Beyyûmî Mehrân, el-İmâm ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Beyrut 1990, V, 39, 50-52; VI, 149, 327-328; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 472; E. Ruhi Fığlalı, "Ali", DİA, II, 374.

Ramazan Biçer

KERT

XIII ve XIV. yüzyıllarda Herat'ta hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Tacik kökenli Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir Kert'tir; dedesi Gur Sultanı Gıyâseddin Muhammed b. Sâm'ın veziri idi. Şemseddin, Moğol istilâları döneminde Orta Asya ve Horasan'dan uzaklaşmayan beyler arasında bulunuyordu. Müslümanlara karşı daha ılımlı bir politika izleyen Cengiz'in üçüncü oğlu Ögedey Han, Şemseddin'in Herat ve Belh topraklarında vasal olarak kalmasına izin verdi. Zamanla gücünü arttıran Şemseddin melik unvanını aldı ve hükümdar oldu (643/1245).

Yıkılmış Herat şehrini tekrar mâmur hale getiren Şemseddin ilim adamı, sanatkâr ve tüccarların buraya yerleşmesini teşvik etti; şehir yeniden gelişti ve bir kültürticaret merkezi oldu. Şemseddin bu arada Moğollar'la ilişkisini hiç gerginleştirmedi; hatta müslümanlar aleyhine verdikleri emirlere dahi uymakta tereddüt göstermedi ve onlarla birlikte Delhi Sultanlığı'na karşı savaşlara katıldı. Bu tutumunun sonucunda ölümüne kadar (684/1285) Herat'ta yönetici olarak kaldı. Bununla birlikte kendisinden yardım isteyen müslüman şehirleri adına Moğollar'a tavassutta bulunduğu da olurdu. Nitekim Mültan kuşatması sırasında (644/1246) valinin ricasıyla Moğollar'ı ikna etmiş ve 100.000 dinar karşılığında şehri yağmalanmaktan kurtarmıştır. Şemseddin, diğer taraftan bölgedeki melikler ve valiler arasında Moğol nüfuzunun yayılması için de çalıştı. 655'te (1257) Delhi sultanı ile arası açılan Mültan Valisi İzzeddin Balban Kaşlu Han onun gayretleriyle Moğol hâkimiyetine girdi. 1260'tan itibaren Cengiz Han'ın torunları arasında başlayan mücadelede Şemseddin'in Hülâgû'ya karşı müslüman Berke Han'ı desteklemesi beklenirken siyasî sebeplerle Hülâgû'nun yanında yer almış, hatta onun emriyle Moğollar'a karşı direnen bazı müslüman emirlikleriyle savaşmıştır. Nitekim Moğollar'ın vasallığını seçen Lahor ve Mültan valilerine karşı Delhi sultanına yardım eden Kuh-ı Cud ve Binban Emîri Muhammed Karluk bu sebepten Şemseddin'in hücumuna uğramış (1265) ve sonuçta bölge Moğol hâkimiyetine girmiştir.

Melik Şemseddin'in ölümünden sonra yerine torunu Fahreddin geçti. Bu dönemde Moğollar'ın kendi aralarındaki taht kavgaları sebebiyle zaafa düşmelerinden faydalanan Kertler askerî ve ekonomik güçlerini geliştirdiler; ancak Moğollar'a karşı hiçbir zaman düşmanca davranmadılar. 727'de (1327) Kert Meliki Gıyâseddin, İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'la anlaşmazlığa düşerek yanına sığınan Melikü'l-ümerâ Emîr Çoban ile oğlu Calav Han'ı ilhanın emriyle öldürtmekte tereddüt göstermedi. Melik Gıyâseddin'in ölümünden sonra Kert tahtına sırasıyla oğulları II. Şemseddin (ö. 729/1329), Hâfız (ö. 731/1331) ve Muizzüddin Hüseyin (ö. 771/1370) geçti. 735'te (1335) İlhanlı Devleti'nin dağılmasıyla İran'daki emirlikler bağımsızlık kazandılar ve kendi aralarında hâkimiyet mücadelesine girdiler. Melik Muizzüddin Hüseyin Kert ise Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk'a bağlılığını bildirdi ve hutbeleri onun adına okutmaya başladı. İbn Battûta, bu duruma memnun olan Delhi sultanının ona ayrıca Sind'deki Bakkar arazisini verdiğini, böylece onun zamanında Kertler'e ait toprakların genişlediğini kaydeder. Delhi ile Herat arasında vuku bulan mektuplaşmalar İbn Battûta'yı doğrulamaktadır. Muizzüddin Hüseyin'in ölümünden sonra oğulları Muhammed Serahs'ta ve Gıyâseddin Pîr Ali Herat'ta yönetimi devraldılar. Son Kert meliki Gıyâseddin Pîr Ali zamanında Herat Timur tarafından işgal edildi (783/1381). Bir süre hapsedilen Gıyâseddin ve oğlu daha sonra affedildi, Gıyâseddin Pîr Ali Timur'un vasalı olarak 791 (1389) yılına kadar Herat'ta hüküm sürdü. Aynı yıl Timur Hindistan seferinden sonra Kert hânedanını ortadan kaldırdı. Kertler döneminde Herat'ta birçok cami ve medrese yapılmış, âlim ve sanatkârlar, şair ve edipler himaye edilmiştir. Günümüze ulaşan Kal'a-i İhtiyârüddin dönemin başlıca eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırī, II, 38-39; Seyfî-i Herevî, Târîḫnâme-i Herât (ed. M. Zübeyr es-Sıddîkī), Kalküta 1944, s. 141, 157-159; İbn Battûta, The Travels of Ibn Battuta (nşr. S. H. Gibb), Cambridge 1971, III, 79-80; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, Bombay 1883, VI, 125; Celâleddin Ahal Câmî, Ferîd-i Ġıyâsî (nşr. H. Moyyad), Tahran 1977, mektup nr. 32, 41, s. 147-

148, 183-184; Iqtidar H. Siddiqui, “The Qarlugh Kingdom in the North-Western India During the Thirteenth Century”, IC, LIV/2 (1980), s. 75-90; a.mlf., “Sultan Muhammad b. Tughluq’s Foreign Policy: A Reappraisal”, a.e., LXII/4 (1988), s. 1-22; T. W. Haig, “Kert”, İA, VI, 596-597; a.mlf. - [B. Spuler], “Kart”, EI[2] (İng.), IV, 672.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

KERÛBÎ

(كروبى)

Melekler içinde Allah’a yakın olanlara verilen isim

(bk. MELEK).

KERVAN

Uzak yerler arasında ticaret eşyası ve yolcu taşıyan yük hayvanı katarı.

Aslı Farsça kârbân olan kelime "işi idare eden" anlamına gelir; c/karavan(e) şeklinde Batı dillerine de geçmiştir. İslâm öncesi dönemlerde Araplar kervan karşılığında gidiş geliş ve seyahati ifade eden ‘ayr kökünden ‘îr (Lane, V, 2209), Türkler de arkış (Doerfer, II, 43-44, nr. 460; Clauson, s. 216-217) kelimesini kullanıyorlardı. Kur'an'da kervan ve kervancı anlamına ‘îr (Yûsuf 12/70, 82, 94) ve seyyâre (Yûsuf 12/ 19) geçmektedir. Daha sonra kāfile kelimesi yaygınlaşmıştır.

Kervanlar yerine göre sadece deve, eşek, at veya katır, yerine göre de bunların karışımından oluşabilirdi. Develer daha çok düzlük ve çöllerde, katır, eşek ve nâdiren atlar ise dağlık arazilerde yük taşırdı. Dünyanın bazı yörelerinde daha farklı hayvanlar da kullanılmıştır. Meselâ Hindistan'da tahıl nakliyatı yapan 100-200 arabalık kervanlarda arabaların her birini on-on iki öküz çekiyordu. Dünya tarihinde bilinen ilk düzenli kervan işletmeciliği, Asur ticaret kolonileri çağında (m.ö. 1900-1750) Mezopotamya'nın Asur şehriyle Anadolu'da eski Hititler'in başşehri Kaneş (Kayseri Kültepe) arasında gidip gelen Asurlu tâcirler tarafından gerçekleştirilmiştir. Eşek katarlarından oluşan bu kervanlar, güzergâh üzerinde bulunan şehir devletlerinin güvencesi altında ve gereken geçiş-konaklama ücretlerini ödeyerek Anadolu'dan altın, gümüş, bakır, yün ve bazı yarı mâmul maddeler, Asur'dan da kalay, ağır kumaş ve çeşitli lüks eşya taşıyordu. Taşıma maliyetini hemen hemen yarıya düşüren devenin kervancılıkta yaygın olarak kullanımı milâttan önce 1200 civarındadır (Gibson, s. 33).

Eski Ahid'de Ortadoğu'da kervancılığın geçmişiyle ilgili bazı bilgilere rastlanır. Hz. Yûsuf'u kuyuda bulanlar develerle Gilead'dan Mısır'a baharat, pelesenk ve mür götüren İsmâilî kervancılarıydı (Tekvîn, 37/25). Sebe melikesinin (Belkıs) Hz. Süleyman'a hediye götürdüğü baharat, altın ve değerli taşlar büyük bir kervanla taşınmıştı (I. Krallar, 10/2). Bâbil Hükümdarı Nabunaid'in (Nabonidus, m.ö. 556-539), Arap tebaasını

Bâbil'in diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirmek için Kuzey Arabistan'da güzel bir vaha şehri olan Teymâ'yı bir müddet başkent edinmesi (m.ö. 552-542) ve böylece nüfuzunu Medine'ye kadar yayması, yarımadanın özellikle batı kıyısı boyunca kervan ticaretinin gelişmesine yaramıştır. Eski Ahid'de Teymâ kervanlarından söz edilir (Eyub, 6/19; İşaya, 21/13-14). Anlaşıldığına göre Hicaz kervanları burada bir müddet konaklıyordu. Yarımadanın kuzeyindeki Hîre ile Petra ve orta kesimindeki Necran gibi şehirler zenginliklerini bu kervanlara borçluydu. Tarihî İpek yolunun deniz bağlantılarıyla Yemen ve Hadramut limanlarına gemilerle getirilen mallar, havaların daha serin olduğu kış mevsiminde kervanlarla Mekke, Medine ve "esvâku'l-Arap" denilen panayır merkezlerine taşınırdı. Fırat'tan Yemen'e kadar Arap kabileleri kervanlarla birbirlerine bağlıydılar. Haremin sakini ve hizmetkârı olarak saygı gören Kureyş'in reisleri, kendilerine bağlı kabileler adına ticaret için gittikleri ülkelerle anlaşırlardı. Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim ve üç kardeşi 467'de ticaret kervanlarına imtiyaz almak için Bizans, Sâsânî, Habeş ve Yemen saraylarına gitmişti (bk. ÎLÂF). Kureyş tâcirleri ticaret yapmak için kışın Yemen ve Habeşistan, yazın ise Filistin, Şam (Suriye), Mısır ve Irak bölgelerini tercih ederlerdi; Kur'an'da da bu kış ve yaz seferlerine temas edilmektedir (Kureyş 106/2). Resûl-i Ekrem, gençlik yıllarında Hz. Hatice'nin ticaret kervanlarını kârdan alacağı belli bir pay karşılığında götürüp getirmişti. Bedir Gazvesi'ne sebep olan, Mekkeliler'in, gelirini müslümanlara karşı savaşta kullanmak üzere Ebû Süfyân yönetiminde düzenledikleri kervan 1000 deveden oluşuyor ve 50.000 dinar değerinde mal taşıyordu.

Deve kervanları ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayrılırdı. Ağır kervanlarda develerin her biri beşer altışar kantar (ortalama 250 kg.), hafif kervanlarda ise üçer kantar (150 kg. kadar) yük taşırdı. Kervancılığın geliştiği dönemlerde 1000 develi kervanlar orta ve bunun altındakiler küçük, üstündekiler büyük kabul edilirdi. Büyük Sahrâ'da kuzeyden güneye 20.000 deveden oluşan ticaret kervanları düzenlenebilmekteydi. Kur'ân-ı Kerîm'den, Hz. İbrâhim'den beri devam eden bir gelenek olduğu anlaşılan hac kervanlarının (Hac 22/27) ticaret kervanlarıyla birlikte yolculuk yaptığı da olurdu. Hac kervanlarında insan ve hayvan sayısı 5-6000'den 60-70.000'e kadar ulaşabilirdi. Kahire'den gelen hac kervanı Kuzey Afrika'dan gelenlerle ve ticaret kervanlarıyla birleşince bu sayı 100.000'i bulabilirdi. Develer yediden yirmiye kadar gruplar halinde, tehlike anında

çabuk kopabilen ince iplerle burunlarından birbirine bağlanır ve en arkadakine çıngırak takılırdı. Çıngırak sesinin kesilmesi küçük sicimlerden birinin koptuğuna delâlet ederdi.

Kervanlar tabiat şartlarına ve eşkıya tehlikesine karşı tedbir almak zorundaydı. Çölde su bulunan vadilerin yerlerini iyi bilmek gerekirdi. Eski Ahid'de dostuna ihanet eden kimse suyunu yer altında gizleyen, böylece kervanların çöle sapıp helâk olmasına yol açan vadilere benzetilir (Eyub, 6/18). Çöllük arazide "tekşif" denilen su bulmada maharet sahibi rehberler görevlendirilir ve Batı Sudan gibi bazı yerlerde duyarlılıkları sebebiyle bu iş için âmâlar seçilirdi. Dağlık bölgelerde özellikle kışın seyahat eden kervanlar da kar ve fırtına tehlikesini göz önünde bulundururdu. Kervanlar hırsızlara karşı genellikle silâhlı korumaya, bazan profesyonel askerlere sahipti. Gece yolculuğu sırasında eşkıya baskınlarına karşı devamlı uyanık olmak gerekiyordu. Gözcüler belli aralıklarla birbirlerini haberdar eder ve bunun için davul çalarlardı. Gündüz yolculuklarında kervancıbaşının arkasında, bir bayrak taşıyan ve tehlike anında onu sallayarak tüfekçileri kervanı korumaları için uyaran bir bayraktar yer alırdı. Mola verildiğinde saldırılara karşı kolay savunma yapabilmek için yükler indirilip büyük çuval ve balyalar dört köşeli bir korugan veya tabya oluşturacak şekilde istiflenirdi. Kervanların güvenliğinden güzergâh üzerindeki ülkeler sorumluydu ve yolu kapatmaları veya kervanlara herhangi bir biçimde zarar vermeleri savaşlara yol

açabiliyordu. Meselâ Asur ticaret kolonileri çağında Mama Kralı Anum-Hirbi'nin Kaneş-Asur kervan yolunu kapatması Kaneş Krallığı ile savaş çıkması sonucunu doğurmuştu (Baydur, s. 42). Hârizmşahlar Devleti'nin yıkılmasıyla sonuçlanan Moğol saldırısının görünürdeki sebebi de 450 kişilik bir Moğol kervanının 1218'de Otrar valisi tarafından yağmalatılarak adamlarının öldürülmesiydi.

Kervanların gittiği en uzun güzergâh İpek yoludur. Bu tarihî yolun büyük bölümü Türk ülkelerinden geçiyordu; özellikle Semerkant kervanların birleştiği bir merkezdi. Dunhuang bin Buda mağaralarındaki duvar tasvirlerinde kervancılar da yer alır (Muqi, s. 106). Kültigin yazıtlarında Çin'e gönderilen, Bilge Kağan yazıtında vergi getiren arkışlardan, Kutadgu Bilig'de ipek getiren Hıtay (Çin) arkışından söz edilir. Kutadgu Bilig'in

LVIII. bölümü kervancılarla ilgilidir. Bu bölümde Ögdülmiş, Odgurmış'a kervancıları övgüyle anlatır ve ellerindeki değerli şeyleri onlara borçlu olduklarını söyler. Kervanlara çok büyük önem veren Türkler arasında özellikle Selçuklular, bu yolla yapılan ticaretin gelişmesi için âzami gayreti göstererek tüccar ve yolcuların dinlenmesine mahsus ribât ve kervansaraylar inşa etmişler, yabancı tâcirlere çok az gümrük uygulamışlar ve hırsızlık, tabii âfet gibi sebeplerle zarar gören malların sahiplerine bedellerini ödemişlerdir (Turan, X/39 [1946], s. 473). Osmanlı Devleti'nde de nakliye ve haberleşme geniş kapsamlı bir kervan ağıyla sağlanıyordu. XV. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'dan geçen en önemli kervan yolu İpek yolunun bir bölümü olan Bursa-Tebriz yolu idi. Bu güzergâhta gidip gelen büyük kervanlardan başka şehirler arasında çalışan ve "makkârî" (kiralık) denilen daha küçük kervanlar da vardı. İstanbul'da IV. Murad zamanında 3000 kişi kervancılıkla geçiniyordu (Evliya Çelebi, I, 520). Osmanlı Devleti'nin batıdaki topraklarında da kervan ticareti gelişmişti. İstanbul ve Belgrad arasında Belgrad kervanı adıyla düzenli yolculuklar yapılıyor, ayrıca İskandinavya'ya kadar Avrupa ülkelerine Osmanlı kervanları gidip geliyordu. Lehistan kralına gönderilen 28 Zilkade 972 (27 Haziran 1565) tarihli bir nâme-i hümâyun, Moskova'dan dönen bir Osmanlı kervanının Lehistan sınırında yağmalanıp adamlarının öldürülmesiyle ilgilidir (6 Numaralı Mühimme Defteri, s. 260, nr. 1283). Türk dünyasının Orta Asya kesiminde ise XVI. yüzyıldan itibaren kervanlar hayatı olumsuz yönde etkilemiş, kuzeyden ve güneyden gelen Avrupa malları dâhilî, malî ve iktisadî dengeleri felce uğratarak Belh gibi dışarıya mal gönderen merkezlerin boşalmasına, kervan yollarındaki ribâtların terkedilmesine ve vakıf gelirlerinin büyük ölçüde düşmesine yol açmıştır (Togan, s. 119-120).

XVII. yüzyılın ortalarına doğru İran, Hindistan ve Osmanlı Devleti arasındaki kervan ticareti, İngiliz ve Hollanda şirketlerinin deniz ticaret yolunu kullanmaya başlamasıyla azaldı. 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması ve Avrupalılar'ın sömürgelerden âzami derecede istifade edebilmek için yeni demiryolları yapmaları çöküşü daha da hızlandırdı. Ancak Asya'nın ve Afrika'nın bazı bölgelerinde küçük ticaret kervanlarıyla hac kervanları XX. yüzyılda dahi mûtat seyahatlerine devam etmiştir. Bugün de Afrika'da Tinbüktü'ye 800 km. kadar kuzeyindeki Taoudenni tuz ocaklarından yirmiyirmi beş deveden oluşan küçük kervanlarla tuz kalıpları

taşınmaktadır (Atlas, sy. 86 [2000], s. 32-48).

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, V, 2209; Doerfer, TMEN, II, 43-44, nr. 460; Clauson, Dictionary, s. 216-217; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, s. 260, nr. 1283; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, II, beyit nr. 1386, 1443, 4419-4438, 5367, 5546, 5754; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 65; VI, 59-60; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, II, 774; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 520; J. B. Tavernier, XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat (trc. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980, s. 52, 57, 68-69, 74-75, 89, 91; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 176; J. P. Ferrier, Caravan Journeys, London 1856, s. 53; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, II, 232, 307, 310; E. W. Bovill, The Golden Trade of the Moors, London 1958, s. 52, 235, 236; R. Mauny, Tableau géographique de l'ouest africain au moyen âge, Dakar 1961, s. 398-403; H. Schreiber, The History of the Roads (trc. S. Thomson), London 1961, s. 24-51; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 303; Nezahat Baydur, Kültepe (Kaneš) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1970, tür.yer.; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 119-120; Che Muqi, The Silk Road Past and Present, Beijing 1989, s. 106; McGuire Gibson, "Dublicate Systems of Trade: A Key Element in Mesopotamian History", Asian Trade Routes, Irthlingborough 1991, s. 27-37; Faruk Abu-Chakra, "Trade and Trade Routes of the Quraysh", a.e., s. 38-42; T. Riis, "Trade Routes in Early Nineteenth Century Syria and Lebanon", a.e., s. 43-50; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 2000, s. 365-389; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 471-496; Halil Sahillioğlu, "Bir Tüccar Kervanı", BTTD, II/9 (1968), s. 63-69; Atlas, sy. 86, İstanbul 2000, s. 32-48; Cengiz Orhonlu, "Kārwān", EI² (İng.), IV, 676-679; J. A. Thompson, "Camel", IDB, I, 492; Nebi Bozkurt, "Deve", DİA, IX, 225; a.mlf., "İpek Yolu", a.e., XXIII, 369; Muhammed Hamîdullah, "Îlâf", a.e., XXII, 63.

Nebi Bozkurt - Ahmet Turan Yüksel

KERVANSARAY

Kervanların güvenliği ve konaklaması için anayol kenarında tesis edilen vakıf yapı.

Kervansaraylar kitâbelerinde ve kaynaklarda han, ribât olarak da anılmaktadır. Günümüzde han, şehir içinde konaklama ve ticaret amacıyla inşa edilen yapılar için kullanılan bir kelime olmuştur. Hanlar mal yapımı ve ticaret işlerinin birlikte görüldüğü yerlerdi ve isimlerini de burada üretilen mallardan alıyorlardı. Şehirler arasındaki yollar üzerinde yaptırılan ve kuruluşları bakımından çeşitli ihtiyaçları karşılayacak şekilde olanlara ise kervansaray denilmektedir. Kervanlar burada geçici olarak konaklar, beraberlerinde getirdikleri malları pazarlar ve para işlemlerini yaparlardı. Ribât olarak da anılmaları kervansarayların kaynağını işaret etmektedir.

Ribâtlar, sınır boylarında ve stratejik yerlerde ordu birlikleriyle binek hayvanlarının konakladığı, ileri harekâtlar için askerî amaçlı yapılardır. Kuzey Afrika'dan Türkistan'a kadar her yerde savunma duvarıyla çevrili, içeriye tek kapıdan girişin sağlandığı, ahır, ambar, askerlerin barındığı bölümler ve gözcü kuleleri bulunan ribâtlar inşa edilmiştir. Arap akınları öncesinde Mâverâünnehir'de ticaret yolları üzerinde kurulan menzil yapılarıyla Türkistan'da çevresi koruma duvarıyla çevrili büyük çiftlik yapılarından oluşan yerleşmeler aynı işleve uygun olduğundan ribât olarak kullanılmıştır. Askerî amaçlı ribâtların kervansaraya dönüşmesinde bu geleneklerin payı vardır. Semerkant ve Merv çevresinde, Mâverâünnehir'in çeşitli yerlerinde VIII-IX. yüzyıllarda askerî amaçlı ribâtların yapımı sürmüş, fakat IX. yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlığın yayılmasıyla sınır boyunca yapılan ribâtların işlevi değişerek hankaha ve özellikle ticaret yolu üzerinde olanlar kervansaraya dönüşmüştür. Ribâtların nitelik değiştirmesiyle Mısır, Suriye ve Filistin'de ribât kelimesi "dervişlere mahsus zâviye-hankah, yolcuları, kimsesizleri, hacıları barındıran misafirhane" anlamında kullanılmış,

Mâverâünnehir ve İran'da ise XI. yüzyıldan itibaren kervansarayla aynı mânayı ifade etmeye başlamıştır. Bugünkü bilgilerle sürekliliği ve gelişimi

izlenebilen ve ana hatları değişmeyen plan şemasının da XI. yüzyıldan itibaren uygulandığı görülmektedir. Selçuklu döneminden Kuruçeşme Hanı, Dokuzunderbent Hanı, Hekim Hanı, Çardak Hanı ve Kırkgöz Hanı, Osmanlı döneminde Taşhan adıyla da anılan Erzurum Rüstem Paşa Kervansarayı ve Bitlis-Tatvan yolundaki Hazu Hanı'nın kitâbelerinde ribât adının geçmesi bu eski geleneğin Anadolu'da da yaşatıldığını göstermektedir. Gazneli Mahmud'un emriyle Firdevsî'nin anısına Meşhed yakınında Serahs yolu üzerinde yaptırılan Ribât-ı Mâhî / Ribât-ı Çâh (410/1019-20) en erken Türk kervansarayı olup dörtgen planı, revaklı avluya açılan dört eyvanı, masif kulelerle desteklenen kalın duvarları ve dışa taşkın taçkapısıyla kervansaray mimarisinin bütün özelliklerini bünyesinde toplamıştır. Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülûk Nasr b. İbrâhim tarafından Buhara-Semerkant yolu üzerinde yaptırılan Ribât-ı Melik'in (471/1078-79) yalnızca taçkapısı günümüze ulaşabilmiştir. Son araştırmalara bağlı olarak çizilen restitüsyonunda, cephenin arkasında üzerleri açık üçlü bir avlu ve ikinci bir taçkapıdan geçilen merkezî kubbeli bölümle iki yanında yarı açık avlular görülmektedir. Kapalı bölümü geç dönem İran kervansaraylarının düzenini andırmakla birlikte iki bölümlü tasarımıyla Türk kervansaray mimarisinin ileriki gelişimine öncülük etmektedir. XI. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Dihistan Kervansarayı'nda tek eyvanlı ve revaklı avlunun önünde basit bir açık avlunun bulunduğu tesbit edilmiş, Akçakale Kervansarayı'nda iki avlulu düzenleme daha da geliştirilmiştir. Birinci avluda eyvanların arkasında boydan boya uzun mekânlar bulunmaktadır. İkinci avlu ise daha küçük ve kendi aralarında düzenlenmiş mekân gruplarıyla çevrilmiştir. XI. yüzyıl sonlarına tarihlenen Dâye Hatun Kervansarayı'nda dört eyvanlı ve revaklı avlulu şema tekrarlanırken Başane (Kurtluşehir-Kutlutepe) Kervansarayı'nda çevresinde kapalı mekânların yer aldığı avluya bir hol bölümü açılmaktadır. Hol bölümünün avludan daha dar olması sebebiyle bu farklı şema Anadolu Selçukluları'nın sultan hanlarının öncüsü olarak kabul edilmektedir. Karahanlı ve Gazneli devri örneklerinin bir devamı olan Büyük Selçuklu kervansaraylarından Ribât-ı Enûşirvân'ın dört eyvanlı revaklı avlusunun üç köşesinde beyitler yer almakta, Ribât-ı Za'ferânî'de beyit düzeni olmadan aynı plan görülmektedir. Ribât-ı Şerif ise (508/1114-15) Akçakale Kervansarayı gibi iki avlulu şemada yapılmıştır. Dörtgen planlı, dört eyvanlı ve üç yönden revaklı avlunun önünde yine eyvanlı ve revaklı ikinci bir avlu yer almaktadır.

Anadolu, Selçuklu hâkimiyetine girmesinin ardından XII. yüzyılın sonlarında milletlerarası ticaretin merkezi olmuştur. Ekonomi politikalarını ve fetihlerini milletlerarası ticaretin konumuna göre düzenleyen Selçuklu sultanları Anadolu'nun bir ucundan diğer ucuna, ana ticaret yollarından ara yollara kadar her alanda kervansaray yaptırmışlardır. Sultanlar ve devlet adamları tarafından inşa ettirilen bu vakıf yapılarında yolcular üç gün boyunca kervansaray kurucusunun misafiri sayılır ve ücret alınmazdı. Selçuklu kervansaraylarında sefer sırasında ordunun konakladığı, yabancı hükümdarların ağırlandığı ve bu yapıların gerektiğinde hapishane ve sığınak olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Selçuklu kervansarayları, kesme taş kaplı ve destek kuleleriyle güçlendirilmiş yüksek duvarlarıyla bir kaleyi andırmaktadır. Bu yapılar, kervanların güvenliği kadar kervanlarla yolculuk yapan kişilerin her türlü ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmiştir. Barınma ve yemek imkânlarının yanı sıra hamam, mescid, eczahane ve gerektiğinde hekim, fakir yolculara bedava ayakkabı, hayvanlar için yem, nalbant, veteriner, araba tamiri gibi hizmetler sunulmuştur.

Anadolu Selçuklu kervansaraylarının çoğu, çevresinde çeşitli mekânların yer aldığı açık bir avlu ve bu avluya bakan hol bölümünden oluşmaktadır. Hol bölümü yolculara ve hayvanlarına ayrılmıştır. Pâye sıralarıyla neflere ayrılan, ortadaki dikey eksenin belirgin olduğu üç, beş ya da yedi nefli hol tonozlarla örtülmüş ve çok defa orta nefin merkezi küçük bir kubbe ile yükseltilmiştir. Avlunun iki yanında açık ve kapalı mekânlar, mescid, hamam gibi özel bölümler vardır. Bu tipte avlu bölümünün eni holden daha geniştir. II. Kılıcarslan'ın saltanatının son yılında 1192'de tamamlandığı kabul edilen Alay Hanı, sultan han plan şeması olarak adlandırılan bu klasik şemanın ilk örneğidir. Günümüze ulaşan Selçuklu hanlarından dokuz tanesi sultanlar tarafından yaptırılmış olup I. İzzeddin Keykâvus'un (1211-1220) inşa ettirdiği Evdir Hanı, geniş bir avlu çevresinde sıralanan iki sıra beşik tonozlu revaklarıyla avluludört eyvanlı şemanın Anadolu'daki tek örneğidir. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Aksaray Sultan Hanı (626/1229) ve Kayseri-Sivas yolundaki Sultan Hanı (628/1231) klasik şemanın bütün özellikleriyle uygulandığı yapılardır ve her ikisinin de avlusunun ortasında köşk-mescidleri bulunmaktadır. Yapımına Alâeddin Keykubad döneminde başlanan ve II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında tamamlanan Ağzıkara

Han (634/1236-37) ve Karatay Hanı'nda (638/1240-41) aynı şemaya büyük ölçüde bağlı kalındığı, fakat Karatay Hanı'nda köşkmescid inşa edilmediği görülmektedir.

Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Alara Hanı'nda (629/1231-32) farklı bir plan uygulanmış, dar ve uzun avluya açılan mekânlar ahır bölümüyle çepeçevre kuşatılmıştır. "Eş odaklı hanlar" olarak tanımlanan bu grupta Afşin yakınlarındaki Ashâb-ı Kehf Külliyesi'nin hanı ve XIII. yüzyıl sonlarından Tercan Mama Hatun Kervansarayı da yer almaktadır. Vezir ve mimar Sâdeddin Köpek tarafından inşa ettirilen Zazadin Hanı (634/1236-37), hol bölümünün örtü sistemi ve girişi yandan olan avlunun hol bölümüne göre çok uzun olmasıyla benzerlerinden ayrılmaktadır. Mescidin cümle kapısının üstünde yer alması Kızılören Hanı'nda (602/1206) ilk defa karşılaşılan uygulamanın bir devamıdır. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in yaptırdığı üç handan Eğridir Sultan Hanı (635/1237-38) ve İncir Hanı'nda (636/1238-39) klasik şema tekrarlanmıştır. Kırkgöz Hanı'nda ise klasik şemadan ayrılma görülür. Tonozla örtülü yatık dikdörtgen hol bölümünün önünde revaklı avlu yer almaktadır. Avluda, girişin iki yanında ve hole bitişen bölümlerde revakların yerine tonozlu mekânların konması dışında Evdir Hanı'nın planı tekrarlanmıştır. Aynı dönemde inşa edilen Şerefza Hanı'nda ise (1236-1246) Kırkgöz Hanı'nın hol bölümünün planı daha dar ve uzun olarak uygulanmıştır. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin Akşehir-Çay yolunda yaptırdığı İshaklı Kervansarayı (647/1249) klasik şemada ve avlusunda köşk mescidi bulunan bir handır. Mahperi Huand Hatun'un Amasya-Tokat yolu üzerindeki Hatun Hanı (636/1238-39), Antalya-Isparta yolundaki Susuz Han, Atabey Emîr Esedüddin Rûzbe'nin inşa ettirdiği Horozlu Han (1246-1249), Avanos Sarıhan sultan hanı plan şemasını tekrarlayan örneklerdir. XIII. yüzyılın ikinci yarısında önemli hanlar yapılmış olmakla birlikte sultan yapısı han yoktur. Vali Seyfeddin Karasungur b. Abdullah'ın inşa ettirdiği Goncalı Akhan (652/1254), Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından mimar Gevherbaş b. Abdullah'a yaptırılan Durak Han (664/1266), Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin'in yaptırdığı Kesikköprü Hanı (667/1268-69) ve kitâbeli kervansarayların sonuncusu olan Ebü'l-Mücâhid Yûsuf b. Ya'kūb'un inşa ettirdiği Çay Hanı (677/1278-79), sultan hanlarında denenmiş plan şemasının boyutları küçültülerek sürdürüldüğü yapılardır. Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu'da ekonomik çöküntünün başlaması ve düzenin bozulması sonucu

âbidevî ölçüde kervansaray inşası durmuştur. XIII. yüzyılın sonunda çoğu avlusuz, hatta moloz taştan küçük boyutlu kervansaraylar yapılmıştır. Bu dönemde inşa edilen Iğdır Kervansarayı, ana yol üzerinde olmamakla birlikte uzunlamasına gelişen üç nefli planı ve özenli taş işçiliğiyle ayrı bir yer tutmaktadır. Selçuklu kervansarayları, Osmanlı devrinde Anadolu'da milletlerarası ticaretin azalması ve ticaret yollarının güzergâhının değişmesiyle önemlerini yitirmiş, bazıları da (Kayseri Karatay Hanı gibi) zâviyeye dönüşmüştür.

Osmanlı döneminde genellikle yerleşim merkezlerinin ticaretle ilgili bölümlerinde ya da külliyelerin içinde kervansaraylara rastlanmaktadır. Osmanlı devlet politikası, menzilleri iskân etmek ve ıssız bölgeleri geliştirmek için menzil külliyelerinin yapımına önem vermiştir. Bu sebeple menzil külliyeleri içindeki menzil kervansaraylarının ayrı bir yeri vardır. Osmanlı devri kervansaraylarının çoğu işlev olarak açık bir avlu ve kapalı bölümlerden oluşmaktadır. Kare ya da dikdörtgen biçiminde ve revaklı olan bu avlunun çevresindeki mekânlar çoğunlukla iki katlı olarak inşa edilmiştir. Yolcuların kaldığı bölümde peykeler ve ocaklar bulunmakta, avlunun çevresinde ahırlar, depolar, yönetim birimleri vb. yer almaktadır. Diyarbakır'da Deliller Hanı da denilen Hüsrev Paşa Kervansarayı (934/1527-28), İzmir Çeşme'deki kervansaray (934/1527-28), Edirne Rüstem Paşa Kervansarayı (XVI. yüzyıl ortası), Diyarbakır'da Hasan Paşa Hanı (982/1574-75), Manisa'da Kurşunlu Han (1001/1592-93), Erzurum'da Rüstem Paşa kervansarayı (1560'tan önce), Kuşadası'nda Öküz Mehmed Paşa Kervansarayı (1021/1612), Tokat'ta Taşhan (1626-1632), Safranbolu'da Cinci Hanı (XVII. yüzyıl ortası) gibi yapılar, bu plan şemasının çok çeşitli mimari tasarımlarda uygulandığını göstermektedir. Kare avlunun çevresindeki kat sayısı bazı örneklerde daha fazla tutulmuştur. Merzifon Kara Mustafa Paşa Kervansarayı (XVII. yüzyıl) dört katlı bir yapıdır ve her kat ayrı bir işleve sahiptir.

Osmanlı mimarisinde Selçuklu kervansaraylarından farklı olarak kale görünümünden uzaklaşılmış, yapının dışarıyla bağlantısı artmıştır. Kervansaray olarak tasarlanan, cephesinde dükkânların yer aldığı kervansaraylar Osmanlı devrine hastır. Erzurum Rüstem Paşa Kervansarayı'nda ikinci kat bedesten olarak inşa edilmiş, Mimar Sinan'ın yapısı Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'ndeki (971/1564) ve

Payas’taki II. Selim Külliyesi’nde (982/1574) kervansarayla bedesten dua kubbesiyle birleştirilmiştir. Bu külliyelerde merkezde bedesten bulunmakta ve bir tarafında kervansaray, diğer tarafında da cami, hamam vb. yapılar yer almaktadır. Klasik dönemin kervansarayları arasında Büyükçekmece’de Sultan Süleyman Han Kervansarayı (974/1566-67) ve Ilgın’da Lala Mustafa Paşa Külliyesi’nin kervansarayı (992/1584) bulunmaktadır. XVI. yüzyıl Anadolu külliye mimarisi içinde kervansarayların önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyılın sonlarında başlayan Celâlî ayaklanmalarının bastırılmasının ardından I. Ahmed zamanında (1603-1617) yolların güvenliği sağlanmış ve ıssız yollar üzerinde kervansarayların

çevresinde gelişen menziller kurulmuştur. Menzil kervansarayı niteliğindeki Ulubat gölü kenarında Issız Han (797/1394-95) ve Bilecik Gölpazarı’nda Mihal Bey Hanı (821/1418), giriş bölümüyle arkasındaki tonozlu mekândan oluşan plan şemasına sahip erken dönemin sayılı kervansaraylarındandır. Antakya’da Hüsnü Sabuncu Kervansarayı (XVI. yüzyıl), Bitlis-Adilcevaz Kögoz köyü Hüsrev Paşa Kervansarayı (XVI. yüzyıl sonu) gibi yapılar, menzil yapıları mimarisinde dikdörtgen planlı mekânı üç ya da daha fazla nefli, tonoz veya düz toprak damla örtülü plan şemasının hâkim olduğunu göstermektedir. Menzil hanları içinde bir diğer grup, dikdörtgen mekânı pâye dizileriyle üç dört nefe bölünerek ahşap çatıyla örtülmüş yapılardır. Bu plan yaygın olarak kullanılmakla birlikte büyük boyutlu örnekleri azdır. Edirne’de Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı (1018/1609-10) ve Bilecik Vezirhan Köprülü Kervansarayı (XVII. yüzyıl ortası) bu şemanın uygulandığı yapılardır.

Anadolu Selçuklu kervansaraylarında sefer sırasında orduların konakladığı bilinmektedir. Osmanlı mimarisinde de askerî amaçla yapılmış, aynı zamanda büyük külliyelerin parçası olan kervansaraylar ayrı bir yer tutmaktadır. Bitlis’teki el-Aman (XVI. yüzyıl ortası) ve Ulukışla Öküz Mehmed Paşa Kervansarayı (1616-1619) askerî amaçla yapılmıştır. İncesu’daki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kervansarayı’nın üstü açık bölümündeki sıra sıra ocaklar açıkta konaklamış askerlerin yemeklerinin pişmesi içindir ve bu yapı da değişik tipte bir askerî kervansaraydır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin 1896; K. Müller, Die Karawanserai im Vorderen Orient, Berlin 1920; R. M. Riefstahl, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia, Cambridge 1931; a.e.: Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931-34, I-II; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961-76, I-III; Feridun Akozan, "Türk Hanları ve Kervansarayları", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 133-167; Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965, s. 157-159; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi II, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mi'mârisi III-IV, tür.yer.; İsmet İlter, Tarihi Türk Hanları, Ankara 1969; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 87-88, 294-301, 360-363; Emel Esin, "Muyanlık-Uygur Buyan Yapılarından (Vihāra) Hakanlı Muyanlığına (Ribāt) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 75-102; a.mlf., "Ribât-ı Melik", Erdem, II/5, Ankara 1986, s. 405-425; Gönül Güreşsever (Cantay), Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl.; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 18-20, 115-121, 230-233, 275-279; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, III, 1245-1251; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 169-213; a.mlf., "Türk Tarihinde Kervansaray", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 931-940; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 38-42, 52-56, 86-89, 170-186; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 11-12, 15, 23-24, 61-64, 87-89; M. Fuad Köprülü, "Vakfa Aid Târihî Istılahlar", VD, sy. 1 (1938), s. 131-138; sy. 2 (1942), s. 267-278; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 471-496; A. Godard, "Khorasan", Athāre Īrān, IV, Paris 1949, s. 7-150; M. Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", TD, XV/20 (1965), s. 141-170; Ayşıl Tükel-Yavuz, "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, II/2, Ankara 1976, s. 187-204.

Şebnem Akalın

KESB

(الكسب)

Kişinin dinî, ahlâkî ve iktisadî hayatındaki her türlü kazanımını ifade eden terim.

Kurân-ı Kerîm'de kesb kişinin sorumluluğuna konu olan, karşılığını göreceği belirtilen her türlü inanç, düşünce ve faaliyetini belirtmesi yanında özellikle iş ve ticaret hayatında elde ettiği maddî kazançlar için de kullanılmıştır (el-Bakara 2/267; en-Nisâ 4/32; elMesed 111/2). Ayrıca fiil, sa‘y, sun‘ gibi kelimeler de "iş, çaba, çalışma, üretme" anlamlarında geçer. Râgıb el-isfahânî, kesbi "faydalı olduğu düşünülen şeyi elde etme çabası" şeklinde tanımladıktan sonra kişinin kendisinin ve başkasının yararına olan şeyleri kazanmak için çalışmasına kesb, yalnız kendisi için faydalı olanı kazanma çabasına da iktisâb dendiğini belirtir (el-Müfredât, "ksb" md.). Aynı müellif ameli de "insanın bir amaca yönelik yaptığı iş" diye tanımlamış, amelin fiilden daha özel olduğunu ve bilhassa insan eylemleri için kullanıldığını belirtmiştir (a.g.e., "‘aml" md.). Kur'an'da ve hadislerde insanın dinî hayatı yanında dünyevî faaliyetleri, iş ve ticaret hayatıyla ilgili olarak çeşitli hukukî ve ahlâkî düzenlemeler getirilmiştir. Ayrıca kanaat, tevekkül, sabır, şükür, rızâ, takvâ, vera‘ gibi ferdî faziletlere dair âyet ve hadislerden başka sosyal ilişkileri düzenleyen adalet, dürüstlük, merhamet, yardımlaşma, dayanışma, hoşgörü, af, infak, ihsan gibi ahlâk konularıyla ilgili naslar aynı zamanda iş hayatı ve kazanma faaliyetlerine dair ilkeleri oluşturur.

Kur'ân-ı Kerîm aşırı dünyevîliği reddetmekle birlikte din ve dünya işleri arasında mâkul bir denge kurulmasının gerekli olduğunu bildirir. Kur'an'ın genel yaklaşımı ve bazı özel açıklamalar yanında (meselâ bk. el-Kasas 28/77; el-Cum‘a 62/9-11; el-İnşirâh 94/7-8) özellikle Bakara sûresinin 200-201. âyetlerinde yalnız dünya varlığını isteyenler eleştirilirken her iki dünyanın güzelliklerini (hasene) isteyenlerden takdirle söz edilmiştir. Müfessirler, burada olduğu gibi çeşitli âyetlerde "hasene" kelimesinin maddî kazanç, zenginlik ve bolluğu da kapsadığı kanaatindedir. Kur'an'da

gecenin dinlenme, gündüzün geçim vakti olarak yaratıldığının belirtilmesi (en-Nebe’ 78/10-11) çalışıp kazanmanın normal hayatın bir gereği olduğu fikrine dayanır. İnsanın ancak çalışıp çabalamasının karşılığını alabileceğini

ifade eden âyetler (en-Necm 53/39-40), dinî faaliyetler yanında dünya işlerinde başarılı olmanın da çalışmaya ve üretmeye bağlı olduğuna dikkat çeker. Kurtubî, Bakara sûresinin 282-283. âyetlerinde getirilen bazı düzenlemeleri göz önüne alarak İslâm’da kazanmanın ve servet sahibi olmanın karşısında yer alan zihniyeti eleştirmektedir (el-Câmiʿ, III, 413). Hadis mecmualarında da emeğin değerine, helâl rızık kazanmanın, mal mülk sahibi olmanın ve zekât, sadaka gibi hayırlarla bu imkânlardan başkalarını yararlandırmanın önemine işaret eden çok sayıda rivayet yer almaktadır. Birçok hadiste “kesb-i tayyib” (güzel kazanç) deyimiyle helâl kazancın önemini anlatan Resûl-i Ekrem, “Kişinin kendi emeğiyle çalışıp kazanmasından daha güzel bir kesb yoktur” demiş (İbn Mâce, “Ticârât”, 1), dünyadan el etek çekmeye karar veren bazı sahâbîleri bu tutumlarının kendi sünnetinden sapmak anlamına geldiğini söyleyerek uyarmıştır (Buhârî, “Nikâḥ”, 1). Hadis mecmualarında “Kişinin kesbi ve kendi emeğiyle çalışıp kazanması” (Buhârî, “Büyûʿ”, 15; Dârimî, “Büyûʿ”, 6), “Kazanç faaliyetlerine teşvik” (İbn Mâce, “Ticârât”, 1) gibi başlıklar altında çeşitli hadisler toplanmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ksb” md.).

Çalışıp kazanma, üretme ve servet edinmeyle ilgili Kur’an ve Sünnet’teki bu yaklaşım daha sonraki İslâmî kaynaklara da yansımıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî el-Kesb adlı eserinde helâl kazancın önemine dair bazı hadis ve haberler aktararak kesbin kendilerini örnek almamız emredilen (el-Enʻâm 6/90) peygamberlerin yolu olduğunu belirtmekte, bu hususa dair âyetler zikretmektedir. Zühd ve tasavvuf ehlinin, cahil ve ahmaklarından bir kesimin zaruri haller dışında kesbin tevekküle aykırı olduğu yolundaki iddialarını aktaran Şeybânî aklî ve naklî deliller getirerek bu görüşü çürütmekte; özellikle Bakara sûresinin 267. âyetiyle Cumʻa sûresinin 10. âyetine dayanarak kesbin farz olduğunu, âlemin nizamının kesbe dayandığını söylemektedir. Bu hususta dikkat çekici görüşler ileri süren Râgıb el-İsfahânî’ye göre Allah, insanları çeşitli yeteneklerle donatıp farklı maddî imkânlara sahip kılmak suretiyle hayatın çok yönlü gelişmesine imkân vermiştir. Bu gelişmeye katkı sağlayacak şekilde dünyada çalışıp kazanmak bir yönden mubah sayılırsa da belirtilen ilâhî düzene hizmet

yönü dikkate alındığında aynı zamanda farz olan işlerden kabul edilmesi gerekir (ez-Zerîʿa, s. 375-376, 380). Aynı âlimin, başta Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonraki ilim ve fikir adamlarınca da benimsenen anlayışına göre her varlığın kendi türüne özgü başlıca işlevlerinden biri dünyanın imarıdır. İnsan varlığının ilâhî irade tarafından belirlenen bu temel amacı, her insana diğer insanları rahata kavuşturma ve geçim şartlarını iyileştirme sorumluluğu yükler. Bu yöndeki bütün faaliyetler, dünyayı mâmur etme hususundaki ilâhî iradenin gereğini yerine getirmek anlamına geldiğinden Allah yolunda cihad ve ibadet sayılır. İslâm âlimleri çoğunlukla, insanın halifeliğiyle ilgili âyetleri yeryüzünün imar edilmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüğünü içine alacak şekilde yorumlamışlardır. Çünkü dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan her iş bir yönüyle Allah'a haleflıktir (a.g.e., s. 86, 95-96). Bu konuda oldukça gerçekçi düşünenlerden biri olan Mâverdî, toplumsal düzeni sağlayıp yaşatmanın altı temel şartından birinin yüksek ideal ve büyük hedef olduğunu belirttikten sonra (diğerleri yaşanan din, etkin yönetim, kapsamlı adalet, genel güvenlik ve yaygın refahtır) bu kavramı daha iyi bir gelecek, daha gelişmiş bir ülke ve toplum projesi olarak açıklar. Mâverdî'ye göre eğer insanlar gelecek kaygısı taşımadan günlük ihtiyaçlarıyla yetinseler ve daha fazlasını kazanma konusunda bir istek duymasalardı dünya harap olurdu. Şu halde ülkelerin mâmur hale gelmesi fertlerin içindeki kazanma arzusuna bağlıdır. Bu sayede her nesil bir sonraki nesle bir önceki nesilden aldığından daha gelişmiş ve müreffeh bir ülke bırakır ve zamanla ülke daha düzenli, daha huzurlu bir hale gelir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 136-146).

Fakirlik korkusu insanlarda zorunlu olarak bir kazanma arzusu doğurmakta, kişileri çalışmaya ve sonuçta toplumun da yararına olan zahmetlere katlanmaya yöneltmektedir. Bir tek insanın üstesinden gelemeyeceği kadar çeşitli olan ihtiyaçlar ve talepler, insanlığın gelişmesi için gerekli her türlü işin yapılmasını ve bunları yapacak meslek erbabının yetişmesini sağlamakta, böylece fakirlik gerçeği ve kazanma isteği toplumsal refahın gelişmesi için olumlu bir motif değeri taşımaktadır. İbn Hibbân bu yapıcı kazanma arzusunu "övgüye değer hırs" diye nitelemektedir (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ, s. 132). Bazı mutasavvıflar dışında İslâm âlimleri genellikle tevekkül kavramını da bu çerçevede yorumlamışlar ve bir insanın başka insanların işlerinden, mesleklerinden, onların ürettiği imkânlardan yararlanırken kendisinin çalışıp üreterek onlara yararlı olmamasını zulüm

olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünceden hareketle de sûfîlik iddiasında bulunarak başkalarının kazandıklarından istifade ederken kendileri yararlı olmayan kişileri insanların ekmeğine ortak olan birer tufeylî saymışlardır (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa, s. 380-382; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 43, 51; İbn Miskeveyh, s. 147; Kurtubî, III, 413; Münâvî, II, 291).

Klasik ahlâk kitaplarında adalet, ihsan, dürüstlük, kardeşlik gibi genel ahlâk ilkelerine ve özellikle iş hayatına dair ahlâk kurallarına geniş yer verilmiştir. Meselâ Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inin on üçüncü bölümü (Kitâbü Âdâbi'l-kesb ve'l-meâş) bu konuya ayrılmıştır (aynı mahiyetteki bir çalışma için bk. Alâeddin Ali b. Lebûdî [?], Kitâbü Fażli'l-iktisâb ve aḥkâmi'l-kesb, [nşr. Süheyl Zekkâr, Risâletân fi'l-kesb içinde], Beyrut 1417/1997, s. 133-245). Bu tür kaynaklarda yer alan kazanma hususundaki kurallar arasında şunlar zikredilebilir: 1. Öncelikle kazanma faaliyetleri sırasında daima iyi niyetli olmak, yani iş hayatında hem Allah rızâsına nâil olma hem de insanların huzur ve mutluluğuna katkıda bulunma, toplumsal hayatı rahatlatma gibi nefsaniyeti aşan amaçlar taşımak. 2. Kötü mal ve hizmet üreterek insanlara zarar vermekten sakınmak, bunun için de iş bölümü gibi şartlara önemle uymak, meslekî bilgi ve ehliyetini geliştirmek. 3. Allah'ın haram kıldığı şeylerin üretim ve ticaretini yapmamak. 4. Rüşvet, ihtikâr, tefecilik, hırsızlık, soygunculuk, aldatma gibi meşrû sayılmayan yollarla kazanç sağlamamak. 5. İslâm'ın genel ahlâk ilkeleri çerçevesinde hem işçinin hem de iş sahibinin haklarını gözetmek (bk. İCÂRE). Harcama ve tüketimle ilgili ahlâk kurallarının başlıcaları da şunlardır: a) Ferdin ve toplumun beden ve ruh sağlığına zarar verecek şekilde harcama ve tüketim yapmaktan kaçınmak. b) İçki, kumar, rüşvet, fuhuş gibi yollarda harcama yaparak topluma zarar vermekten sakınmak. c) Helâl yollarda da olsa israf ölçüsünde harcamada bulunmamak, harcamalarda lüks ve ihtişama kaçmamak. d) Elindeki servetin asıl sahibinin Allah olduğunu düşünerek Allah'ın mülkünü başta aile fertleri ve diğer yakınlar olmak üzere başka insanların hizmetine de sunmak, yatırım yapıp hizmet ve üretim alanları açarak veya karşılıksız yardım ederek insanların

geçimini sağlamalarına yardımcı olmak, başkalarının hak ve menfaatlerine en az kendisininki kadar değer vermek ve gerektiğinde özveride bulunmak (genellikle "ihsan" kavramıyla ifade edilen bu ödevi ticarî muamelelere de

uygulayan Gazzâlî’nin bu husustaki tavsiyeleri için bk. İḥyâʾ, II, 79-83).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿaml”, “ksb” md.leri; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 86, 90-96, 374-425; Wensinck, el-Muʿcem, “ksb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ksb” md.; Dârimî, “Büyûʿ”, 6; Buhârî, “Büyûʿ”, 15, “Nikâḥ”, 1; İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (nşr. Süheyl Zekkâr, Risâletân fi’l-kesb içinde), Beyrut 1417/1997, s. 35-132; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿukalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 132; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Beyrut 1398, s. 110, 119, 137, 146-150; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 136-146; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 60-64, 79-87; IV, 91-92; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 413; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, II, 291; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l’Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 111-120.

Mustafa Çağrıcı

KESB

(الكسب)

İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terim.

Sözlükte “kazanmak, elde etmek” anlamındaki kesb kökünden türemiş bir masdar olup “kazanılan ve elde edilen maddî veya mânevî şey” mânasına isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İsfahânî kesbi, “insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi” diye açıklar. Bazan insana fayda vereceği zannedildiği halde zarar getiren fiiller için de kullanılan kesb (el-Müfredât, “ksb” md.), kelâm literatüründe genellikle “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” diye tarif edilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de kesb kökünden türeyen altmış sekiz kelime mevcut olup bunların altmış ikisi kesb, diğerleri iktisâb masdarından gelmektedir. Bu âyetlerde belirtildiğine göre herkesin kazandığı iyi ameller lehine, kötü ameller ise aleyhine olacak, amellerin karşılığı âhirette verilecek, kimseye zulmedilmeyecek, âhirette dünyada kazanılan servetler değil iyi ameller fayda sağlayacaktır. Kötü davranışlarda bulunanlar dünyada da ceza görecektir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ksb” md.). Kesb, çeşitli hadis rivayetlerinde maddî ve mânevî kazanç mânasında yer almış ve Kur’an’daki muhtevasıyla kullanılmıştır. Hz. Peygamber insanların el ve ayaklarının yaptıkları işleri haber vermek üzere âhirette konuşturulacağını söylemiş ve iyi amelleri yok eden günahtan Allah’a sığınmıştır (Müsned, II, 214, 231, 334, 412; V, 188, 191; VI, 31; Buhârî, “Riḳāḳ”, 40; Müslim, “Îmân”, 252; İbn Mâce, “Fiten”, 20).

Kesb kavramı kelâm literatüründe daha çok ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde söz konusu edilmiştir. Siyasî ve içtimaî olayların tesiriyle Hulefâ-yi Râşidîn devrinde müslümanlar arasında tartışılmaya başlanan kullara ait fiillerin meydana gelişi meselesi (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 143), İslâm âlimlerinin erken dönemde çözümlemeye çalıştıkları konuların başında yer alır. Kulların kendi fiilleri üzerinde etkili olduklarını kanıtlamak amacıyla kesb kavramını ilk defa kullanan kişi Ebû Hanîfe

olmuştur. Her ne kadar Montgomery Watt ile Abdurrahman Bedevî ve Ca‘fer es-Sübhânî kesb kavramına ilk olarak Dırâr b. Amr’ın yer verdiğini söylemişlerse de bu doğru değildir. Çünkü Ebû Hanîfe’ye atfedilen akaid risâlelerinde kesbden açıkça bahsedilmektedir. Ona göre kullara ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte gerçek anlamda kulların kesbiyle meydana gelir, yani ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanların sahip olduğu kudretin tesiri söz konusudur (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 254). Ebû Hanîfe’nin muhtemelen Kur’an’dan ilham alarak kulların fiilleri meselesine kesb kavramıyla temas etmesi İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş olmalı ki daha sonra Dırâr b. Amr başta olmak üzere Muammer b. Abbâd, Hişâm b. Hakem, Muhammed b. Îsâ el-Burgūs, Yahyâ b. Ebû Kâmil, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, İbn Küllâb el-Basrî, Ahmed b. Seleme el-Kûşânî gibi çeşitli ekollere mensup kelâm âlimlerince üzerinde durulmuş ve benimsenmiştir (Eş‘arî, s. 281, 540-541). Kelâm ekollerinin teşekkülünden sonra genellikle Ehl-i sünnet’e mensup kelâmcılar tarafından savunulan ve Mu‘tezile’nin yanı sıra Şîa âlimlerince eleştirilen kesb teorisiyle ilgili tartışmalar ilk olarak bu kavramın tanımı etrafında yoğunlaşmıştır. Yapılan tanımlarda Ehl-i sünnet kelâmcıları “fiili işlemeye kesinlikle karar veren irade”, “kuldaki hâdis kudret ve bunun fiile yönelmesi”, “fayda-yı celbedip zararı defetmeye götüren bir iş yapmak”, “kulun bir fiili gerçekleştirmek istemesinin ardından Allah’ın o fiili yaratması”, “fiilin itaat veya mâsiyet oluşuna kulun tesir etmesi” gibi unsurları öne çıkarırken Mu‘tezile ve Şîa kelâmcıları kesbin sadece sözlük anlamı taşıdığını, bu sebeple de ona bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (et-Taʿrîfât, “ksb” md.; Eş‘arî, s. 542; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, s. 126; İbn Teymiyye, VIII, 118-119).

Kesb kavramının yorumlanması kelâm ekollerinin kudret ve dolayısıyla kader anlayışına bağlıdır. Bu konuda fiilin meydana gelişinde insana gerçek anlamda hiçbir rol vermeyen Cebriyye ile fiilin ilâhî müdahale olmaksızın kul tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen Mu‘tezile’den oluşan iki ucun yanı sıra Ehl-i sünnet kelâmcıları orta bir yol izlemektedir. Cebriyye’nin anlayışına göre fiillerin meydana gelişinde irade ve kudretin herhangi bir etkisi bulunmadığından kesb kullara nisbet edilemez. Cehmiyye de aynı anlayışa sahiptir (Eş‘arî, s. 538-539; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 134-135). Mu‘tezile’ye mensup âlimler ise kesbi kullara ait fiillerin sonucu olarak kabul eder, zira her kâsib aynı zamanda fâildir. Onlara göre Mücbire’nin

(Eş‘ariyye) kulun kâsib olduğu halde fâil olmadığını iddia etmesi tutarsızdır, çünkü kesb fiilin bir neticesidir, fiil işlemeksizin herhangi bir fayda veya zararın ortaya çıkması imkânsızdır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VIII, 164-165). Neccâriyye ile Kerrâmiyye'nin telakkisi de Mu‘tezile anlayışı paralelindedir (İbn Fûrek, s. 94; İbrâhim Medkûr, II, 127). İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selef ekolüne mensup bazı âlimlerin görüşlerinin de aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kesb, kullara ait fiillerin irade ve kudretleriyle doğrudan doğruya onlar tarafından meydana getirildiğini ifade eder, yani kesb kulun gerçek anlamda fâil olduğunu vurgulayan bir kavramdır. Ancak dilediği fiili yapma irade ve kudreti dahil olmak üzere her şeyi ile birlikte kul Allah tarafından yaratıldığından Allah ona ait fiillerin de dolaylı yaratıcısıdır. Aslında kul münfail bir fâil olup kendisini ve dilediği fiilleri yapma irade ve gücünü yaratma imkânından mahrumdur (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 131, 137-138).

Eş‘arî kelâmcılarına göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Şöyle ki, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkendir,

fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fâil adını alamaz, çünkü fâil demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre kullar için sadece mecazi anlamda fâil, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Buna göre kesb kullara ait fiillerin nitelikleri üzerinde etkili olur, kesbin meydana gelişiyle ilgili nitelikler de Allah tarafından yaratılır. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 137). Kesbin mevcudiyetini ve fiiller üzerindeki etkisini, zorunlu fiillerle ihtiyarî fiilleri dikkate almak suretiyle kanıtlamak mümkündür. Nitekim felçli bir insanın el hareketleriyle sağlıklı insanın hareketlerinin birbirinden farklı olduğu duyularla idrak edilmektedir (Eş‘arî, s. 538-541; Bâkıllânî, s. 324, 347; İbn Fûrek, s. 91-102). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, kesbin fiillerin meydana gelişinde asıl rolü oynadığını söylemek suretiyle Mu‘tezile anlayışına yaklaştığı kabul edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 122). Fahreddin er-Râzî kesbe, kullara ait fiillerin meydana gelişinde hiçbir

tesiri bulunmadığı yönünde bir anlam yükleyerek Eş‘ariyye’nin kesb teorisini cebre yaklaştırdığı halde (DİA, XII, 91) İbrâhim Medkûr ona ait kesb anlayışının Eş‘ariyye’den çok Mu‘tezile’ye yakın olduğunu iddia eder (Fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye, II, 122). Ancak bu iddia Râzî’nin kelâma ve tefsire dair eserlerindeki bilgilerle uyuşmamaktadır (el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, IX, 9-17, 149-186; Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 58-61). Eş‘ariyye’nin kesb anlayışını nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye, kesbi aynı ekolün illiyyet ve âdet teorilerini dikkate alarak ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre kesb, kuldaki kudretin fiile yaklaşması anında Allah’ın kudretiyle meydana gelişini ifade eder. Yani kula ait fiil, hâdis kudret sebebiyle değil hâdis kudretin yanında ve onun ardından Allah’ın kudretiyle yaratılır (Şifâʾü’l-ʿalîl, s. 122). Eş‘ariyye kesb veya iktisabın insana nisbet edilmesinin gerektiğini, Allah’ın sadece kulların kesbettiklerini yaratmakla nitelendirilebileceğini kabul eder (Eş‘arî, s. 554; İbn Fûrek, s. 96, 101).

Mâtürîdiyye âlimlerine göre kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kullarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Fiillerin gerçek fâili kuldur. Allah’ın fiilleri yaratması da kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah’ın fiili yaratma, kulun fiili kesb adını alır. Allah kula ait fiilleri yaratması yönünden fâildir, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin fâilidir. Fiil gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her kulun fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi onun fiilinin fâili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil yokluk halinde varlık alanına çıktığından tek başına kula nisbet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah’a ait bir sıfattır. Sonuç olarak insanların fiillerinde irade ve kudretlerini kullanmak suretiyle icra ettikleri fonksiyon kesbi veya iktisabı oluşturur. Fiili kesbetmek ile yaratmak arasındaki fark kesbin aletle vuku bulması, yaratmanın ise aletsiz gerçekleşmesinden ibarettir. Fiiller Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte bunların meydana gelişine tesir eden kesb Allah tarafından yaratılmış değildir. Kesb sadece insanların doğrudan doğruya gerçekleştirdikleri fiillerde etkilidir, dolaylı fiillerinde ise etkisi bulunmayıp bunlar yalnız Allah’ın kudretiyle gerçekleşir (Mâtürîdî, s. 226-239; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 99; Nesefî, II, 635-654, 661, 675, 680; Ebû Azbe, s. 42, 44). Mâtürîdiyye âlimleri,

Eş‘arîler’in kullara ait fiillerde kesb ile fiil ve kâsib ile fâil arasında ayırım yapmalarını isabetsiz bulmuş, özellikle kesbi, “fiilin kulun irade ve kudretinin ardından gelmesi veya kudretinin fiile yaklaşması” tarzında açıklayan âlimlerin Cebriyye içinde mütalaa edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Mu‘tezile, Şîa ve Selefiyye âlimleri hem Eş‘ariyye hem Mâtürîdiyye’nin kesb anlayışını eleştirmiştir. Bu eleştirileri kesbin, kullara ait fiillerin meydana gelişinde Allah ile kullar arasında kurulacak bir ortaklığa bağlı kılınışı, kesbe yüklenen terim anlamının sözlük anlamıyla irtibatının bulunmayışı ve dolayısıyla mâkul olmayışı, kesbe “hâdis kudretle meydana gelen fiil” anlamı verilmesi halinde kula ait fiillerin Allah tarafından yaratılmasına ihtiyaç kalmayışı gibi noktalarda toplamak mümkündür (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 361-371; Nesefî, II, 642; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 67; İbn Teymiyye, VIII, 119-120).

Kesb teorisi, Mu‘tezile’nin ihtiyarî fiillerde kulu ilâhî irade ve kudretten bağımsız hale getiren anlayışı ile Cebriyye’nin fiillerinin meydana gelişinde kulun etkisi bulunmadığını iddia eden görüşü arasında mûtedil bir fiil anlayışına ulaşmak için Sünnî âlimlerince düşünülüp geliştirilen üçüncü bir teoridir. Tanımında ve fiiller üzerindeki etkisinde farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen Eş‘ariyye’nin, sonraki kelâmcıları bir tarafa bırakılacak olursa kesb teorisinin büyük ölçüde kulun fiilleri üzerinde etkili olduğunu kanıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Ancak kulun fiillerinin fâili olmadığını ileri süren görüşler isabetli sayılmaz. Çünkü naslar kulların fiillerinin fâili olduğunu açıkça ifade etmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/197, 215; Âl-i İmrân 3/135; el-Kamer 54/52), duyular ve akıl da insanları fiillerinin fâili olarak nitelemektedir. Bundan dolayı kulun fâil olmadığını ileri süren Eş‘arîler’in görüşü çelişkili bulunmuştur (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 122). Esasen Kādî Abdülcebbâr’ın da belirttiği gibi eğer kesb kavramı ile kullara ait fiillerin hâdis olan irade ve kudretleriyle meydana geldiği kastediliyorsa -Eş‘ariyye’nin mütekaddimîni bu görüştedir-bununla Mu‘tezile’nin kulların fiillerine ilişkin görüşü arasında fark kalmamaktadır. Eğer fiiller üzerinde etkisi bulunmadığı anlatılmak isteniyorsa bu da belirsizliğe yol açmakta ve neticede cebre varmaktadır. Sonuç olarak hem Cebriyye’nin icbar anlayışından hem Mu‘tezile’nin kulların Allah’tan müstağni olduğunu çağrıştıran görüşünden kurtulabilmek

için kullara ait fiillerin doğrudan doğruya kendi irade ve kudretleriyle, dolaylı olarak da ilâhî irade ve kudretle meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Nitekim bir kısım ilâhî fiillerin melekler ve insanlar vasıtasıyla dolaylı olarak meydana geldiği naslarla sabit olan ve İslâm âlimlerince de benimsenen bir husustur. Her ne kadar Mu'tezile ve Şîa kelâmcıları tarafından uygun bulunmasa da kesbe ancak bu anlam verildiği takdirde tutarsız ve çelişkili bir teori olmaktan kurtulabilir. Zira kulların irade hürriyetinin yanı sıra bütün üniteleriyle birlikte kâinat üzerindeki ilâhî hâkimiyet vurgulanmadıkça naslarla akıl arasında herkesi tatmin edecek bir uzlaşma sağlamak mümkün değildir.

Kesb teorisi kelâm kitaplarında kulların fiilleri bahsinde yer almakla birlikte bu konuda müstakil eserler de yazılmıştır. İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'nin el-İlmâʿu'l-muḥîṭ bi-taḥḳīḳi'l-kesbi'l-vasaṭ beyne ṭarafeyi'l-ifrâṭ ve't-tefrîṭ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722),

Abdülkādir b. Muhammed el-Hamzavî'nin er-Risâletü'l-Ḥamzaviyye fî beyâni ḥaḳīḳati'l-farḳ beyne kesbi'l-Eşʿariyye ve'l-Mâtürîdiyye (İÜ Ktp., nr. 1190, 3469), Hâlid b. Ahmed eş-Şehrezûrî'nin el-ʿİḳdü'l-cevherî fi'l-farḳ beyne kesbeyi'l-Mâtürîdî ve'l-Eşʿarî (Bağdad 1301), Ali b. Muhammed el-Mîlî'nin eş-Şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûmü'd-derârî fî is̱bâti'l-ḳader ve'l-kesb ve'l-istiṭâʿa ve'l-cüzʾi'l-iḫtiyârî (Îżâḥu'l-meknûn, II, 56) ve Arif Aytekin'in Ehl-i Sünnet İtikadına Göre Kesb (Erzurum 1978) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ksb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ksb" md.; et-Taʿrîfât, "kesb" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1243-1244; Wensinck, el-Muʿcem, "ksb" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ksb" md.; Müsned, I, 174; II, 86, 214, 231, 334, 412; V, 188, 191; VI, 31, 173; Buhârî, "Riḳāḳ", 40, "Zekât", 17, 26, "Büyûʿ", 7, 15; Müslim, "Îmân", 252; İbn Mâce, "Fiten", 20; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 281, 291, 538-542, 549-552, 554, 566; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 226-239; Bâkıllânî, et-Temhîd

(İmâdüddin), s. 28, 324, 347; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 91-102; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 361-371; a.mlf., el-Muġnî, VIII, 94-95, 164-165; a.mlf., el-Muḥîṭ, s. 408-412; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 143; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 8, 133-137; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 46; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 99, 100, 104; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 596, 597, 635-654, 661, 675, 680, 682; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 66-67; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, IX, 9-17, 149-186; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 58-61; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü'ṣ-ṣıdḳ (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407, s. 126-128; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 118-120, 128-129; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 120-122, 130-131, 137-138, 146-147; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 437, 441-442; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1304, s. 33; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 161-162; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 55, 254, 256, 259-260; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, s. 42-47; Îżâḥu'l-meknûn, I, 122, 562; II, 56, 107; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 240-244; İbrâhim Medkûr, Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 118-129; Hasan Hanefî, Mine'l-ʿaḳīde ile'ṯ-ṯevre, Beyrut 1409/1988, III, 116-137; Caʿfer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî), Gadîr 1410/1990, II, 619-626; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", DİA, XII, 91.

Yusuf Şevki Yavuz

KESBÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1213/1798’den sonra)

İbretnümâ-yı Devlet adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarihçisi ve şair.

Hayatı hakkındaki bilgiler hemen hemen sadece kendi eserine dayanır. Kesbî mahlasını nasıl aldığı belli değildir. Eserinde mevcut bilgilere göre 1175 Şevval (Mayıs 1762) tevcihatında hâcegân ve benzerlerine verilen atıyye listesinde yer alan ve kendisine 50.000 kuruş ödenen Mustafa Efendi, 1179’da (1765) memuriyeti gereği Kuban’da Çerkez kabilelerinin meskûn olduğu bölgelerde bulunmuş, bu arada Taman İskelesi’ne beş altı konak mesafede dağlar arasındaki altın madeni yataklarını dolaşmıştır. İstanbul’a döndüğünde bu madenlerin işletilmesi için yetkililere başvurmuşsa da bir sonuç alamamıştır.

1768 Rusya seferinin hazırlıkları devam ederken 1737-1738 yıllarındaki sefer masraflarının kayıtlı olduğu hazine kalemi defterlerini inceleyerek tahminî bir savaş bütçesi hazırlamakla görevlendirilen Kesbî Mustafa Efendi, Silâhdar Hamza Paşa’nın sadârete tayini sırasında (7 Ağustos 1768) mülâzım sıfatıyla Mektûbî-i Defterî Kalemi’nde önemli evrakın kaydı işiyle meşgul bulunuyordu. Osmanlı-Rus seferi başlayınca kendisine İsakçı Kalesi’nin tamiri ve Büyük Kale denilen kısmının genişletilmesi görevi verildi. Serdârıekrem Yağlıkçızâde Mehmed Emin Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun İsakçı ovasında konakladığı esnada Rus saldırılarına uğrayan Hotin’den gelen yardım istekleri üzerine kaledeki durumu inceleyip ordugâha rapor etmek için Hotin’e gönderildi. Ruslar’ın Hotin Kalesi’ne ikinci defa saldırdıkları 5 Temmuz 1769 tarihinde Hotin’de bulunuyordu. Bu saldırılar sırasında kale çevresinde metrisler kazılması, top ve cephane nakli, topların kullanılmasında istihdam edilenlere yevmiye dağıtılması, şehid olanların tesbit edilmesi gibi işler yaptı.

Daha sonra İstanbul’a dönen Kesbî Mustafa Efendi, Küçük Kaynarca Antlaşması’nın ardından müzakereler yapmak üzere İstanbul’a gelen Rus elçisi Prens Nikolai Vasilevich Repnin’in şerefine İstanbul’daki Batılı

elçilerin verdikleri ziyafette Osmanlı Devleti'ni konu alan konuşmaları Rum asıllı aşçısı İstavri'ye rapor ettirerek istihbarat hizmetinde bulundu. 1783'te tekrar Kafkasya'ya gitti. Buradaki hizmetini tamamladıktan sonra ortaya

çıkan vergi usulsüzlüğü yüzünden 1209'da (1794-95) Halep'e gönderildi. Halep'te iken elçilik tercümanlarına tanınan vergi muafiyetini istismar ederek ellerindeki bazı sahte belgelerin tercümanlık beratı olduğu iddiasıyla vergi yükümlülüklerini yerine getirmeyen 1500 kadar gayri müslim tâcirin durumunu teftiş etti. Ölüm tarihi belli olmayan Kesbî Mustafa Efendi eserinin telif tarihi olan 1213'ten (1798) hemen sonra vefat etmiş olmalıdır.

Kesbî Mustafa Efendi İbretnümâ-yı Devlet adıyla yazdığı tarihiyle tanınır. 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşına dair olan eserin iki nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 5943). Kütüphane kayıtlarında müellifi Câvid olarak gösterilen nüsha 218 varak olup müsvedde halindedir. Eserde Hulefâ-yi Râşidîn'den itibaren İslâm tarihi kısaca anlatıldıktan sonra 1738 yılında Rusya ile yapılan antlaşma şartları ve esas olarak da 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşının safhaları anlatılmaktadır. Metinde ele alınan konular arasında bir bütünlük yoktur; aynı konudaki bilgi ve belgeler farklı yerlere kaydedilmiştir. İbretnümâ-yı Devlet'in diğer nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 484). Bu nüsha, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmada sistemsiz halde bulunan belge ve bilgilerin yer yer tenkit ve değerlendirmeye tâbi tutularak sistemli bir şekilde yeniden yazılmış şekli görünümündedir. Ancak bu nüsha bilinmeyen bir sebepten dolayı 83b'de kesilmektedir. Müellifin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı yeniden kaleme almak istediği, fakat bunu bitiremediği bir tahmin olarak ileri sürülebilir.

1208 (1793-94) yılında inşa edilen Tırnova Bazarlık Camii ve İmaret Medresesi Camii için birer tarih düşüren Kesbî Mustafa Efendi (İbretnümâ-yı Devlet, İÜ Ktp., TY, nr. 5943, vr. 11b) şiirle de meşgul olmuştur. Şiirlerinin toplandığı elli varaklık divançesinde 120 gazel bulunmaktadır. Yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 838) eserin hâtimesi 25 Cemâziyelevvel 1203 (21 Şubat 1789) tarihini

taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 109; Osmanlı Müellifleri, III, 131; TCYK, s. 192-193; Babinger (Üçok), s. 325; Ahmet Öğreten, Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmet Öğreten

KESELÂ

(كسلا)

Doğu Sudan'da bir vilâyet ve bu vilâyetin merkezi olan şehir.

Tâkâ bölgesindeki dağ silsilelerinden aynı adı taşıyan dağ dibindeki Gāş deresi (Hûr Gāş) kenarında yer almaktadır. Mîrganiyye tarikatının merkez zâviyesinin bulunduğu Hatmiye köyü ile Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Sudan seferine çıkan askerlerinin kamp kurdukları Evlâdünâsır köyü burada bulunmaktaydı. Sudan hükümdarı sıfatıyla bölgeyi yöneten Vali Ahmed Paşa Ebû Vidân döneminde önemli bir yerleşim mahalline dönüştürülen ikinci köy Keselâ adıyla tanınmış ve çevreden gelen kabilelerin göçleriyle kısa zamanda gelişmiştir.

1899-1955 yılları arasında İngiliz-Mısır ortak yönetiminde ve bağımsız Sudan Devleti'nin kurulmasından sonra Keselâ'nın konumu ülkenin gelişmesine paralel olarak değişti. Kızıldeniz vilâyetiyle birleştiği 1930 yılına kadar şehrin denizle kıyısı bulunmuyordu. 1906-1909 yıllarında Kızıldeniz sahilinde inşa edilen Port Sudan Limanı, Gāş ve Baraka vadilerinde pamuğun daha yaygın olarak yetiştirilmesine imkân sağladı. 1924'te Port Sudan ile Keselâ arasında açılan demiryolunun daha sonra Sennâr'a kadar uzatılması da şehrin gelişmesinde etkili oldu.

Sudan Devleti'nin kurulduğu yıllarda nüfusu fazla olmayan Keselâ, I. Dünya Savaşı'nın ardından gelişmeye başladı. 1924'te şehirde 35.000 kişi yaşarken nüfusu 1956 yılında 40.600, 1970'te 85.800, 1993'te 234.270 kişiye ulaştı. 1990'lı yılların sonunda çıkan Etiyopya-Eritre savaşı sırasında şehre ve çevresine çok sayıda göçmen yerleşti.

Keselâ'daki yerli ahalinin çoğunluğunu Beceler (Beja) ve bunların bir alt kolu olan Hedendeveler oluşturmakta, bölgede ayrıca Şükriyye Arapları da yaşamaktadır. Güçlükle itaat altına alınan Beceler bölgenin kalkınmasıyla birlikte Sudan nüfusu içinde kaynadılar. XIX. yüzyılın ortalarında Arap yarımadasından gelip bölgeye yerleşen Revâşide bedevî topluluğu hâlâ

göçebe hayatı yaşamaktadır. Keselâ şehrinin yerlilerine Halanga denir. Hatmiyye tarikatının kurucusu Muhammed Hasan el-Mîrganî, Keselâ yakınındaki Hatmiye köyünde zâviyesini açtı ve 1869 yılında vefat ettiğinde buraya defnedildi.

Sudan'da 2000 yılında devam eden iç karışıklıklar esnasında et-Tecemmuu'd-dîmukrâsiyye isimli muhalif partiyle iş birliği yapan el-Cebhetü'ş-şa'biyyetü litahrîri's-Sûdân taraftarlarının eline geçen Keselâ birkaç gün sonra devlet güçleri tarafından geri alındı.

Keselâ'nın merkez olduğu idarî bölge Sudan'ın Mısır sınırından Etiyopya sınırına kadar uzanır. Func Sultanlığı toprakları içinde yer alan Tâkâ, Mısır'ın idaresine geçmeden önce Kızıldeniz limanlarının iç bölgelerdeki kabilelerle ticarî faaliyetleri için önemli bir bölgeydi. Bölgede önemli dinî şahsiyetler yetişmiştir. Dâmir şehri bunlardan Hamed el-Mechûb el-Kebîr (ö. 1190/1776) tarafından kurulmuş olup XIX. yüzyılın başında Dârfûr, Sennâr, Kordofan ve Sudan'ın diğer bölgelerinden gelen öğrencilerin eğitim gördükleri bir merkezdi. Tâkâ bölgesi, 1821 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ordusunun kontrolü altına girmeye başladı. Sudan hükümdarı tayin edilen Kavalalı'nın damadı Mehmed Bey Hüsrev, Dâmir şehrini 1822'de tamamıyla ele geçirince şehrin ileri gelenleri Sevâkin'e sığındılar. Önemli kabilelerden Hedendeve'yi itaat altına almak için 1823, 1831 ve 1832 yıllarında seferler yapıldı. Ancak kabile Vali Ahmed Paşa Ebû Vidân zamanında itaat arzetti. Türkiyye (1821-1885) adıyla bilinen bu dönemde Tâkâ'yı hükümdar unvanıyla Mısırlı valiler yönettiler. Bölge Osmanlı Devleti tarafından 1865'te Hidiv İsmâil Paşa'nın önce şahsı adına, bir yıl sonra da veraset yoluyla onun yerine geçecek hidivler adına Mısır hidivliğine devredildi. 1867-1871 yıllarında Sevâkin'de ikamet eden Hükümdar Ahmed Mümtaz Paşa, Keselâ'da pamuk yetiştirmek için büyük gayret gösterdi ve idaresi altındaki yerlerde pamuk yetiştiriciliğini yaygınlaştırmak istedi. Sevâkin Limanı iç bölgedeki bu ziraî ve idarî gelişme üzerine iktisadî yönden güçlendi. Bu dönemde Mısır Sudanı adıyla bilinen bölge Dongola, Berber, Hartum, Sennâr, Dârfûr, Kordofan ve Keselâ olmak üzere yedi müdüriyet ve Fâşûdâ, Sevâkin, Bahrülgazâl adıyla üç muhafızlığa ayrıldı. Keselâ müdüriyetinin Kadârif ve Kallâbât adlı iki önemli kasabası bulunuyordu.

1882 yılında Mısır’ı işgal eden İngiltere’nin Sudan bölgesinde de etkili olması üzerine Sudan Mehdîsi olarak bilinen Muhammed Ahmed el-Mehdî, Keselâ’nın dahil olduğu Tâkâ bölgesini kendi hâkimiyetine aldı. Kumandanlarından Osman Dikne 1883’te bizzat Mehdî tarafından bölgeye gönderildi. Bece kabilesinin başlangıçta fazla itibar etmediği bu harekete Şükriyye Arapları da hidiv idaresiyle

münasebetleri iyi olduğu için ilgi göstermedi. Keselâ’daki Ahmed Bey İffât kumandasındaki Mısır birlikleri Mehdî’nin ordusuna karşı epeyce direndiler, muhasara yirmi ay devam etti. 1884 yılında Sinkat ve Tukar’ı ele geçiren Mehdî kuvvetleri bütün gayretlerine rağmen Sevâkin’i alamadılar. Aynı yılın nisan ayında Kadârif’i ve 29 Temmuz 1885’te Keselâ’yı ele geçirdiler. Özellikle Keselâ’nın savunması es-nasında Mısır ordusu büyük kayıplar verdi. Böylece 1885 yılından itibaren bölgede Muhammed Ahmed el-Mehdî dönemi başladı.

Mehdî Devleti’nin merkezi olan Kallâbât kasabası İngilizler’in bulunduğu Sevâkin ile İtalyanlar’ın yerleştiği Eritre ve hıristiyan Habeşistan Krallığı arasında yer alıyordu. Bir İngiliz birliği 1891 yılı Şubat ayında Osman Dikne’nin bölgeden uzaklaşmasını sağladı. Böylece İngilizler Mehdî’nin Sevâkin üzerinde tehdit oluşturmasına son verdiler. İtalyanlar, 1894 yılı Temmuz ayında Keselâ’nın bulunduğu bölgeyi İngiltere ile yaptıkları anlaşmaya dayanarak işgal ettiler, ancak 1897 yılı Aralık ayında Mısır’a iade ettiler. Bu olayın ardından bölgedeki son Mehdî ordusu Kadârif’ten çekildi.

Bölgenin dağları genelde taşlık olmakla birlikte vadilerinde bol ağaç bulunmaktadır. Bahar yağmurlarının oluşturduğu akar sular ve su kuyuları sayesinde tarıma elverişli bir bölge olduğu halde ahalisi tarımdan çok hayvancılıkla meşgul olur ve ancak ihtiyaçları kadar pamuk yetiştirir. Dokumacılık bölgenin ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli seviyededir. Halk seracılık, dericilik, silâh imali, fil, zürafa ve su aygırı derisinden kamçı yapımında maharet sahibidir. Keselâ’nın merkez olduğu idarî bölgenin sınırları içinde muz, nar, üzüm, limon, incir ve zeytinle hububat ziraatı yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Fevzi Bâşâ, es-Sûdân beyne yedey Ġurdûn ve Kitşinir, Kahire 1319, I, 65, 197-203; Muhammed Mihrî, Sûdan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 322-325; Abdurrahmân er-Râfiî, ʿAṣru Muḥammed ʿAlî, Kahire 1366/1947, s. 142-150; H. Shaked, The Life of the Sudanese Mahdi, New Jersey 1978, s. 147-151; M. W. Daly - P. M. Holt, A History of the Sudan, London 1988, s. 66-67; P. M. Holt, "Kasala", EI² (Fr.), IV, 714-715; C. Fluehr-Lobban v.dğr, Historical Dictionary of the Sudan, London 1992, s. 101-104; G. R. Warburg, Historical Discord in the Nile Valley, London 1992, s. 5-7; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 240-244; S. Hillelson, "Kassala", İA, VI, 397-399.

Ahmet Kavas

KESİK BAŞ DESTANI

Dinî-destanî manzum halk hikâyesi.

“Dâsitân-ı Kesik Baş”, “Hikâye-i Kesik Baş” olarak da adlandırılan Kesik Baş destanı mevlid metinlerine eklenen geyik, güvercin vb. hikâyeler gibi Hz. Peygamber’in faziletlerini ve Hz. Ali’nin İslâm uğrundaki kahramanlıklarını dile getirerek halkın dinî duygularını canlı tutmak amacıyla anlatılan veya toplantılarda makamla okunan bir halk hikâyesidir. Kahramanı gövdesiz bir insan başı olan hikâye bu garip özelliğiyle dikkat çekmiş, Anadolu’dan başka Balkanlar’da ve Asya içlerinde de yaygınlık kazanmıştır.

Kesik Baş destanının konusu şöyledir: Resûl-i Ekrem başta Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olmak üzere otuz üç bin sahâbe ile sohbet ederken çıkagelen bir kesik baş Allah’ın dostu olduğunu, elli defa hacca gittiğini, ism-i a‘zamı bildiğini ve gece gündüz Allah ile söyleştiğini anlatır. Adının Şeyh Abdullah olup Kal‘a-i Zerrîn şehrinde oturduğunu, müslümanlara musallat olan bir devin kendisini bu hale koyarak oğlunu yediğini, hanımını da kaçırdığını söyler. Allah’ın resulünün bu devi ortadan kaldırarak hanımını kurtarmasını ister, aksi halde kıyamet gününde kendisinden davacı olacağını ifade eder. Bunun üzerine Ali zülfikarı çekerek ileri atılır, devi öldürmek için Hz. Peygamber’den izin ister, Resûl-i Ekrem de ona izin verir. Düldüle binen Hz. Ali Kesik Baş’ı takip eder. Yedi gün, yedi gece yol almak suretiyle devin kuyusuna varırlar. Hz. Ali 500 kulaç uzunluğundaki kemendin bir ucunu bir kayaya, diğer ucunu da beline bağlayarak kuyunun dibine doğru inmeye başlarsa da çok uzak olduğunu anlayınca kemendi bırakır, yedi gün daha indikten sonra kuyunun dibine varır. Bir demir kapıyı açtığında bir altın saray ve bu sarayda bir kadın görür. Kadının Kesik Baş’ın hanımı olduğunu anlar. İçerideki odalarda da eli ayağı bağlı 500 müslüman görür. Bunlar daha önce 5000 kişi olduklarını, devin her gün içlerinden beşini yediği için bu kadar kaldıklarını bildirirler. Hz. Ali ilerlediğinde minare boyunda, başı kümbet gibi, parmakları insan gövdesi kalınlığında, 1000 yaşını geçmiş bir devin uyuduğunu görür. Devi uyurken öldürmek istemediği için attığı naralarla onu uyandırır. Dev Hz. Ali’ye kendisini

yiyeceğini, dünyada Sünnî müslüman bırakmayacağını, Mekke ve Medine'yi de yıkacağını söyleyerek saldırır. Devin hamlelerinden korunan Hz. Ali zülfikarı çekerek deve iman etmesini söyler, kabul etmeyince de onu öldürür, Kesik Baş'ın hanımını ve diğer müslümanları kurtarır. Hz. Ali Allah'a dua eder ve bir anda kendini 500 müslümanla birlikte kuyunun ağzında bulur. Hz. Ali geri dönünce Resûl-i Ekrem Kesik Baş'a ve oğluna dua eder. Kesik Baş organları tam bir yiğit olur, oğluna da Allah yeniden can bağışlar. Kesik Baş destanında çok zor şartlar altında bile vakit namazlarının mutlaka kılınması gerektiği mesajı belirginleşmektedir.

Yazma ve basma nüshalarında temel konusu değişmeyen Kesik Baş destanı genellikle 90-130 beyit civarındadır. Destanı anlatan kişi birçok nüshada belli olmamakla beraber bazı nüshaların sonunda Kirdeci Ali, Kethüdâ Ali veya Aliyyü'd-dîn gibi isimler yer alır. XIV. yüzyıl başlarından itibaren Kesik Baş vb. dinî halk destanlarında rastlanan bu ismin destanı söyleyen kişi mi yoksa derleyen mi olduğu hakkında kesin bir şey bilinmemektedir. Mevcut nüshalarda daha çok "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan destanın bazı nüshalarında veznin "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbına, bazan da hece veznine uyduğu görülmektedir. XIV. yüzyıl sonlarından itibaren yazıya geçirildiği sanılan Kesik Baş destanının yazma bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 4069 numarada kayıtlı mecmuanın içindedir.

Kesik Baş destanındaki kötülük timsali ejderha ile bir yiğidin mücadelesi teması eski Türk, Ortadoğu ve hıristiyan dinî inançlarında, bilhassa Türk halk hikâyeleri ve masallarında da görülmektedir. Kesik Baş destanı bu yönüyle Hıristiyanlık'ta yer alan Aya Yorgi'nin (Hagios Georgios, Saint Georges) ejderha menkıbesiyle de benzerlik göstermektedir (Ciopinski, XIII [1971], s. 12). Burada Aya Yorgi Hz. Ali'ye, Aya Yorgi'nin mağlûp ettiği ejderha deve, menkıbenin kahramanlarından biri olan aziz tarafından ejderhanın elinden kurtarılan kız da Kesik Baş'ın hanımına benzemektedir.

İslâmî dönemde başı kesilen kahraman motifinin yer aldığı birçok menkıbe ortaya çıkmış, bilhassa Kerbelâ'da başı kesilerek şehid edilen Hz. Hüseyin bu menkıbelerde yer almıştır (Fazlullah Rahîmî, s. 188 vd.). Şems-i Tebrîzî, Âşık Paşa, Molla Lutfî, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī ve Hasan Keşfî

Efendi'nin adı çevresinde oluşmuş kesik baş menkıbeleri de vardır. Ayrıca bazı halk hikâyeleri, masal ve

modern efsanelerde kesik baş motifine yer verilmiştir (Ocak, s. 27-37).

Türkler Anadolu'ya geldikten sonra Türk folklor ve edebiyatında görülen kesik başlı kahraman motifinin ilk örneklerinden biri Peçuylu İbrâhim'in tarihinde yer almaktadır (I, 355-363). Sigetvar Kalesi'nin kumandanı Kroçin, Türkler'in elinde bulunan Grijgal Kalesi'ni kuşatır ve içeridekilere teslim olmaları halinde kimseye zarar vermeyeceğini bildirir. Türk askerleri ise bir huruç hareketiyle düşman kuşatmasını yarmayı kararlaştırır ve cuma namazı kılındıktan sonra hücuma geçilir. Askerler arasında Deli Mehmed ve Deli Hüsrev adında iki arkadaş vardır. Deli Mehmed savaş esnasında başı kesilerek şehid edilir. Düşman askeri onun kesik başını alıp uzaklaştığı sırada Deli Hüsrev arkadaşına, "Canını verdin, başını verme!" diye bağırır. Deli Mehmed'in cesedi yerinden fırlar, bir hamlede düşman süvarisini yere yıkar, başını elinden alır ve tekrar oraya uzanır. Bu efsane Ömer Seyfeddin'in "Başını Vermeyen Şehid" adlı hikâyesine de konu olmuştur.

Savaş esnasında düşman tarafından başı kesilmiş kahraman motifine bazı küçük farklarla, IV. Murad'ın Bağdat Seferi esnasında geçen bir kısım olayların yer aldığı Genç Osman destanında da rastlanmaktadır. Ayrıca Abdurrahman Gazi (Erzurum), Sultan Seydi (Erzincan), Seyyid Bilâl Dede (Sinop), Habîb en-Neccâr (Antakya), Karaçomak (Antep), her ikisine de Hıdırlık Sultan adı verilen Suûb-i Rûmî (Suheyb-i Rûmî) ve Ubûdü Gazi (Çorum), Abdülvehhâb Gazi (İznik), Hüseyin Gazi (Ankara, Divriği) efsanelerinde de savaş sırasında başı kesildiği halde savaşa devam eden veya düşmana teslim olmayan kesik başlı kahramanlardan söz edilmektedir (Ocak, s. 16-24).

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 355-363; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 54; Vilâyetnâme (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 97; Hikâye-i

Mevlidü’n-nebî, İstanbul 1311, s. 38-42; Fazlullah Rahîmî, Gülzâr-ı Hasaneyn (haz. Ali Adil Atalay), İstanbul 1994, tür.yer.; J. Deny, Traditions populaires turques de Salonique et de Florina, Niort 1920; A. Mazon, Contes slaves de la Macédoine sudoccidentale, Paris 1923, s. 168, 198, 200; Eflâtun Cem Güney, En Güzel Türk Masalları, İstanbul 1948, s. 111-112; Cemil Cahit Güzelbey, Gaziantep Evliyaları, Gaziantep 1964, s. 26-27; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 55, 86-94, 98, 191, 198, 280; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 142-144; Y. S. Ahmetgaleeva, Issledovanie Turkoyaziçnogo Pamyatnika, Moskova 1979, s. 136; Nurettin Albayrak, Folklorumuz ve Erzincan, Erzincan 1983, s. 142-143, 147-148; Şevket Plana, “Kosova ve Makedonya Efsânelerinde Önemli Folklor Motifleri”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1986, II, 335-336; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Folklorunda Kesik Baş, Ankara 1989, tür.yer.; Saim Sakaoğlu, Efsane Araştırmaları, Konya 1992, s. 75-76; Saadet Çağatay, “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler”, TDAY Belleten (1956), s. 172; Yahya Benekay, “Hikâye-i Kesikbaş”, Hayat, sy. 14, İstanbul 1964, s. 12-13; J. Ciopinski, “Kéšik Báš Kitaby, Variante de Kazan”, FO, XII (1970), s. 61-68; XIII (1971), s. 9-13; Fuat Özdemir, “İlk Dinî Destanlar ve Kesik Baş Destanı”, Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı (Ankara 1975), s. 127-129; Fikret Türkmen, “Kesikbaş Hikâyesi”, TDEA, V, 293-294.

Nurettin Albayrak

KESİK MİNARE CAMİİ

(bk. KORKUT CAMİİ).

KESKİOĞLU, Osman

(1907-1989)

Son dönem din âlimi.

22 Şubat 1907 tarihinde Bulgaristan'ın Burgaz vilâyetine bağlı Karinâbâd (Karnobat) kazasının Rupça köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra 1924'te Şumnu'da ortaokul derecesindeki Medrese-i Âliye'yi bitirdi. Aynı şehirde Medresetü'n-nüvvâb'ın lise ve yüksek kısmından 1936 yılında mezun oldu. Öğrenciliği döneminde Emel adında haftalık bir dergi çıkaran Keskioğlu, aralarında Ahmed Hasan Davud'un da (Ahmet Davudoğlu) bulunduğu iki arkadaşıyla birlikte Bulgaristan başmüftülüğü tarafından ihtisas için Mısır'a gönderildi. Câmiatü'l-Ezher külliyyetü'ş-şerîa'yı 1940'ta bitirince Bulgaristan'a döndü; 1950 yılına kadar Medresetü'n-nüvvâb'ın lise ve yüksek kısımlarında öğretmenlik yaptı. Burada Türk edebiyatı, Arapça, hadis, usûl-i fıkıh, Mecelle ve târîh-i teşrî' dersleri okuttu. Ayrıca on beş günde bir yayımlanan Medeniyet gazetesinde Osman Ezherî ve Osman Seyfullah imzalarıyla yazılar yazdı.

Bulgaristan'da Türkler'e yönelik baskıların artması üzerine 9 Eylül 1950'de ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç eden Keskioğlu, 4 Ekim 1950 tarihinden itibaren Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde Arapça mütercimliği görevine başladı. 18 Kasım 1959'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Arapça okutmanı oldu. 1960 yılında aynı fakülteye öğretim görevlisi tayin edilerek uzun süre Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm dini esasları derslerini okuttu. 16 Mart 1961'de Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üyeliğine tayin edilen Keskioğlu, bu müessesenin adının Din İşleri Yüksek Kurulu olarak değiştirilmesinden sonra 7 Ekim 1965'te buranın mütercimliğiyle görevlendirildi. Bir yıl sonra da Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine getirildi. 4 Ağustos 1976 tarihinde bu görevinden emekliye ayrıldı. 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktorluk unvanı verilen Osman Keskioğlu 4 Ağustos 1989'da vefat etti ve Ankara'da Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Türkçe'den başka Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen Osman Keskioğlu'nun, Medresetü'n-nüvvâb'daki hocaları arasında yer alan ve Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî (Ersal) vasıtasıyla fikirlerinden haberdar olduğu Abduh ve Cemâleddîn-i Efgānî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Türkler'in ıslahatçı düşüncede önemli yeri olduğunu savunan Keskioğlu'nun bu yaklaşımını Bulgaristan'da yayımlanan Medeniyet gazetesindeki yazılarında ve Türkiye'ye göç ettikten sonra kaleme aldığı makalelerinde görmek mümkündür. Diğer taraftan aşırı muhafazkârlığı ile tanınan yakın arkadaşı Ahmet Davudoğlu ile aralarında zaman zaman fikrî tartışmaların meydana geldiği bilinmektedir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Fatih Devrinde İlim ve O Devirde Yetişen İlim Adamları (Mustafa Runyun ile birlikte, Ankara 1953); Nurlu Yol (Ankara 1957); Hz. Ebu Bekir (Ankara 1957); Hz. Ömer (Ankara 1958); Hazreti Osman Zinnureyn (Ankara 1960); İslâm Dünyası Dün ve Bugün (Ankara 1964); Hâtemü'l-enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı (Ali Himmet Berki ile birlikte, Ankara 1966, 1971, 1972, 1974, 1978, 1981, 1982, 1985); Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku (Ankara 1969, 1980, 1999);

Fakîh Sahâbîler ve Mezheb İmamları (Ankara 1972); Peygamberler Tarihi (Konya 1976); Kur'an Yolunda (Ankara 1976); Hazreti Peygamberin Hayatı: Siyer-i Nebi (Ankara 1981); Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri (Ankara 1983); Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür (Ankara 1985); İslamda Eğitim ve Öğretim (Ankara 1985); Rahmet Peygamberi (Ankara 1985); Son İlahi Kitap Kur'an-ı Kerim (Ankara 1987); Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: Ulûm-ı Kur'an (Ankara 1987, 1989); Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri (Asaf Demirbaş ve Abdullah Manaz ile birlikte, Ankara 1989); Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler (İstanbul, ts., Nebioğlu Yayınevi).

B) Tercümeleri. Muhammed Ebû Zehre'den Ebû Hanîfe (Ankara 1962, 1997; İstanbul 1966, 1974), İmam Şâfiî (Ankara 1969), İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkhı (Ankara 1984), Ahmed İbn-i Hanbel: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri (Ankara 1984), Şeyhülislâm Ahmed İbn-i Teymiye: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhtaki Yeri-Usulü (İstanbul 1987) ve İbn Hazm (Ercan Gündüz ile birlikte, İstanbul 1996); Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'den Risâle fî hakki'l-Besmele (Ankara 1977); Seyyid Süleyman Nedvî'den

Hazreti Muhammed (aleyhisselâm) Hakkında Konferanslar (Ankara, ts., Diyanet İşleri Başkanlığı yayını).

Osman Keskioğlu'nun Anayurt gazetesi (1954-1957), Vakıflar Dergisi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Dergisi'nde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 95-96; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989, Ankara 1989, s. 77; Haşim Ertürk - Rasim Eminoğlu, Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-nüvvâb, İstanbul 1993, s. 40; Halil Ethem Recep, "Osman Keskioğlu Hocamızın Türk-İslam Kültürüne Hizmet ve Katkıları", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdülkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 509-514; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, Balkanlar'da Türk Ünlüleri, İstanbul 1999, s. 147-149; İhsan Işık, Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi, Ankara 2001, s. 572; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini Islâhat Çabaları", Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri: Sofya 21-23 Nisan 2000 (haz. Ali Çaksu), İstanbul 2002, s. 347-362.

Kâmil Yaşaroğlu

KESRET

(الكثرة)

Özellikle metafizikte kullanılan bir felsefe terimi.

Sözlükte kesret azlığın karşıtı olarak çokluğu ifade eden bir kelimedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de kesret ve kesîr azlığın karşıtı olarak geçmektedir (el-Mâide 5/100; et-Tevbe 9/25, 82). Felsefede kesret vahdet kavramının karşıtını belirten bir metafizik terimidir (bk. VAHDET). Nitekim İslâm felsefesinde metafiziğin bir bölümünü oluşturan genel ontolojik kavramlar (el-umûrü'l-âmme) başlığı altında incelenmektedir. Buna göre sebep-sebepli, zorunlu-mümkin, tümel-tikel, önce-sonra vb. kavramlar gibi bir ve çok (birlik-çokluk) kavramları da ontolojik araştırmanın temel perspektifini teşkil etmektedir. Felsefîleşmiş kelâm geleneğinde de kesret kavramı aynı bağlama sahiptir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, I, 337 vd.).

Çokluk konusunu ilk defa metafiziğinde ele alan Aristo onun açık bir tanımını vermemektedir. Filozof ancak çokluğun birlik fikriyle beraber incelenebileceğini, bu incelemenin metafiziğin konusu olduğunu, çokluğun bölünebilirliğini, birin karşıtı olduğunu ve bütün karşıtlıkların bir ve çokun karşıtlıklarına indirgenebileceğini ileri sürmekte, ayrıca çokluğun bölünebilir olduğu için duyularla algılandığını ve birden önce geldiğini söylemektedir.

İlk İslâm filozofu Kindî metafiziğe ayırdığı Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ adlı risâlesinde tartışma konularının büyük bir kısmını çokluk ve birliğe ayırmıştır. Çokluğun varlığını kanıtlamak için pek çok açıklama yapan filozof Aristo'dan ayrı olarak çokluk ve birliğin zorunlu beraberliği (mukārenet) üzerinde durmaktadır. Buna göre nerede çokluk varsa orada birlik ve nerede birlik varsa orada zorunlu olarak çokluk bulunur. Kindî'nin çoklukla ilgili asıl vurgusu nesnelerdeki çokluğun zâtî, birliğin ise ârızî olduğudur (Resâʾil, I, 132-137, 140-142, 161-162). Fârâbî ise çokluğu bölünebilir olarak tanımlamakta ve bu tanıma bilfiil veya bilkuvve şartını eklemektedir (el-Vâḥid ve'l-vaḥde, s. 60).

Aristo'dan Fârâbî'ye kadar kuşatıcı bir tanıma kavuşturulmayan kesret kavramı İbn Sînâ tarafından yeniden ele alınmıştır. Filozof, selefleri gibi bir ve çok kavramlarını bir arada ele alarak tanımlamaya çalışır. Ona göre birin kendinde ne olduğunu açıklamak zordur. Çünkü bir, "kendinde zorunlu olarak çokluk bulunmayan" şeklinde tanımlandığında tanıma çokluk katılmaktadır. Aynı şekilde çokluk da zorunlu olarak bir ile tanımlanır. Zira bir daima çok olanın ilkesidir ve çokun varlık ve mahiyeti birden gelir. Şu halde çokluk ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın bir kavramını tanımda kullanmak zorunludur. İbn Sînâ'ya göre bu tanımlama güçlüğüne karşılık çokluk hayal gücümüzde, birlik ise aklımızda daha iyi bilinir. Öyle görünüyor ki birlik ve çokluk apaçık olarak tasavvur edilen şeylerdendir. Ancak özne önce çokluğu tahayyül etmekte ve ardından başka bir şeye gerek kalmaksızın doğrudan birliği kavramaktadır. Birliği kavramanın bir ilkesi varsa bile bu ilke aklî değil hayalîdir. İnsan zihninin tek tek nesnelerin hayalî formlarından hareketle birlik fikrine ulaştığını belirten İbn Sînâ, çokluk kavramının aklî anlamda tanımına da bu birlik fikriyle ulaşıldığını ileri sürmekte, bu anlamda birliği ilk aklî tasavvurlardan saymaktadır. Birliğin tekrar çoklukla tanımlanması ise hayal yoluyla ortaya çıkan bir uyarıyla olacaktır. Bu uyarı zihinde hazır bulunmayan aklî bir kavramı açığa çıkarmak içindir (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, I, 104-105). Dolayısıyla filozofa göre çokluğun duyularla, birliğin akılla idrak edilmesi çokluğun tam bir mantıkî tanımını mümkün kılmamaktadır.

Başlıca İslâm filozoflarına göre çokluğun bilinmesi bölünmez ve birlik arzeden genel kavramlarla mümkündür. Akıl benzerlik, eşitlik, denklik, örtüşme vb. yollarla nitelik ve nicelikle ilgili birtakım genel kavramlar (cins, tür, fasıl, hassa, had, sayı, şekil ...) oluşturarak çokluğu kavrar, yani çokluğu birlik altına alır. Çokluğun bilinmesi doğal ya da yapay birimler oluşturarak ölçmekle mümkün olur. Bu birler / birimler çokluğun bütün ünitelerine yüklem olmada ortak sayılır (Kindî, I, 132-133, 155, 160; Fârâbî, el-Vâḥid ve'l-vaḥde, s. 39-40, 43, 71, 81; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, I, 97-98, 101; en-Necât, s. 444-445; Behmenyâr, s. 553).

Çokluğun varlığa geçişini Aristo madde ve sûret nazariyesiyle açıklamaktadır. Kindî ise çokluğun birlikle var olduğunu, fakat birliğin ona kendi varlığından değil ilk gerçek birden yani Tanrı'dan geldiğini

savunmaktadır. Kindî'ye göre çokluktaki birlik ârızî olup zâtî değildir; çokluğun var kılınması çokluğa birlik vermek, onları birlik altına almak anlamına geldiğine göre bu da birliğin çokluğa dışarıdan geldiğini gösterir (Resâʾil, I, 160-162).

Dolayısıyla Kindî çokluk ve birliği açıklarken Tanrı'nın varlığını da ispatlamak istemektedir. Çokluğun var oluşunu açıklama girişimleri içinde en dikkat çekici olanı Fârâbî - İbn Sînâ ekolünde sistemleşen sudûr nazariyesidir. Bu nazariye, esas itibariyle varlığında hiçbir bakımdan çokluk barındırmayan ilk ve zorunlu varlıktan çokluğun nasıl sâdır olduğunu açıklamaya yöneliktir. Özellikle İbn Sînâ, çokluğun birden varlık kazanışını açıklamanın feyiz ve sudûr nazariyesi dışında imkânsız olduğu görüşündedir. Bu açıklamalarda gerçek anlamda birliğin Tanrı'ya, çokluğun ise O'nun dışındaki âleme ait ontolojik bir gerçeklik olduğu ana fikri ısrarla vurgulanmaktadır (Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla, s. 61-65; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, II, 402-410; en-Necât, s. 649-661). Sudûr nazariyesindeki, "Birden ancak bir çıkar" ilkesiyle çelişmeksizin çokluğun varlığını açıklama girişimi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde varlığın birliği (vahdetü'l-vücûd) ilkesiyle çelişmeden çokluğu birliğe indirgeme girişimine dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk duyu ve akıl planında algılanan bir fenomen olmakla beraber "mevcûd" değildir. Algılanmış olması onun gerçek bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmez (el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 956).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 1464-1468; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985-93, I, 200-203; II, 65-68, 78-81, 275-278; Kindî, Resâʾil, I, 126, 132-137, 140-142, 154-155, 159, 160-162; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 60-65; a.mlf., el-Vâḥid ve'l-vaḥde (nşr. Muhsin Mehdî), Dârülbeyzâ 1990, s. 39-40, 43, 45, 49, 50, 52, 58-60, 71, 81, 90-91; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (I-II), s. 97-101, 104-105, 108-109, 125-126, 130, 402-410; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 444-445, 515, 649-661;

Behmenyâr, et-Taḥsîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 364-366, 367-370, 502, 553 vd.; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, I, 337-346; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 956-959.

Ali Durusoy

KESREVÎ, Seyyid Ahmed

(سیّد أحمد کسروی)

Seyyid Ahmed-i Kesrevî-yi (Kisrevî) Tebrîzî (1890-1946)

İranlı âlim ve siyaset adamı.

Tebriz'de doğdu. Fakir bir çiftçi ailesinin çocuğudur. Öğrenimini Tebriz'de tamamladı. 1910'da molla oldu. Modern görüşleri sebebiyle mesleğini bırakıp Adalet Bakanlığı'nda çalışmaya başladı (1919). Şahın aleyhine açılmış bir davada davacılar lehinde oy kullanması ve onları savunmasından dolayı 1929 yılında Adalet Bakanlığı'ndan ihraç edildi. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde tarih hocalığı yaptı. 1934'te üniversitede akademik hürriyet bulunmadığını ileri sürerek buradan da ayrıldı. Kesrevî, 1933 yılından itibaren özellikle ülkenin siyasî ve içtimaî meselelerini dile getiren yazılar yazdı. Eğitim sisteminin bozukluğu yüzünden halkın cehaletten kurtulamaması ve bundan dolayı toplumun geri kalması gibi konuları işlediği yazılarını kendisinin çıkardığı Peymân ile (1933-1942) Perçem (1941-1942) adlı dergilerde yayımladı. Mart 1946'da Tahran'da Fidâiyyân-ı İslâm adlı örgüt tarafından öldürüldü.

Eserlerinde Şiîliği ağır bir dille eleştiren Kesrevî, Şiîliğin başlangıçta siyasî emeller etrafında ortaya çıktığını, ancak zaman içinde bunların iman alanına alındığını ifade etmiştir. Şiîliğin Safevîler döneminde İran'da bir terör vesilesi olduğunu, ayrıca bu mezhebin on ikinci imam ve onun gaybete intikal ettiği fikrini ileri sürerek tarihi çarpıttığını söylemiştir. Ona göre Şîa, devletin vergi toplama yetkisini tartışıp zihinlerde mevcut otoriteye karşı meşruiyet tereddütlerinin doğmasına yol açmış, benimsediği takıyye prensibi gereği insanları yalancılığa özendirmiş, gizli imam anlayışı yoluyla demokrasiye ve halk hâkimiyetine karşı muhalefet geliştirmiş, din adamlarını merkeze koyarak insanların onları takip etmesinin yeteceğini iddia etmiştir. Ayrıca Şîa âlimleri imamlara olağan üstü özellikler atfetmiş, türbeleri ziyaret edildiği takdirde dünya ve âhiret hayatıyla ilgili her isteğin gerçekleşmesinde Allah'a aracı olabileceklerini ileri sürmüştür. Bu aşırı

telakkiler dinin yozlaşmasına yol açmıştır. Şiî ulemâsı Kesrevî'nin bu fikirlerine büyük tepki göstermiş ve onu mürted ilân etmiştir. Diğer taraftan Kesrevî, klasik İran şiiriyle bu şiirin büyük temsilcilerini şarap içmeyi cazip göstermek, ahlâksızlığı, dilenciliği, dalkavukluk ve korkaklığı telkin etmek ve bunları meşrû saymakla suçlamış, toplumun ilerlemesine engel olduğunu söyleyerek tasavvufu da eleştirmiştir. Muhalifleri tarafından peygamberlik iddiasında bulunmakla suçlanan Kesrevî bu iddiaları reddetmiş, İslâmî esaslara bağlılık ve onları devam ettirmekten başka bir maksadı olmadığını belirtmiştir. Bu görüşleri yüzünden pek çok düşman kazanmış, bazı kitapları yakılmış, taraftarları ağır şekilde cezalandırılmıştır.

Eserleri. Arapça, Türkçe, Fransızca ve İngilizce bilen Kesrevî en faal olduğu 1930-1945 yılları arasında tarih, edebiyat ve dil konularında 100'e yakın kitap telif etmiş, çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Önemli eserleri şunlardır: ed-Dürretü's-semîne (Tebriz 1337); Şehriyârân-ı Gumnâm (Tahran 1307, 1308, 1309); Nâmehâ-yı Şehrhâ ve Dîvehâ-yı Îrân (Tahran 1308, I-II, 1309); Âyîn (I-II, Tahran 1311-1312); Târîḫ-i Pânṣad-i Sâle-i Ḫûzistân (Tahran 1312); Târîḫ-i Meşrûṭa-i Îrân (I-III, Tahran 1319, 1320, 1321); Âzerî yâ Zebân-ı Dâstân-ı Âzerbaycân (Tahran 1304); Târîḫçe-i Şîr u Ḫurşîd (Tahran 1309); Peyâm be-Dânişmendân-ı Avrupa ve Amerika (Tahran 1321); Ḥâfız çe Mîgûyed (Tahran 1322); Şîîgîrî (Tahran 1322; diğer eserleri için bk. Ferheng-i Îrânzemîn, XVIII, 365-384).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Kesrevî, Zindegân-i Men, Tahran 2535 şş.; Recebali Hâssebî, Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri (doktora tezi, 1980), İÜ Merkez Ktp., nr. 1427; Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", MES, IX/3 (1973), s. 271-295; Mahmûd Ketîrâî, "Kitâbşinâsî-yi Kesrevî", Ferheng-i Îrânzemîn, XVIII, Tahran 1351 hş., s. 361-398; Mühendis Nâsih Nâtık, "Süḫenânî der Bâre-i Aḥmed Kesrevî", Rehnümâ-yı Kitâb, XX/11-12, Tahran 1356 hş., s. 2-23; Yahyâ Âryânpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-ı Mâ, Tahran 1376 hş., s. 90-102; Asghar

Fathi, “Ahmad Kasravi and Seyyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran”, MES, XXIX/4 (1993), s. 702-713; M. A. Jazayery, “Kasrawī Tabrīzī”, EI^2 (İng.), IV, 732-733; DMF, II, 225.

Orhan Bilgin

KESRİYE

Yunanistan’da eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Adı, Yunanca “kunduzların yaşadığı yer” anlamındaki Kastoria’dan gelir. Yunan Makedonyası’nın kuzeybatısında aynı adla anılan göle doğru uzanan küçük bir çıkıntının üzerinde yer alan ufak bir kasabadır (1981 yılı nüfusu 20.660). Yaklaşık 1385-1912 yılları arasındaki Osmanlı yönetimi döneminde büyük bir kazanın merkeziydi. Kazada 1900 yılında 126 köy bulunmaktaydı. Osmanlı döneminde kasabada bir kale ve kışla ile yedi cami, medrese ve tekkeler vardı. Aynı zamanda Yunan Ortodoks kültürünün de merkezi konumundaki bu kasabada bazıları yüksek sanat değeri taşıyan, XVI. yüzyıl freskleriyle süslü irili ufaklı yetmişten fazla kilise mevcuttu.

Kesriye, Barbar istilâları sırasında tahrip edilen Diokletianopolis’in kalıntıları üzerinde yer alır. İmparator Iustinianos, harap olmuş bu şehrin üzerine bir kale ile koruma duvarları inşa ettirmişti. Kasaba şimdiki adıyla ilk olarak X. yüzyıl sonlarındaki Bulgar-Bizans savaşları sırasında zikredilmiştir. Batı Bulgar İmparatoru Çar Samuil’e bağlı iken 1018’de Bizanslılar’ın eline geçti. 1082-1083’te Sicilyalı Normanlar tarafından işgal edildiyse de 1093’te İmparator I. Alexios kasabayı tekrar aldı. 1334’te Çar Duşan’ın Sırp İmparatorluğu topraklarına dahil olan kasaba, onun bir yıl sonra ölümüyle 1374’e kadar Simeon Uroš’un Bizans-Sırp Krallığı’nda kaldı. Bu tarihten itibaren 1385’e kadar küçük Musacci Arnavut Prensliği’nin parçası idi.

Gazi Evrenos Bey muhtemelen 1384-1385’te Kesriye’yi aldı. Kalede bulunan büyük kiliselerden birini hemen camiye çeviren (Goula Camii) Evrenos Bey bir garnizon oluşturdu ve az sayıda müslüman Türk nüfusunun iskânını gerçekleştirdi. XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirleri 1900 yılına ait verilerle mukayese edildiğinde buradaki fizikî ve İslâmî gelişmenin boyutlarını daha açık anlamak mümkün olmaktadır.

Yunanca konuşan yahudi nüfustaki düşüş, Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u geliştirme tedbirleri çerçevesinde Balkanlar’daki yahudi

iskânının yeniden planlanması dolayısıyladır. 1550'den sonra müslüman nüfustaki artışa paralel olarak kale içinde Kanûnî Sultan Süleyman'a ait Kurşunlu Camii (Sultan Süleyman Camii) ve şehir duvarları dışında Tabaklar Camii inşa edildi. XV. yüzyılın sonlarında Bektaşî önderlerinden ve Bektaşîliğin Makedonya ile Yunanistan'daki ilk kurucularından olan Kasım Baba yine şehir duvarları dışında bir tekke yaptı. XVI. yüzyıl tahrirlerinde kendisinden ve vakfından bahsedilen Kasım Baba'nın türbesi 1959'a kadar mevcuttu. Evliya Çelebi'nin burayı ziyaret ettiği XVII. yüzyıl ortalarına kadar Kesriye'de İslâmî hayat bütün kurumlarıyla oluşturulmuş durumdaydı. Evliya Çelebi kale kapısına yakın inşa edilmiş Vâlide Camii'nden, Sultan Süleyman Camii'nden ve kalenin hemen dışındaki Kadı Camii'nden özellikle bahsetmektedir.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Kesriye daha çok kürk üretimi ve ticaretindeki yoğunluk dolayısıyla ekonomik açıdan müreffeh bir durumdaydı. Aynı dönemde yeni inşa edilen camiler, medreseler ve hamamlar gibi binalarla şehir daha yoğun bir İslâmî karaktere büründü. Bunlardan birisi de Kesriyeli Defterdar Ahmed Paşa'nın yaptırdığı Büyük medrese ve kütüphanedir. Fransız coğrafyacısı Ami Boué 1828'de nüfusun 6-8000 arasında olduğunu tahmin etmiştir.

Osmanlı döneminin sonunda şehirde yedi cami, iki medrese, üç tekke, iki hamam, bir rüşdiye ile ibtidâî mektepleri bulunuyordu. 6190 olarak tesbit edilen nüfusun 1600'ünü müslüman Türkler, geri kalanları da Yunan, Arnavut, Bulgar ve yahudiler oluşturuyordu. Kesriye kazasında 126 köyde toplam 75.022 nüfus bulunuyor, bunlardan yirmi altısını müslüman köyleri oluşturuyor ve bu müslüman köylerinde Türkçe, Arnavutça veya Bulgarca konuşan toplam 11.875 kişi yaşıyordu.

1912'deki ilk Balkan savaşlarında kasaba Yunan ordusunca ele geçirildi. Lozan Antlaşması'nın ardından müslümanlar bölgeden ayrılınca geride kalan dinî yapıların pek çoğu yıkıldı. Yahudiler de II. Dünya Savaşı sırasında oradan ayrıldı. 1960'lara kadar Kesriye Balkanlar'ın güzel köşelerinden biri olma özelliğini muhafaza etti. 1970'lerden sonra yaşanan ekonomik ve fizikî gelişme şehrin güzelliğini ve Osmanlı karakterini yavaş yavaş yok etti. Yetmiş tarihî kilisenin yanı sıra Kurşunlu ve Kesriyeli Ahmed Paşa camileri hâlâ ayakta olmalarına rağmen âcil restorasyon ve

bakım ihtiyacı içerisindedir. Osmanlı sûfîlerinden Hüseyin Hamdi Kesrevî ve Şeyh Selim Kerîmî burada yaşamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 237; nr. 424; nr. 433; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 575-577; V. Kančov, Makedonija, etnografija i statistika (Sofia 1900), Sofia 1970, II, 565-568; P. Tsamisis, I Kastoria kai ta mnimeia tis, Athens 1949; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek., Skopje 1981, s. 65-72; S. Pelekanidis - M. H. Chadzidakis, Byzantine Wallpaintings in Kastoria, Athens 1985; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 310-311; A. K. Orlandos, "Ta Tourkika ktismata tis Kastorias", Archeion ton vizantinon mnimeion tis ellados, IV, Athens 1938, s. 211-213; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 223-230; M. Sokoloski, "Le developpement de quelques villes dans le sud des Balkans au XVe et XVI siècles", Balcanica, I, Beograd 1970, s. 94-97; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1895; V, 3860.

Machıel Kıel

KESTANEPAZARI CAMİİ

İzmir'de esası XVII. yüzyıla ait cami.

Konak ilçesinde kendi adıyla anılan semtte yer alan cami bugün mevcut olmayan, fakat Evliya Çelebi'de kayıtlı bulunan dört mısralık kitâbesine göre Ahmed Ağa tarafından 1078 (1667-68) yılında yaptırılmıştır. Cami XIX. yüzyılda büyük bir yangında harap olunca aynı yüzyılın ikinci yarısı içinde bugünkü şekliyle yeniden inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'de Ahmed Ağa Camii adıyla geçen ilk yapı hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Buna göre tek kubbeli ve avlusuz, fevkanî bir yapı olan caminin altında kâgir dükkânlar bulunuyor, minaresi de mihrabının önünde yer alıyordu. Mihrap, minber ve mahfillere ait bazı parçalarla renkli camlarının İstanbul'dan gemilerle getirildiğini belirten Evliya Çelebi minarenin de yeşil renkte bir taştan yapılmış olduğunu yazmaktadır.

İzmir tarihi üzerine yazılan eserlerde caminin Eminzâde vakfından, bânisinin de Eminzâde Hacı Ahmed Ağa olduğu belirtilmiştir. Vakıf kayıtlarından ise adı geçen bâninin Baruthâne-i Âmire nâzırlığı yaptığı ve İstanbul Üsküdar'da da vakıfları bulunduğu anlaşılmaktadır. 1730 tarihli bir vakıf kaydında da Hacı Ahmed Ağa Camii olarak geçen yapı, 1735 ve 1838 tarihli iki vakıf kaydında aynı şahsın vakfından Kızıl İbrâhim Camii (Mescidi)

olarak geçmektedir. Buna göre muhtemelen vaktiyle yerinde Kızıl İbrâhim Camii bulunmakta iken 1078'de (1667-68) Ahmed Ağa tarafından yeniden inşa edilmiştir.

Kesme taş malzeme ile yapılan bugünkü cami de fevkanî olarak ele alınmış olup altında dükkânları bulunmaktadır. Yapı kare planlı bir harimle bunun önünde yer alan son cemaat yerine sahiptir. Kuzeydeki üç yönlü bir merdivenle ulaşılan son cemaat yeri iki yandan duvarla kapatılmış, önü de yakın zamanda camekânla örtülmüştür. Üç birimli olan son cemaat yerinde birimlerin üzeri ortada kubbe, iki yanda oval kubbe ile örtülü olup geçişleri pandantiflerle sağlanmıştır. Mihrap ekseninde yer alan kapı çifte pilastrlar

üzerine oturan yuvarlak kemerli açıklığa sahiptir. Kapı kemerinin yüzeyi barok üslûpta kasetli olarak düzenlenmiş, iki yanda iri akantus yapraklarından oluşan komposizyonlar, üstte yumurta dizili bir lento ve daha üstte sülüs hatla yazılı iki satırlık bir âyet kitâbesi bulunmaktadır.

Cami harimi kare planlı olup üzeri ortada yüksek kasnaklı bir kubbe, dört yönde yuvarlak kemerli tonozlar ve dört köşede birer küçük kubbe ile örtülmüştür. Kubbelere pandantiflerle geçiş sağlanmış, orta kubbe dört sütun üzerine oturtulmuştur. Altta yüksek kare kesitli kaideler üzerinde köşeleri mukarnaslarla yumuşatılmış ikinci bir kaideye de sahip olan mermer sütunlar kompozit düzende başlıklara sahiptir. Üstte yuvarlak kemerlerle birbirine bağlanan bu sütunlar yine yuvarlak kemerlerle yanlardaki duvarlara da bağlanmıştır. Duvar yüzeylerinde yer alan gömme sütun düzenlemeleri kaide ve başlıklarıyla ortadaki dört sütuna benzemektedir. Bunlar mermer taklidi alçı süslemeleriyle dikkat çeker. Dışta köşeli pilastrlar olarak aksettirilen, ayrıca köşelerde yer alan diğer pilastrlarla da cepheler hareketlendirilmiştir. Üstte ortada iç içe iki yuvarlak kemer formuna uydurulmuş üçlü pencere düzenleriyle iki yanda birer yuvarlak pencereye sahiptir. Kuzeydeki üçlü pencere son cemaat yeri örtülerinden dolayı sağır bırakılmıştır. Alt sırada ise iki yan cephenin ortasında yine üçlü düzende kemerli pencereler vardır. Kuzeyde kapıdan, güneyde de mihrap nişinden dolayı bu pencereler yoktur. Yalnızca mihrap cephesinde dışta pilastrlarla pencere düzenleri dekoratif olarak belirlenmiş olup sağır bırakılmıştır. Alt sıranın ortasında yer alan bu üçlü pencerelerin üstüne yine üçlü düzende dikdörtgen alınlıklar yerleştirilmiş, mihrap yönünde bu alınlıklar üst pencerelerdeki gibi kemer formunda ele alınmıştır. Bütün cephelerde köşelere yakın yüzeylerde üstteki yuvarlak pencerelerin altında birer yuvarlak kemerli pencere yerleştirilmiştir. Benzer uygulama son cemaat yerinin yan duvarlarında da görülmektedir.

Mihrap nişi iki yanda İyon başlıklara sahip siyah mermerden yuvarlak sütun ve köşeli yivli sütunlarla zenginleştirilmiştir. Devrin dekorasyon anlayışına uygun olarak düzenlenen mihrap çevresinde sütunlar ve köşeli sütunlar başlıkların üstünde ikinci bir sıra olarak devam etmektedir. Ortada üçüncü bir sıra daha oluşturulmuş olup bu alanın içine üç satırlık bir kitâbe yerleştirilmiştir. Daha üstte ise büyük bir alınlık bulunmaktadır. Alınlıkta meyve sepeti, çiçekli panolar ve “C”, “S” formlarında kabarık kıvrık dallı,

bitkisel dekorlu alçı süsleme mevcut olup Hisar Camii'ndeki düzenlemeye de benzemektedir. Yarım daire şeklinde nişe sahip olan mihrabın mukarnaslı yaşmağı itinalı taş süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Bu mukarnaslı yaşmak, XIX. yüzyılda caminin yeniden inşası sırasında Selçuk Îsâ Bey Camii'nden buraya getirilmiştir (bk. ÎSÂ BEY CAMİİ).

Mermer minber devrin barok anlayışına uygun olarak düzenlenmiştir. Yanlardaki üçgen aynalar düz olup üstteki korkuluk "S" kıvrımlı formlardan oluşmaktadır. Basamakların önünde yer alan yuvarlak kemerli açıklık, iki yanda kare kesitli yüksek kaidelere oturan zarif sütun ve başlıklara sahiptir ve kemerinin içi perde dekorludur. Yanlarda "S" kıvrımlı formlarla hareketlenen kemer üstü oval bir cephe şeklindedir. Üstte iki yanda "S" kıvrımları üzerine oturan iri bir yaprak motifiyle tepelik tamamlanmıştır. Yan açıklıklar da siyah mermerden köşeli sütunlara oturan yuvarlak kemerli düzenlenmiş olup kemer içleri yine perde dekorludur. Dört sütun üzerinde yükselen, köşk kısmı abartılı sivri kemerli açıklıklar üstünde minber kapısındakine benzer tepeliklere sahiptir.

Cami içinde kuzey duvarı önünde bir ahşap mahfil bulunmaktadır. Önde kare kaideli iki metal sütun üzerine oturan mahfile köşelerde yer alan spiral merdivenlerle çıkılmaktadır. Düğümlü geçmeli, ajurlu bir korkuluğa sahip olan mahfil, orta kısımda oval hareketlerle öne doğru üçlü bir çıkma ile de hareketlendirilmiştir.

Mermer vaaz kürsüsü bodur bir sütun üzerine oturtulmuş olup yuvarlak formda ele alınmıştır. Yanda yer alan merdivenin korkuluğu ile kürsünün korkuluğu aynı düzendedir. Babaların aralıklı dizilmesi de oluşan korkuluğun başlangıcında yer alan baba iri bir "S" formunda işlenmiştir.

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan minare tamamen kesme taştan inşa edilmiştir. Kuzeyde önü merdivenli bir kapı ile ulaşılan minarenin kare kaidesi cami beden duvarı boyunca yükselmektedir. Onun üstünde köşeli bir geçiş bölümünden sonra silindirik olarak yükselen gövde oval geçişli tek şerefeli olup üstte kurşun kaplı külâhla sona ermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 93-94; Raif Nezihi, İzmir'in Tarihi, İzmir 1927, I. kitab, 12. forma, s. 10; Hakkı Gültekin, İzmir Tarihi, İzmir 1952, s. 56; Işık Ungan, İzmir Camileri (lisans tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 20-23; Rüçhan Arık, Bazı Örnekleriyle Anadolu'da "Barok" Denen Camiler (doçentlik tezi, 1972), s. 192-201; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1982, s. 379; Aziz Ogan, "İzmir'in Dini Müesseseleri", TTOK Belleteni, sy. 153 (1954), s. 10; M. Münir Aktepe, "Osmanlı Devri İzmir Camileri Hakkında Ön Bilgi", TED, sy. 3 (1973), s. 177-212; Lale Bulut, "İzmir Camilerinde Alçı Süsleme", Sanat Tarihi Dergisi, VIII, İzmir 1996, s. 6.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

KESTELÎ

(كستلى)

(ö. 901/1496)

Osmanlı âlimi.

Künyesi Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'dir. Mevlâ Kastallânî diye de bilinir. Doğum yeriyle ilgili farklı görüşler ileri sürülür. Franz Babinger, Kestelî'nin Bursa'nın Kestel ilçesinde doğduğunu söylerse de Osmanlı dönemiyle ilgili kaynaklara göre Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyünde dünyaya gelmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 3). İlk öğrenimini Aydın'da gördükten sonra Bursa'ya giderek Çelebi Sultan Mehmed Medresesi müderrisi olan Hızır Bey'den İslâmî ilimleri okudu. Hızır Bey'in yetiştirdiği öğrencilerden Hocazâde ve Hayâlî gibi müderris yardımcılarından yararlandı. Tahsilini tamamlayıp hocasının kızıyla evlenen Kestelî, Mudurnu ve bugün Batı Trakya sınırları içinde kalan Dimetoka'da müderrislik yaptı. Ardından Sahn-ı Semân'a müderris olarak tayin edildi. Kestelî, medreselerdeki bütün dersleri okutabilecek bir âlim kabul edilir ve doğru bildiğini söylemekten geri durmayan biri olarak tanınırdı (Taşköprizâde, s. 142-147; Gazzî, I, 306). Müderrisliğinin yanı sıra Bursa, Edirne ve İstanbul'da kadılık yapan Kestelî, Fâtih Sultan Mehmed tarafından saltanatının son yıllarında kazaskerlik görevine getirildi. Bir süre sonra kazaskerlik makamı ikiye çıkarılınca Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. II. Bayezid tahta geçtiğinde Kestelî'yi Rumeli kazaskerliğinden azletti ve kendisine 120 dirhem maaş bağladı. Kestelî İstanbul'da vefat etti ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabri civarında bulunan Meyyit Kuyusu'na defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid. Teftâzânî'ye ait eserin hâşiyesi olup günümüze kadar İslâm dünyasında başvurulan akaid kitapları arasında yer almıştır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2175; Amasya İl Halk Ktp., nr. 1021) birçok baskısı yapılmıştır (İstanbul 1308, 1315). 2. Risâletü'l-ʿaḳāʾid (Amasya İl Halk Ktp., nr. 578).

3. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye (Osmanlı Müellifleri, II, 3). 4. Risâle fî işkâlâti Şerḥi'l-Mevâḳıf (Ecvibe ʿan muġlaḳāti's-sebʿa). Cürcânî'nin eserinde mevcut anlaşılması zor yedi konuyu açıklayan küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 330; Lâleli, nr. 3030). Bu risâleye müellifinin yanı sıra İbnü'l-Hatîb Muhammed de bir şerh yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 871). 5. Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn (Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 74). 6. Risâle fî ciheti'l-ḳıble (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350). 7. Ḥâşiye ʿalâ mebâḥiṡi'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ fi't-Tavżîḥ. Sadrüşşerîa'ya ait et-Tavżîḥ'e Teftâzânî tarafından yazılan et-Telvîḥ adlı hâşiyenin bir bölümünün hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122). 8. et-Taʿlîḳ ʿale'l-muḳaddemâti'l-erbaʿa mine't-Telvîḥ (Ḥâşiye ʿale'l-muḳaddemâti'l-erbaʿa). Bir önceki eserin dört mukaddimesi üzerine bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1305; Şehid Ali Paşa, nr. 2844).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 142-147; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 306-307; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 859, 871; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), X, 18-19; Osmanlı Müellifleri, II, 3; Brockelmann, GAL, I, 427; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 433; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 151; Franz Babinger, "Ḳasṭallānī", EI² (İng.), IV, 737; Machiel Kiel, "Dimetoka", DİA, IX, 305.

Salih Sabri Yavuz

KEŞ

Özbekistan'da tarihî bir şehir.

Muhtemelen VII. yüzyıl başlarında Semerkant'ın yaklaşık 50 km. güneydoğusunda kurulmuştur. Bugün çevresinin verimli topraklarla çevrili olmasından dolayı Farsça'da "yeşil şehir" anlamına gelen Şehrisebz (halk arasında Şaar-sâbiz) adıyla bilinir. Nüfusu 71.600'dür (2001 tah.).

Çin kaynaklarında Kia-Sha, Khie-Shu-angna, Khu-sha, Khie-She gibi adlarla anılan Keş (Kiş, Kis), Semerkant ile Belh arasındaki işlek ticaret yolunun üzerinde bulunmasından dolayı Ortaçağ'ın ilk yarısında ayrı bir canlılık kazanmıştı. Fakat eni ve boyu 1/3 fersah (yaklaşık 2 km.) olan kare planındaki şehrin, ortasında bir de iç kale bulunan merkezi (medine, şehristan) müslümanlar tarafından fethedildiğinde metrûk durumdaydı ve insanlar sadece "rabaz" denilen dış mahallelerde yaşıyorlardı. Evler kerpiç ve ahşap malzemeden yapılmıştı. Çarşı rabazda, hapishane ile ulucami merkezde idi. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de (s. 108) bahsedildiğine göre şehir X. yüzyılın sonlarında mükemmel bir su şebekesine sahipti; etrafı surlarla çevrilmişti ve bugün yerleri tesbit edilemeyen dört kapısı vardı.

Mâverâünnehir'i fethetmeye gelen İslâm orduları kumandanı Horasan Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre karargâhını Keş'te kurmuştu. Bir zamanlar Mâverâünnehir'in en önemli şehri sayılan Keş, Sâmânîler döneminde âdeta boşalmış ve harabe haline gelmeye yüz tutmuştu. Şehrin terkedilmesinin sebebi, Semerkant ile Buhara'nın gelişerek siyasî bakımdan öne çıkmaları ve bölgede önem kazanmaları idi. 780'li yıllarda Türgiş ve Karluk boyları Mâverâünnehir'e ve dolayısıyla Keş'e geldiler. Moğol istilâsı sırasında şehrin adından hiç bahsedilmemektedir. Bunun sebebi herhalde 617 (1220) yılında bölgeye gelen Moğollar'a şehrin zorluk çıkarmadan teslim olmasıdır. Daha sonra Keş ve çevresi Çağatay hanlarına kışlak vazifesi görmeye başladı.

Timur'un Keş yakınındaki Hoca Ilgar köyünde doğması ve bu yörede yetişmesi dolayısıyla şehir XIV. yüzyılda yeniden önem kazandı ve

özellikle bu hükümdar zamanında imar edildi. Yapılan binaların en dikkat çekicisi 1380 tarihli Ak Saray'dır. Şehrin birkaç kilometre uzağında bulunan bu eserin sadece 56 m. yüksekliğindeki âbidevî taçkapısı günümüze ulaşmıştır. 1387'de şehir Altın Orda Hanı Toktamış tarafından yağma edildi. Ertesi yıl Timur bu yağmanın izlerini ortadan kaldırıp büyük kurultayını burada topladı. 1404'te tekrar buraya gelerek büyük saygı duyduğu Şeyh Şemseddin Kular'ın mezarını ziyaret etti. Keş onun ölümünden sonra taht mücadelelerine sahne oldu ve büyük zarar gördü.

Buhara Hanlığı'nın XVI. yüzyılın ikinci yarısında iç karışıklıklara sahne olması üzerine Keş Semerkant ve Belh gibi bağımsızlığını ilân etti. Bu dönemde burada basılan sikkeler üzerinde Şehrisebz adı kullanıldı. Ancak II. Abdullah Han XVI. yüzyılda bu şehirleri tekrar Buhara'ya bağlamayı başardı. XVIII. yüzyılın başlarında Hokand Hanı Ebû Rahim, 1860'ta da Buhara Hanı Nasrullah Han Keş'i idareleri altına aldılar. Şehir 1865'te Ruslar'ın eline geçti. Siyasî ve askerî gelişmelere paralel olarak birkaç defa Rus kuvvetlerinin geri çekilmesine rağmen işgal 1920'de kesin bir Sovyet yönetimine dönüştü. Bugün, 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilân eden Özbekistan Cumhuriyeti'nin Kaşkadaryo yönetim birimine bağlı şehirlerinden biridir ve tarihî eserleri, tabii güzellikleriyle turistik bir merkez olma yolundadır. 1437'de Uluğ Bey'in yaptırdığı Kök-Gumbaz Camii, Timur'un inşa

ettirdiği Dârüttilâvet ve Dârüssaâdet adlı türbeler şehrin önemli tarihî yapılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1873, s. 403; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 108; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 462; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 19, 21, 22, 25, 30, 36, 40, 45, 54, 61, 65, 73, 91, 97, 252 vd.; Şerefeddin Ali Yezdî, Ẓafernâme, Kalküta 1887-88, I, 301; Tâcü's-Selmânî, Tarihnâme (trc. İsmail Aka), Ankara 1988, s. 35, 47, 79, 106-107, 109; Bâbür, Vekāyiʿ

(Arat), I, 1, 51, 61, 83, 85, 93; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 469 vd.; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan, İstanbul 1981, s. 52, 54, 55, 60, 61, 373; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1987, s. 212, 215, 218, 223, 226, 227, 232-234, 248, 249, 256-257, 265; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 145-146, 149, 200; a.mlf., Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 10, 18, 19, 22, 27, 34, 53, 79, 85, 94, 95, 100-102, 122, 203; a.mlf., "Keş", İA, VI, 600; a.mlf. - B. Spuler, "Kas̠h̠", EI² (İng.), IV, 694; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 3, 5, 6, 31, 52, 55, 116; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı, Ankara 1994, s. 5, 7, 8, 28, 64, 65, 81-83, 90-93, 129.

Ahmet Taşağıl

KEŞF

(الكشف)

Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlara gelen keşf kelimesi (Kāmus Tercümesi, III, 720) Kur'an'da türevleriyle birlikte "sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek" mânasında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kşf" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kşf" md.). "Çaresiz kalana dua ettiğinde cevap veren, sıkıntısını kaldıran ve sizi yer yüzünde halifeler kılan kimdir?" (en-Neml 27/62) meâlindeki âyette keşf bu anlamda kullanılmış ve Allah'a "kâşif" (sıkıntıyı sona erdiren) denilmiş (el-En'âm 6/17; Yûnus 10/107), bir âyette de, "Senin perdeni kaldırdık, artık bugün gözün keskindir" (Kāf 50/22) buyurulmuştur. Ölümle âhirete intikal eden kişinin gözünü örten perde kalktığı için daha önce gayb olan hususları artık açıkça görür. Keşf hadislerde de bu mânalarda kullanılmış (Wensinck, el-Muʿcem, "kşf" md.), gaybı ve âhiret hallerini görmeye engel olan perdenin (gıtâ, hicâb) açılmasıyla kıyamet günü her şeyin görüleceğine işaret edilmiştir. Bir hadiste Allah ile yaratıkları arasında nurdan (veya nâr) perdelerin bulunduğu, bunların açılması halinde zâtından gelen ışıkların bütün yaratıkları yakıp kül edeceği bildirilmiştir (Müslim, "Îmân", 193; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13; Kuşeyrî, I, 225).

Sûfîler keşf terimini hem "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gāib olan bazı şeyleri bilme", hem de "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" anlamında kullanmışlardır. Çünkü her iki durum da perdenin kalkması veya aralanması sonucunda gerçekleşir. İlk sûfîlerden itibaren firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakīn ve ilham gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmış, tasavvuf kitaplarında bu terimlerin birleştikleri ve örtüştükleri yahut ayrıldıkları ve farklı hale geldikleri noktalar üzerinde durulmuştur.

“İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamına gelen mükâşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufa mükâşefe ilmi, sûfîlere de ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilmesi keşfin bu alandaki önemini ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Keşfi “üstü kapalı olan şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi” şeklinde tarif eden Ebû Nasr es-Serrâc (el-Lümaʿ, s. 422) mükâşefeyi de yakīn olarak anlar (bk. YAKœN). Nûrî’ye göre kalbin mükâşefesi Hakk’a ermektir. Hârise’nin, “Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim” ifadesi kalbin mükâşefesine, “Rabbine O’nu görür gibi ibadet et” hadisi sırların müşâhedesine işaret eder (Kelâbâzî, s. 108). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî zâttan, sıfatlarından ve zâtî hükümlerin tecellilerinden bahsederken zâtî tecellileri mükâşefe olarak adlandırır (a.g.e., s. 121).

Sûfîlerin uyku ile uyanıklık arasında sâlikin gördüğü şeye mükâşefe yahut sebât ve vâkıa dediklerini bildiren Kuşeyrî’ye göre mükâşefe Allah’ı zikreden sâlikin galebe halinde kalbinde zuhur eden şeydir (er-Risâle, I, 393). Sâlike açılan perdeler neticesinde sırasıyla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede halleri ortaya çıkar. Muhâdara akla, mükâşefe ilme, müşâhede mârifete dayanır. Müşâhede mükâşefeden üstündür. İlme’l-yakīn, ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn şeklindeki sıralamada mükâşefe ayne’l-yakīn ile örtüşür (a.g.e., I, 226, 244).

Keşf ve mükâşefe kavramlarını genişçe ele alan Gazzâlî mükâşefenin müşâhededen daha üstün olduğunu söyler (el-İmlâʾ, I, 79). Ona göre tasavvufla ilgili ilimler mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi olmak üzere ikiye ayrılır. Muâmele ilminin konusu sabır, şükür, ihlâs ve bunların zıtları olan acelecilik, nankörlük ve riya gibi kalbin hallerine ilişkin bilgilerdir. Mükâşefe ilmi ise arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkmasıdır. İnsanın cevherinde böyle bir yetenek vardır. Mükâşefe ilmi kitaplara yazılmaz. Bu ilmi bilenler ancak kendi seviyesinde olanlarla bunu müzakere eder, başkalarına ifşa etmezler. Keşf ile öğrenilen gizli ilim budur (İḥyâʾ, I, 27; IV, 134; Taşköprizâde, II, 264; III, 14, 17). Gazzâlî, el-Münḳıẕ’da aklın yetersiz kaldığı metafizik bazı gerçeklerin keşf ile bilineceğini, bu yolla bir velînin meleği görebileceğini ve sesini işitebileceğini söyler. Makbul olan ve olmayan te’vilden söz

ederken de bu konuda ılımlı tutumu benimseyenlerin bilgiye konu olan şeyleri işitme (simâ‘, vahiy) olmaksızın ilâhî bir nurla idrak ettiklerini, daha sonra olayların sırları kendilerine keşf yoluyla bildirilince bu bilgiyi vahyin lafızlarıyla karşılaştırdıklarını, bunlardan yakīn nuru ile müşâhede ettikleriyle uyuşanları aynen benimsediklerini, uyuşmayanları ise te’vil ettiklerini belirtir ve bu konuların bilgisini sadece vahiy ifadelerinden (sem‘) alanların ayaklarının yere sağlam basamayacağını söyler (İḥyâʾ, I, 104).

Keşf konusu üzerinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî de geniş olarak durmuş, hatta tasavvuf anlayışını “keşf yoluyla elde edilen bilgi” anlamına gelen mârifet üzerine temellendirmiştir. Gazzâlî gibi İbnü’l-Arabî de mükâşefenin müşâhededen daha mükemmel olduğunu, müşâhede ile mahiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsilî mânalarının idrak edilebileceğini söyler. Ona göre Allah’ın mahiyeti idrak edilemeyeceğinden bu konuda mükâşefenin verdiği bilgi daha önemlidir. Müşâhede bilgiye ulaştıran yol, keşf bu yolun son noktasıdır. Bu da nefiste ilmin hâsıl olmasıdır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre keşfin birçok çeşidi vardır. Aklî keşf ile (nazarî keşf) akledilenler üzerindeki perde kalkar ve mümkin varlıkların sırları ortaya çıkar. Kalbî keşf ile müşâhedeye has çeşitli nurların üzerindeki perdeler kalkar. Sırrî keşf ile yaratıklardaki

sırlar ve varlıkların yaratılış hikmetleri ortaya çıkar ki buna ilham da denir. Ruhî keşf ile cennet ve cehennemin görüntüsü ile melekler görülür. Ruh tam olarak saf hale gelip zaman ve mekân perdesi kalkınca geçmiş ve gelecekle ilgili olayların bilgisine ulaşılır. Hafî keşf ile, bulunulan makam ve hallere göre Allah’ın celâl veya cemâl sıfatlarının tecellileri görülür. Bu tür keşfe sıfatî keşf de denir. Eğer Allah sâlike ilim sıfatıyla tecelli ederse dinî bilgiler ortaya çıkar, işitme sıfatıyla tecelli ederse onun kelâm ve hitabını duyar, görme sıfatıyla tecelli ederse temaşa ve müşâhede hali ortaya çıkar. Aynı şekilde celâl sıfatının tecellisi sâlikte fenâ haline, cemâl sıfatının tecellisi şevk haline, kayyûmiyet bekā haline, vâhidiyet de vahdet haline sebep olur (Tuḥfetü’s-sefere, s. 13). İbnü’l-Arabî’ye göre keşf hali çeşitli haller ve makamlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkar.

Aklî deliller gibi keşf de bazan kesin bilgi, bazan zan ifade eder ve ictihadda olduğu gibi keşflerde bazan hata olabilir. İlmî keşf, irfânî keşf,

ilâhî keşf, nazarî keşf, nûrî keşf, iyânî keşf, sûrî keşf ve mânevî keşf gibi şekilleri bulunan keşfin bazı çeşitleri kesin bilgi verir (Tehânevî, II, 1254). Kesin bilgi veren keşf ve mükâşefe aynı zamanda yakīn demek olup Âmir b. Abdülkays'ın, "Perde kalksa yakīnim artmaz" (Serrâc, s. 102) demesi buna işarettir.

Sühreverdî el-Maktûl, İşrâkīliği esas alan hikmet felsefesini keşf ve mükâşefe üzerine kurmuştur. İşrak temelde keşf, İşrâkī hikmet de keşfî ve zevkî hikmettir. Doğulu düşünürlerin, Aristo dışındaki eski Yunan filozoflarının hikmet anlayışı da keşfe dayanır. Maddî unsurlardan soyutlanan kâmil nefisler üzerine aklî nurlar parıldar. Mükâşefe, aklî bir hususun düşünce ve isteğe ihtiyaç göstermeden birden bire ortaya çıkmasıdır. Mükâşefenin verdiği bilgi hiçbir şüpheye sebebiyet vermeyecek şekilde kesindir (Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyẖ-i İşrâḳ, II, 36, 162, 298). Sadreddîn-i Şîrâzî de hakikate ilâhî bir aydınlanma ve keşf ile ulaşılacağı, akılla bunun açıklamasının yapılacağı kanaatindedir (el-Esfârü'l-erbaʿa, I, 13; Ülken, s. 278-295).

İnsanın zihnindeki düşünceleri ve kalbindeki hisleri bilmeye keşf-i zamâir, ölen insanın kabirdeki halini bilmeye de keşf-i ahvâl-i kubûr denir. Ankaravî, sûrî ve mânevî keşfi anlattıktan sonra kalpteki his ve fikirleri bilme, kabir hallerini haber verme ve kaybolmuş kişiler ve eşya hakkında konuşma gibi hususlara ilişkin keşfe kâmil velîlerin iltifat etmediğini, bu tür şeyleri riyâzet ehli rahiplerin de bildiğini söyler (Minhâcü'l-fukarâ, s. 253).

İbn Haldûn'a göre duyulardan oluşan perde riyâzet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açılır, böylece keşf hali gerçekleşir. Keşf ile varlığın hakikati idrak edilir ve birçok olay meydana gelmeden önce bilinebilir. Velîler, himmetleri ve nefislerinde var olan kuvvetle varlıklar üzerinde tasarruf eder, eşya da onların iradelerine boyun eğer. Fakat kâmil velîler keşf ve tasarruf haline iltifat etmez, bu yolla bir şeyin hakikatini haber vermezler. Çünkü bu onların görevi değildir. Kâmiller, kendilerinde böyle bir şey zuhur etse bunu bir sınama sayıp Allah'a sığınırlar. İbn Haldûn, keşfin sağlıklı ve geçerli olması için sûfîlerin takvâya ve istikamete dayanmayı şart koştuklarını ifade ettikten sonra riyâzet ehli sihirbazların da keşf yoluyla bazı şeyleri haber verdiklerine dikkat çeker (Şifâʾü's-sâʾil, s. 30-39; Muḳaddime, s. 422, 1100-1113) ve perdenin kalkması, kalp gözünün açılması maksadıyla

riyâzet yapmayı sakıncalı bulur.

Takıyyüddin İbn Teymiyye hârikulâde hallerin bir kısmının fiilî olduğunu ve bunlara keramet denildiğini, diğer kısmının bilgiyle ilgili olduğunu söyler. Ona göre bir kimsenin başkalarının işitmediği bir sesi işitmesi, görmediği şeyi görmesi, bilmediği şeyleri firâset ve ilham yoluyla bilmesi gibi olaylar bilgiyle alâkalı hârikulâde hallerdir. Bunlara keşf denildiğini, Kur'an'da ve Sünnet'te keşfin örnekleri bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye, keşfin dinî veya mubah olan dünyevî bir fayda temin ederse nimet, harama vesile olursa günah olacağına dikkat çeker. Ona göre bir velînin keşf yoluyla gayba vâkıf olmaması onun Allah katındaki mertebesinin yüce oluşuna engel teşkil etmez. Hatta bu durum onun hakkında daha faydalı olabilir. Keşfin aklî, hissî, nazarî, zarurî çeşitleri üzerinde duran İbn Teymiyye bunların bir kısmının kesin, bir kısmının zannî bilgi verdiğini kaydetmiştir (Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 154-226). Ancak Gazzâlî'nin vahiy, te'vil ve keşf ilişkisiyle ilgili görüşünü (yk. bk.) aktarırken bu tür iddiaların bilgiye konu olan şeylerde Resûlullah'ın duyurduğu haberlerin istifade edilecek bir yanı bulunmadığı, zira her insanın kazandığı müşâhede, nur ve mükâşefe sayesinde bunları idrak etmesinin mümkün olduğu gibi aşırı bir noktaya vardırılabileceğini ifade etmektedir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, V, 348). İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu gibi İbn Teymiyye de keşfi temelden reddetmemekte, aklî bilgiler gibi keşfî bilgilerin de Resûlullah'ın haber verdikleriyle uyuşması şartıyla doğru bilgiler olduğunu belirtmektedir. Hatta buna Kur'an'dan deliller göstermekte, bu ölçüye uymadığı halde aklî burhanlar veya ilâhî müşâhedeler olarak ileri sürülen görüşleri ise fâsid hayaller ve bâtıl vehimler şeklinde nitelemektedir (a.g.e., V, 350, 356-357).

İbn Kayyim el-Cevziyye keşfi, "Allah'ın kulun kalbinde meydana getirdiği bilgi olup kul bu bilgiyle başkalarına kapalı olan hususları bilir" şeklinde tanımladıktan sonra biri bilgi, diğeri görme ile ilgili iki keşften bahsetmiştir. Ona göre bilginin bilinene uygun olması bir keşf olduğu gibi bilinenin kalp ile müşâhede edilmesi de bir keşftir. Allah'a O'nu görür gibi ibadet etmek kalbin apaçık keşfidir. Bir de gayri müslimle müslüman arasında ortak olan cüz'î bir keşf vardır. Görünmeyen ve bilinmeyen bazı hususların haber verilmesi böyledir. Nitekim İbn Sayyâd, Esved el-Ansî ve Hâris el-Mütenebbî gibi gayri müslimlerde böyle bir keşf görülmüştür.

Mecûsîler’de, putperestlerde, hıristiyan rahiplerinde, kâhinlerde, sihirbazlarda da buna benzer bir keşf görülebilir (Medâricü’s-sâlikîn, III, 230-241).

İmâm-ı Rabbânî keşfin daha çok sülûk halinde ortaya çıktığını, vuslat hâsıl olunca sona erdiğini, maddî hususlara dair keşflerin oluşu ile olmayışı arasında fark bulunmadığını, bunların çoğunun hatalı çıktığını söylemiş, keşfteki hatayı mübrem ve muallak kazâ ile açıklamıştır. Muallak kazâ ile ilgili keşfin hatalı çıkabileceğini, bazan muhayyiledeki temelsiz bilgilerin keşf sahibini yanıltacağını belirtmiş ve İbnü’l-Arabî’nin sünnete aykırı birçok hatalı keşfi olduğunu ileri sürmüştür.

Mutasavvıflar keşfe dayanarak Kur’an’ı tefsir ettikleri gibi bir hadisin veya hadis âlimlerine göre sahih olmayan bazı hadislerin sıhhatini keşf yoluyla tesbit ettiklerini söylemişlerdir (İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 292). Nitekim İsmâil Hakkı Bursevî, “Ben gizli bir hazine idim ...” hadisi üzerinde dururken bu hadisin rivayet açısından sabit olmasa bile keşfen sahih olduğunu söylemiş (Kenz-i Mahfî, s. 2), Abdülazîz ed-Debbâğ birçok hadisin sahih olup olmadığına keşf ile hükmetmiş (el-İbrîz, s. 54, 64), Şah Veliyyullah Dihlevî ed-Dürrü’s̱-s̱emîn’de, rüyada gördüğü Hz. Peygamber’den işittiği müjdeleyici nitelikteki hadisleri rivayet etmiştir. Mutasavvıfların bu görüşü hadis âlimleri tarafından

reddedilmiş, keşfe dayanılarak bir hadisin Resûl-i Ekrem’e ait olup olmadığını tesbit etmenin mümkün olmadığı görüşü savunulmuştur (Kurt, s. 468-486; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, s. 237; Yıldırım, s. 40-49; Aydınlı, s. 89-92).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kşf” md.; et-Taʿrîfât, “Keşf”, “Muḥâḍara”, “Müşâhede” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1254; Kāmus Tercümesi, III, 720; Wensinck, el-Muʿcem, “kşf” md.; M. Fuad Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kşf” md.; Müslim, “Îmân”, 193; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; Serrâc, el-

Lümaʿ, s. 101-102, 422; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 78, 100, 105, 108, 121, 129-130, 135, 146, 167; Sülemî, Derecâtü'l-muʿâmelât (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içinde, nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 32-33; a.mlf., Mesʾeletü derecâti'ṣ-ṣâdıḳīn (a.e. içinde), s. 148; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, I, 179, 225, 226, 236-237, 244-246, 273, 393, 449; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 103, 270, 297, 344, 370, 381, 436, 474, 478, 523, 525; Herevî, Menâzil, s. 14, 19, 22, 25, 27, 43-44; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, I, 27, 32-33, 104; III, 20, 24-25; IV, 134; a.mlf., el-İmlâʾ ʿan işkâlâti'l-İḥyâʾ (a.e. içinde), I, 79; Sühreverdî el-Maktûl, Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ (nşr. H. Corbin), Tahran 1977, II, 36, 162, 298; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 557-697; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ içinde), Kahire 1387/1968, V, 67, 333, 357; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 61-63, 81; a.mlf., İnşâʾü'd-devâʾir, Leiden 1336, s. 35; a.mlf., el-Fütûḥât, I, 151, 292; II, 496; IV, 68; a.mlf., Tuḥfetü's-sefere, İstanbul 1300, s. 13; a.mlf., Mevâḳıʿu'n-nücûm, Kahire 1325, s. 70; Azîz Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s. 106-109, 143-144; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 154-226; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1399/1978 (Dârü'l-künûzi'l-edebiyye), V, 339-340, 348, 350, 356-357; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 230-256; Dâvûd-i Kayserî, el-Muḳaddemât (nşr. ve trc. Hasan Şahin v.dğr.), Kayseri 1997, s. 48, 52; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (nşr. H. Corbin - Osman İsmâil Yahyâ), Tahran 1368 hş., s. 461-472; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 30-42; a.mlf., Muḳaddime, Kahire 1957, s. 88, 422, 423, 1100-1113; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 264; III, 14, 17; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Esfârü'l-erbaʿa, Kum 1958, I, 13; Abdülazîz ed-Debbâğ, el-İbrîz, Kahire 1961, s. 54, 64; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, Mekke 1317, I, 55, 112, 189-190, 311-313; İsmâil Hakkı Bursevî, Kenz-i Mahfî, İstanbul 1290, s. 2; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 252-253; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1966, s. 619; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Beyrut 1987, s. 191; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut 1990, I, 244; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 35; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1962, s. 63; M. Asin Palacios, İbn ʿArabî: Ḥayâtüh ve meẕhebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 212; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul 1967, s. 278-295;

Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1351, s. 290; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Meḳāyîsü naḳdi mütûni’s-sünne, Riyad 1984, s. 237; Abdullah Aydınlı, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986, s. 89-92; Ahmed Avni Konuk, İbn Arabî, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 200; Ali Vasfi Kurt, Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî, İstanbul 1998, s. 468-486; Ahmed Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000, s. 40-49; D. B. Macdonald, “Keşif”, İA, VI, 600-601; L. Gardet, “Kas̱ẖf”, EI^{2} (İng.), IV, 696-698.

Süleyman Uludağ

el-KEŞF

(الكشف)

İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) İslâm ilâhiyyâtına dair eseri.

Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi, aynı zamanda bir hekim ve fakih olan Ebü’l-Velîd İbn Rüşd, muhtemelen 574 (1178) yılında yazdığı Faṣlü’l-maḳāl adlı kısa eserinde felsefenin dine karşı olduğunu düşünenlere cevap vermiş, 575’te (1179) kaleme aldığı el-Keşf’te ise dinin felsefeye karşı olduğunu ileri sürenlerin iddialarını cevaplandırmıştır. Tehâfütü Tehâfüti’l-felâsife’de de Gazzâlî’nin her iki konudaki düşüncelerini eleştirerek sağlıklı bir din-felsefe ilişkisi kurmaya çalışmıştır.

Eserin ismi Escurial Library’de bulunan, İbn Rüşd’ün çalışmalarının listesini ihtiva eden Bernâmecü’l-faḳīh İbn Rüşd adlı yazmada el-Menâhic fî uṣûli’d-dîn şeklinde kaydedilmektedir (Renan, s. 462). İbn Ebû Usaybia kitabı Minhâcü’l-edille fî ʿilmi’l-uṣûl adıyla zikreder. İbn Teymiyye bazan Menâhicü’l-edille ʿale’l-uṣûliyye (Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye, I, 24, 360), bazan Menâhicü’l-edille fi’r-reddi ʿale’l-uṣûliyyîn (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, VI, 212), bazan da el-Uṣûl fi’l-ʿaḳāʾid (a.g.e., VII, 345) diye kaydetmektedir. Kitabın tahkikli neşrini yapan Mahmûd Ḳāsım ise Kitâbü’l-Keşf ʿan menâhici’l-edille fî ʿaḳāʾidi’l-mille ve taʿrîfi mâ vaḳaʿa fîhâ bi-ḥasebi’t-teʾvîl mine’ş-şübehi’l-müzeyyife ve’l-bidaʿi’l-muḍılle şeklinde vermektedir. İbn Rüşd’ün 800. ölüm yılı münasebetiyle eseri yeniden yayıma hazırlayan Mustafa Hanefî ve Muhammed Âbid el-Câbirî el-Keşf ʿan menâhici’l-edille fî ʿaḳāʾidi’l-mille adını tercih etmişlerdir.

el-Keşf’te İbn Rüşd yeni bir te’vil yöntemi geliştirmeyi amaçlamıştır. Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konularında daha çok Eş‘ariyye’nin fikirlerini ele alıp eleştiren ve kendi görüşlerini ortaya koyan düşünür bu arada kısaca evrenin yaratılışı, peygamberlik, kazâ ve kader, adalet ve zulüm, ölüm sonrası hayat gibi hususlara temas eder.

Müellif eserin girişinde öncelikle din-felsefe ilişkisinde izlenmesi gereken

yöntemi belirlemeye çalışır. Buna göre felsefenin amacı varlıktan hareketle var ediciye ulaşmak olduğu için din bakımından felsefeyle ilgilenmek zorunludur. Bununla birlikte dinin bir açık (zâhir), bir de yorumu gerektiren (müevvel) yönü bulunmakta olup halk kitlelerinin yapması gereken şey dinin açık olan yönüne, dinî beyanların zâhirî mânalarına bağlanmak, yorumu gerektiren konulardan uzak durmaktır; âlimlerin görevi ise yorumu gerektiren konuları anlamaya çalışarak bunlar hakkında mâkul te'viller yapmaktır. Ancak bu te'villerin geniş halk kitlelerine açıklanmaması gerekir. Çünkü genel olarak halkın bilgisi ve yeteneği bu tür yorumları doğru biçimde değerlendirecek güçte değildir. Buna rağmen birçok âlimin bu yorumları halka açarak insanların zihnini karıştırdığını, bu yüzden farklı inançların ve mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu belirten İbn Rüşd eserde öncelikle kendi zamanında yaygın olan Eş'ariyye, Mu'tezile, Bâtıniyye ve Haşviyye (hadisçiler) gibi mezheplerin temel dinî konulardaki görüşlerini tartışacağını bildirmektedir (s. 133).

İbn Rüşd, Haşviyye'nin Allah'ı bilmenin akılla değil nakille mümkün olacağını savunduğunu, zaman zaman sûfîlere yakın görüşler ortaya atan Bâtınîler'in ise Allah'ın ancak keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini iddia ettiklerini, her iki grubun da kendi görüşlerini desteklemek üzere Kur'an'dan deliller bulmaya çalıştığını belirtmektedir. Mu'tezile'nin kitapları Endülüs'e ulaşmadığından bunların görüşleri hakkında tam bilgi sahibi olmadığını, bununla birlikte onlarla Eş'arîler arasında pek çok noktada fikir birliği bulunduğundan kendisinin daha çok Eş'arîler'in görüşlerini eleştireceğini ifade etmekte, ardından da Eş'arîler'in Allah'ın yalnızca akılla bilinebileceği yönündeki görüşleriyle bu konuda izledikleri yöntemin dinin (şeriat) öngördüğü ve halkı inanıp uymaya davet ettiği yöntem olmadığını belirtmektedir. Eş'ariyye'nin isbât-ı vâcible ilgili hudûs, cüz'ü lâyetecezzâ ve araz teorileriyle bunlara dayalı delillerini, ayrıca Cüveynî'nin savunduğu "cevaz"

(âlemin mevcut halinden farklı şekilde olmasının mümkün olduğu) görüşüne dayalı kanıtını ayrıntılı bir şekilde açıklayıp eleştirmektedir.

Eş'arîler'in kullandığı ispat yöntemlerinin gerek ilmî gerekse dinî yönden kesinlik ifade etmediğini düşünen filozof, Allah'ın varlığı konusunda Kur'an'ın önerdiği delillerin kendisinin benimsediği inâyet ve ihtirâ' (icat)

delilleri olduğunu bildirmektedir. İnâyet deliline göre Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün yaratıkların en şereflisi kılmış ve kâinattaki her şeyi insana uygun gelecek şekilde tanzim etmiştir. Bu uygunluk Allah'ın insana inâyetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi etken bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah'tır. İbn Rüşd, bu bağlamda insanın organik yapısından içinde yaşadığı kâinata kadar bütün varlıkların insanın varlığı ve hayatı için nasıl elverişli kılındığına dair örnekler sıralamaktadır (s. 150).

İbn Rüşd'ün çok güvenilir bulduğu ihtirâʻ deliline göre katı bir madde olan toprakta bitki ve canlının, canlı varlıkta duyu ve düşünme güçlerinin icat ve ihtirâʻ edilmesi, bütün insanların fıtratında kuvve halinde bazı özelliklerin yaratılmış olduğunu gösterir. Bu özelliklerin varlığın kendi iç yapısından kaynaklanmadığı bilindiğine göre zorunlu olarak onun dışında bir başka güç tarafından icat edilmiş olması gerekir. İcat edilen her şeyin mutlaka bir icat edicisi bulunacağı ilkesinden hareketle bu icat edicinin Allah Teâlâ olacağı apaçık bir gerçek olarak ortaya çıkar (s. 151-154).

Eşʻarîler'in Allah'ın birliği konusunda sıkça kullandıkları, birden çok tanrının bulunması halinde bunların birbirini engelleyeceği var sayımına dayanan mümânaat delilinin halk kesimince anlaşılır olmadığı gibi ilmî ve dinî bakımdan da yeterli dayanaktan yoksun bulunduğunu iddia eden müellif (s. 157) buradan sıfatlar konusuna geçmektedir. Eşʻarîler sıfatları zâta eklenmiş (zâit) nitelikler sayarken Muʻtezile'nin sıfatları zât ile özdeş kabul ettiğini, buna karşılık dinin sıfatların mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermeyip sadece inanmakla yetinmeyi öngördüğünü belirtmekte, dolayısıyla bu konudaki spekülasyonların bidʻattan ibaret olduğunu savunmaktadır. Daha sonra çeşitli sıfat türleriyle bunlara bağlı olarak Allah'ın mahiyeti, Allah'a yön isnadı, rü'yetullah, Allah'ın fiilleri, peygamberliğin ispatı ve mûcize, kazâ ve kader, adalet ve zulüm, yeniden dirilmenin mahiyeti (cismanî haşir meselesi) gibi temel dinî ve itikadî konulara dair -yer yer Muʻtezile ve Eşʻariyye'nin görüşlerini de özetleyip eleştirerek-kendi fikirlerini Kur'an'a bağlı kalma çabası içinde ortaya koymaktadır.

Eserin sonunda yeniden te'vil konusuna dönen İbn Rüşd, vahyin te'vil

edilebilecek bölümlerinin neler olduğunu ve te'vil yetkisinin kime ait bulunduğunu tartışmakta, vahyin anlaşılması bakımından te'vile ihtiyaç duyulan ve duyulmayan kısımları hakkında bilgi vermektedir. Te'vilin kendine göre kuralları olduğu, bunlar iyice bilinmeden te'vile yeltenildiğinde yanlışlara düşüleceği uyarısını yapmakta, müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâfların büyük ölçüde bu yanlış yorumlardan kaynaklandığını hatırlatmakta, kendisinin de el-Keşf'i bu sebeple yazdığını belirtmektedir (s. 248-251).

"Tehâfüt" tartışmaları bir yana bırakılacak olursa modern döneme kadar, İbn Rüşd'ün başta te'vil konusu olmak üzere din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini içeren Faṣlü'l-maḳāl ve el-Keşf'i İslâm dünyasında yeterince yankı bulmamıştır. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalara göre bunun tek istisnası İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, hem Faṣlü'l-maḳāl'i hem de el-Keşf'i bütünüyle inceleyip eleştirmiş, tutarlı ve tutarsız yanlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu arada özellikle İbn Sînâ felsefesine ve kelâmcılara yönelttiği eleştirilerde yer yer el-Keşf'ten yararlanmıştır. Bunun en ilginç örneklerinden biri, kelâmcıların hudûs delilini eleştirirken İbn Rüşd'ün el-Keşf'inden istifade ile tek tek hâdislerle cins veya tür bakımından hâdisleri birbirinden ayırarak buradan Allah'ın ezelden ebede yaratmakta olduğu, şu halde sürekli yaratılanlar bulunduğu sonucuna varmasıdır (geniş bilgi için bk. Çağrıcı, IX [1995], s. 115-117). İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün başlıca mezheplerden söz ederken müslümanların en seçkin topluluğu olan Selefiyye'den hiç bahsetmemesi büyük bir eksikliktir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VII, 345-347). İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı konusunda İbn Rüşd'ün icat ve ihtirâ‘ delillerini benimsemesini takdirle karşılamakla beraber bu konudaki açıklamalarının birçok bakımdan yetersiz kaldığını kaydeder (Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye, I, 176). Yine sıfatlar konusunda İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmesini haklı gören İbn Teymiyye, onun irade ve kelâm sıfatlarıyla ilgili açıklamalarını yetersiz bularak her iki grubun da görüşlerinin bâtıl olduğunu söyler (a.g.e., I, 30). Bu arada bilhassa İbn Rüşd'ün kelâm sıfatıyla ilgili el-Keşf'teki görüşlerine ve bunun vahiy konusunda ortaya çıkarması kaçınılmaz olan tehlikeli sonuçlarına geniş yer verir (Çağrıcı, IX [1995], s. 121-124). Allah'ın görülmesi konusunda da İbn Rüşd'ün bilmeyerek zındıkların ve münafıkların önde gelenlerinin görüşünü benimsediğini ileri sürer (Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye, I, 366). Onun işine geldiği zaman Kur'an'ı örnek gösterdiğini, işine geldiği zaman kelâmcıların

veya felsefecilerin görüşünü aktardığını belirtir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, X, 242). İbn Teymiyye'nin kullandığı el-Keşf nüshası ile bugün elde mevcut nüshalar arasında önemli farklar bulunduğu görülmektedir. Mehdî b. Tûmert ile ilgili tesbitler bunun tipik bir örneğidir (a.g.e., X, 298-300).

el-Keşf'in üç adet yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunların en eskisi Madrid'deki nüsha olup (Escurial Library, nr. 632) 724 (1324) yılında Almeria (Meriye) şehrinde Endülüs hattıyla istinsah edilmiştir. İkinci nüsha Kahire'de bulunmaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Hikmet, nr. 129) ve 1135'te (1723) pek okunaklı olmayan bir nüshadan istinsah edilmiştir. Yine aynı yerdeki son nüsha (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Hikmet, nr. 133) Mahmûd Kāsım'ın ifadesine göre Mağrib hattıyla yazılmış olup diğerinden daha sonraki bir tarihe aittir.

Eser, Marcus Joseph Müller tarafından Escurial nüshasına dayanılarak Faṣlü'l-maḳāl ve ed-Damîme ile birlikte Philosophie und theologie von Averroes başlığı altında yayımlanmıştır (Münich 1859). Bu baskı esas alınarak her üç kitap 1895, 1899, 1901 ve 1910 yıllarında Kahire'de yeniden basıldığı gibi daha sonra ticarî amaçlı çeşitli baskıları da yapılmıştır (Faslü'l-makāl, neşredenin girişi, s. 59). Eserin ilk ilmî neşri Mahmûd Kāsım tarafından gerçekleştirilmiş (Kahire 1959), bunun ikinci baskısına yirmi dokuz sayfalık bir giriş eklenmiştir (Kitâbü'l-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille ve taʿrîfi mâ vaḳaʿa fîhâ bi-ḥasebi't-teʾvîl mine'ş-şübehi'l-müzeyyife ve'l-bidaʿi'l-muḍılle, Kahire 1964). Son olarak İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Mustafa Hanefî tarafından tahkikli olarak neşre hazırlanmış ve Muhammed Âbid el-Câbirî'nin uzunca bir girişiyle birlikte

yayımlanmıştır (el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille, Beyrut 1998).

el-Keşf, Marcus Joseph Müller tarafından Almanca'ya tercüme edilerek Philosophie und theologie von Averroes adıyla yayımlanmıştır (Münich 1875). Daha sonra Pedro Manuel Alonso eseri Teologia de Averroes, estudios et documentos başlığı ile İspanyolca'ya çevirmiştir (Madrid-Granada 1947). Bu çeviri düşünürün 800. ölüm yıldönümü vesilesiyle yeniden neşredilmiştir. Abdülmecîd el-Gannûşî, Sorbonne'da hazırladığı

doktora teziyle birlikte eseri Fransızca’ya tercüme etmiştir (Sorbonne, Thèses de doctorat,158). el-Keşf, Faṣlü’l maḳāl ile birlikte 1926 yılında Nevzat Ayasbeyoğlu tarafından Türkçe’ye çevrilmişse de çok daha sonra yayımlanabilmiştir (İbn Rüşd’ün Felsefesi, Ankara 1955). Her iki eser Süleyman Uludağ tarafından yeniden Türkçe’ye çevrilmiştir (Felsefe-Din İlişkileri, İstanbul 1985).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, el-Keşf (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1964, tür.yer.; a.mlf., Faslü’l-makâl: Felsefe ve Din İlişkisi (trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, neşredenin girişi, s. 59; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 532; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, VI, 212; VII, 345-347; X, 242, 298-300; a.mlf., Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye (nşr. Muhammed b. Kāsım), Mekke 1391/1971, I, 24, 30, 176, 360, 366; E. Renan, Averroès et l’averroïsme, Paris 1867, s. 462; L. Gauthier, Ibn Rochd, Paris 1948, s. 17-40; Mahmûd Kāsım, İbn Rüşd ve felsefetühü’d-dîniyye, Kahire 1969, s. 62-76; Mâcid Fahrî, İbn Rüşd: Feylesûfu Ḳurṭuba, Beyrut 1986, s. 26-37; Cemâleddin el-Alevî, el-Metnü’r-Rüşdî, Dârülbeyzâ 1986, s. 96-97; M. Yûsuf Mûsâ, Beyne’d-dîn ve’l-felsefe fî reʾyi İbn Rüşd ve felâsifeti’l-ʿaṣri’l-vasîṭ, Beyrut 1408/1988, s. 89-110; Mustafa Çağrıcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, İTED, IX (1995), s. 78-126; R. Arnaldez, “Ibn Rushd”, EI² (İng.), III, 911.

H. Bekir Karlığa

el-KEŞF ve’l-BEYÂN

(الكشف والبيان)

Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri

(bk. SA‘LEBÎ).

KEŞFÎ MEHMED ÇELEBİ

(ö. 931/1525)

Yavuz Sultan Selim’in seferlerini konu alan Selimnâme’nin yazarı, Osmanlı tarihçisi

(bk. SELİMNÂME).

KEŞFÜ’l-ESRÂR

(كشف الأسرار)

Reşîdüddîn-i Meybüdî’nin (ö. 520/1126’dan sonra) Farsça tasavvufî Kur’an tefsiri.

Ebü’l-Fazl Reşîdüddin Ahmed b. Ebû Saîd el-Meybüdî el-Yezdî’nin hayatı hakkında İran’ın Yezd şehrinin Meybüd kasabasında yaşadığı dışında bilgi bulunmamaktadır. Babası Cemâlü’l-İslâm Ebû Saîd âlim bir kişi idi. Meybüdî tefsir, hadis, tasavvuf, şiir ve tarihe olan vukufundan dolayı fahrü’l-İslâm, tâcü’l-eimme ve şeyhü’l-imâm gibi unvanlarla anılmış, tefsirini yazdığı 520 (1126) yılından sonra vefat etmiştir.

Tam adı Keşfü’l-esrâr ve ʿuddetü’l-ebrâr olan eser, muhtemelen müellifin hayatına dair bilgi bulunmadığından bazı kaynaklarda Sa‘deddin et-Teftâzânî’ye veya Hâce Abdullah Herevî’ye nisbet edilmiştir. Eser, döneminin Farsça’sı açısından olduğu kadar ilk tasavvufî tefsirlerden olması bakımından da önemlidir. Müellif eserin girişinde Herevî’nin günümüze ulaşmayan, ancak kaynaklarda çok veciz olduğu kaydedilen tefsirini görüp okuduğunu ve onu şerhetmek istediğini söyler. Meybüdî birkaç âyeti “meclis” adıyla bir araya getirmiş, her âyeti tefsir ederken üç aşamalı (nevbet) bir metot izlemiştir. Eser bu şekilde 455 meclisten meydana gelmekte olup bu metodun müellife mi yoksa eserini örnek aldığı Herevî’ye mi ait olduğu belli değildir.

Meybüdî ilk aşamada ele aldığı âyetin Farsça çevirisini vermiş, ikinci aşamada âyeti diğer eserlerden de yararlanarak yorumlamış, meşhur kıraatleri, âyetlerin nüzûl sebeplerini ve ilgili hükümleri açıklamıştır. Üçüncü aşamada ise âyetin tasavvufî tefsirini yapmıştır. Bu sırada daha önce yaşamış sûfîlerin sözlerine, şiir ve menkıbelerine de geniş yer vermiştir.

Keşfü’l-esrâr’ın Türkiye, İran ve Afganistan’da mevcut nüshaları üzerinde ilk çalışmaları yapan Ali Asgar Hikmet, eserin en iyi nüshası olduğunu

tesbit ettiği Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazmayı (Yenicami, nr. 43) on cilt halinde yayımlamış (I, Tahran 1331 hş./1952; II, Tahran 1338 hş./1959; III-X, Tahran 1339 hş./1960), eser daha sonra üç defa daha basılmıştır (1334 hş./1955, 1357 hş./1978, 1361 hş./1982). Kitabın indeksi Muhammed Cevâd tarafından hazırlanmıştır (Fihristi Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr, Tahran 1363 hş.). Eser üzerinde seçme ve inceleme niteliğinde bazı çalışmalar da yapılmıştır (Rızâ Enzâbî Nejâd, Güzîde-i Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr [Tahran 1364 hş.]); Muhammed Mehdî Rüknî, Leṭâʾif ez Ḳurʾân-ı Kerîm ber Güzîde-i Keşfü'l-esrâr (Tahran 1365 hş.); Habîbullah Âmûzgâr, Tefsîr-i Edebî ve ʿİrfânî-yi Ḳurʾân-ı Mecîd (Tahran 1360 hş.).

Meybüdî'nin Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 7813) bulunan el-Fuṣûl fî aḥvâli'l-ümerâʾ ve's-sâdâti ve'l-ḳuḍât adlı risâlesi Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından yayımlanmıştır (Ferheng-i Îrânzemîn, Tahran 1348 hş., XVI, 44-89). Bu eserde de Keşfü'l-esrâr'da olduğu gibi konuları açıklamak için âyet, hadis, şiir ve menkıbelere yer verilmiştir. Müellifin kaynaklarda adı geçen Erbaʿîn Ḥadîs̱ adlı kitabı günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddîn-i Meybüdî, Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr (nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1371 hş., neşredenin girişi, I, e-z; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 58; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1478; Storey, Persian Literature, I, 1190-1191; Brockelmann, GAL Suppl., II, 986; Safâ, Edebiyyât, II, 257, 930-932; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, Tahran 1363 hş., II, 119-123; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 119-130; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn, Tahran 1373 hş., s. 588-593; Mustafa Makribî, "Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr", Rehnümâ-yi Kitâb, II/2, Tahran 1959, s. 407-409; Abdulvahap Yıldız, "Meybudî (ö. 570/1174)'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", Tasavvuf, sy. 8, Ankara 2002, s. 63-77; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVI, 468.

Rıza Kurtuluş

KEŞFÜ ESRÂRİ'l-BÂTINİYYE

(كشف أسرار الباطنيّة)

İbn Mâlik el-Hammâdî'nin (ö. 470/1077 [?]) Bâtınîler ve Karmatîler'e dair risâlesi.

İsmâiliyye mezhebine mensup Suleyhîler devrinde yaşayan müellif Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik b. Ebü'l-Fezâil el-Hammâdî el-Yemânî'nin hayatı hakkında bilgi yoktur. Tam adı Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye ve aḫbâri'l-Ḳarâmiṭa olan kitap, yazarının ifadesine göre kuruluş, işleyiş ve metodundaki gizlilik sebebiyle diğer mezhep mensuplarının tecessüs odağı olan Bâtınîliğin gizliliklerini ortaya çıkarma gayretlerinin bir ürünüdür. İbn Mâlik, yaklaşık kırk sayfa hacmindeki eserinin başında "Suleyhî kişi" diye bahsettiği Ali b. Muhammed (ö. 473/1080) hakkında çirkin iddialar duyduğunu, fakat bunları ileri sürenlerin kanıtlarının

bulunmadığını, bu sebeple sırlarını ve kitaplarının muhtevasını öğrenip konunun iç yüzüne vâkıf olmak amacıyla onun mezhebine girmenin gerektiği kanaatine vardığını belirtir. Hammâdî, İsmâiliyye mezhebine girip onların prensiplerini öğrendikten sonra Yemen'deki liderleri olan Ali b. Muhammed'in küfür ve dalâlet ehlinden biri olduğunu ortaya koymak için eserini yazdığını ifade eder.

Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye, Bâtınî İsmâilîler'in telkin esasları hakkında bilgi veren bir mukaddimeden sonra mezhebin kuruluşuna kısaca temas eden bir bölümle Bâtınî Karmatîler'in önde gelen bazı liderlerinin faaliyetlerini anlatan ikinci bir bölümden oluşur. Mukaddimede Ali b. Muhammed'in, "me'zûn dâî" denilen vekilleri ve insanları mezhebe kazandırmaya çalışan (mükelleb) dâîleri bulunduğunu söyleyen Hammâdî, özellikle ikinci grubun tuzaklarına düşürdükleri kimselere Kur'an ve Sünnet'in zâhir ve bâtını olduğu, avamın gereksiz yere sıkıntılara katlandığı yolunda telkinde bulunduklarını kaydeder ve adaylarda gördükleri kabiliyete göre mezhebin sırlarını açıkladıklarını belirtir. Mezhebe girecek kişiye namazın da tıpkı zekât gibi yılda bir defa eda edilmesinin yeterli olduğu anlatılır. Namaz,

zekât, oruç ve haccın zâhirinin yanı sıra bâtınının da bulunduğu, namazla zekâtın bâtınî mânada Muhammed ve Ali sevgisine işaret ettiği, onları sevenlerin bu vazifeleri yerine getirmiş sayılacakları iddia edilir. İbadet için temizliğin, ayrıca namaz ve oruç gibi dinî mükellefiyetlerin kaldırılması amacıyla “necvâ” denilen 12 dinarlık ödeme yapılması önerilir. Gerekli şartlar yerine getirildikten sonra A‘râf sûresindeki âyetten (7/157) hareketle adayın üzerindeki yüklerin kaldırıldığı ve zincirlerinin kırıldığı belirtilir. Allah’ın Kur’an’da haram kıldığı şarap ve kumardan maksadın Hz. Ali’ye muhalefet eden Ebû Bekir ve Ömer olduğu ileri sürülerek onlara sevgi duyulmaması şartıyla içki ile kumarın bir sakınca taşımadığı ifade edilir. Bu telkinleri yapan dâîler uzaktan münasebet kurarak bazı âyetleri de delil olarak kullanır. Risâlede daha sonra Bâtınî-Karmatî dâînin, mezhebine kazandırmak istediği kişiye dünyada iken cennete girmenin mümkün olduğunu söylediği belirtilir ve aday, 12 dinarlık ödemeyi de kapsayan bazı şartları yerine getirerek “el-meşhedü’l-a‘zam” adı verilen, içki ile toplu fuhşun hâkim olduğu toplantılara katılma hakkını kazanır; böylece dinin gerektirdiği her türlü yükümlülükten kurtularak tam bir bâtınî olduğu zikredilir. Söz konusu ettiği hususların kesin bilgi ve müşahedelerine dayandığını bildiren ve bunların doğruluğu konusunda Allah’ı şahit tutan müellif, aksini iddia edenlerin yalancı ve lânete müstahak kimseler olduğunu kaydeder. Risâlenin devamında Bâtınî-Karmatî davetinin Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ile başladığı belirtilir ve onun faaliyetlerine kısaca temas edilir. Daha sonraki bölümde Ebû Saîd el-Cennâbî, Hasan b. Mihrân ve Ali b. Fazl’ın şahsiyetleri anlatılır ve faaliyetlerinden söz edilir. Hammâdî risâlenin sonunda Ali b. Muhammed es-Suleyhî’ye dair bilgi verir.

Hammâdî’nin eserinin ilk baskısında gerek risâlenin nâşiri İzzet Attâr’ın gerekse bu neşir için yedi sayfalık bir sunuş yazısı kaleme alan M. Zâhid Kevserî’nin kitap ve müellifi hakkındaki övgülerinin tamamına katılmak mümkün değildir. Risâlenin birçok yerinde bâriz tarihî hatalar göze çarpmaktadır. Meselâ Abdullah b. Meymûn ile babası Meymûn el-Kaddâh yer yer birbirine karıştırılmakta ve Abdullah b. Meymûn’un 276 (889) yılında Kûfe’de ortaya çıktığı ileri sürülmektedir (s. 17). Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah’ın Ca‘fer es-Sâdık’ın çağdaşları olduğu, Abdullah b. Meymûn’un ondan rivayette bulunduğu dikkate alındığında müellifin verdiği bilgilerle bir asırlık bir fark ortaya çıkmaktadır. Ebû Saîd

el-Cennâbî ile oğlu Ebû Tâhir el-Cennâbî'yi de birbirine karıştıran Hammâdî, 317 (929) yılında Ebû Tâhir el-Cennâbî tarafından gerçekleştirilen Kâbe baskınını 301'de (913-14) ölen babası Ebû Saîd'e nisbet etmektedir (s. 33). Bununla birlikte eser özellikle Yemen'deki Bâtınî İsmâiliyye'ye dair önemli kaynaklardan biridir. Bâtınîlerin mezheplerine davet yöntemleriyle ilgili verilen bilgilerin bu alanda araştırma yapacak kimseler için faydalı olacağı belirtilmiştir.

Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye'nin ilk neşri (bk. bibl.), bazı dip notlarının eklenmesiyle Süheyl Zekkâr tarafından Aḫbârü'l-Ḳarâmiṭa'da tekrarlanmıştır (Dımaşk 1402/1982, s. 201-251). Eserin diğer bir neşrini Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb gerçekleştirmiştir (Kahire 1986). İsmail Hatip Erzen'in ilk baskısından Türkçe'ye çevirdiği eserin başında Ahmet Hamdi Akseki'nin önsözü, sonunda da mütercimin elli sayfalık ilâveleri yer almaktadır (Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü, Ankara 1948).

BİBLİYOGRAFYA

Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye (nşr. İzzet Attâr), Kahire 1357/1939; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 16.

Avni İlhan

KEŞFÜ’l-HAFÂ

(كشف الخفاء)

İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî’nin (ö. 1162/1749) halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlere dair eseri.

Tam adı Keşfü’l-ḫafâ ͗ ve müzîlü’l-ilbâs ͑ amme’ştehere mine’l-eḥâdîs̱ ͑ alâ elsineti’n-nâs olup halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlerden hangisinin sahih hadis, hangisinin uydurma rivayet, vecize, atasözü, hikmetli söz olduğunu belirlemek amacıyla kaleme alınmıştır. Büyük ölçüde Şemseddin es-Sehâvî’nin el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene’sine dayanıp onu ihtisar eden ve içine aldığı 3281 rivayetle benzeri çalışmaların en kapsamlısı olan eserde yalnız hadisi nakleden sahâbî ve hadisi eserine alan müellif zikredilmiş, muteber hadis imamlarının kitaplarından bazı bilgiler eklenmiştir. Aclûnî, sık sık kullandığı “kāle fi’l-asl” ifadesiyle Sehâvî’nin adı geçen eserine atıfta bulunmuştur. Ayrıca temel hadis kaynaklarının yanı sıra Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâ ͗ ı, Beyhâkī’nin Şu͑ abü’l-îmân’ı, Radıyyüddin es-Sâgānî’nin Meşâriḳu’l-envâr’ı, İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Le ͗ âli’l-mens̱ûre’si, Süyûtî’nin ed-Dürerü’l-mütnes̱ire’si, İbnü’d-Deyba‘ın Temyîzü’ṭ-ṭayyib mine’l-ḫabîs̱’i, Ali el-Kārî’nin el-Esrârü’l-merfû͑ a’sı, Necmeddin el-Gazzî’nin İtḳānü mâ yaḥsün mine’l-aḫbâri’d-dâ ͗ ireti ͑ ale’l-elsün’ü gibi eserlerden yararlanmıştır.

Rivayetlerin alfabetik olarak düzenlendiği kitapta kısa metinlerin tamamı, uzun olanların ilk cümlesi kaydedilmiş, ardından bunların değerlendirilmesine geçilerek önce rivayetin bulunduğu kaynak, hangi sahâbî tarafından hangi lafızla rivayet edildiği gösterilmiş, hadisin merfû, mevkuf veya maktû, isnadının sahih, hasen, zayıf, mürsel ya da muttasıl olduğu belirtilmiştir. Uzun da olsa hadislerin tamamı nakledilmiş, hadis niteliği taşımayan sözlerin kime ait olduğu biliniyorsa bu husus bildirilmiş, rivayetin anlamı ve garîb kelimeleri açıklanmış, fıkhî hadislerde bazan mezheplerin görüşleri de zikredilmiştir. Aclûnî rivayetleri değerlendirirken çoğunlukla önceki âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Bazan bunları

tashih etmişse de kendi yorumları fazla bir hacim tutmamaktadır. Eserde rivayetlerle ilgili şiirlere, benzer anlamı taşıyan diğer hadislere, muhtevayı destekleyen âyetlere de yer verilmiştir.

Aclûnî'nin bazı âlimlerin mevzû kabul ettiği rivayetleri savunduğu, bunların zayıf veya hasen li-gayrihî olduğunu ileri sürdüğü, bazan bir rivayeti nakleden herhangi bir kaynağı zikretmekle yetindiği, bir rivayet hakkında âlimlerin görüşlerini kaydetmekle beraber kesin bir kanaat ortaya koymadığı görülmektedir. Hadis olmadığını belirttiği veya tereddüdünü dile getirdiği çeşitli sözlerin mânasının sahih olduğunu ifade ettiği gibi bir kısım rivayetlerin de mânasının bâtıl olduğunu söylemektedir. Kitapta sehven yapılmış tekrarlar (1094 = 1163, 1181 = 1186, 1706 = 1753, 1884 = 1885, 2006 = 2009, 2459 = 2488, 2196 = 2259 = 2311 ...), bir değerlendirme yapılmadan bırakılmış rivayetler (986, 1047, 1367, 1548, 1858, 1987, 2081, 2195, 2203, 2333, 2334 ...), hadis olup olmadığına karar verilemeyip araştırılması istenen sözler de (12, 183, 247, 515, 745, 805, 919, 1069, 1254, 2015, 2206, 2305, 2493 ...) bulunmaktadır.

Eserin sonunda (II, 544-570) müellifin İbnü'd-Deyba', İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî'den yaptığı nakillerden oluşan bir bölüm yer almaktadır. Burada bazı âlimlerin sözleri, hayatları, kabirleri, kitapları hakkındaki yaygın hatalara işaret edilmiş, hangi konulardaki rivayetlerin uydurma olduğu belirtilmiştir. Yine bu kısımda eserdeki hadislerin genellikle ilk iki kelimesi zikredilerek iman, ilim, tahâret, salât, zekât, nikâh gibi başlıklar altında ve alfabetik sıra gözetilmeden fihrist niteliğinde yeni bir düzenleme yapılmıştır. Önce Beyrut'ta (I-II, 1351/1932), daha sonra Ahmed el-Kalâş tarafından nisbeten tashih ve tertip edilerek yine Beyrut'ta (I-II, 1399, 1403, 1405, 1408), ayrıca Halep ve Kahire'de (ts., Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, Dârü't-türâs) basılan eserin tahkikli bir neşrine ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1985, I-II; Sehâvî, el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene (nşr. Abdullah Muhammed

es-Sıddîk), Kahire 1375; Süyûtî, ed-Dürerü’l-münteẖire (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Kahire, ts. (Dârü’l-i‘tisâm); İbnü’d-Deyba‘, Temyîzü’ṭ-ṭayyib mine’l-ḫabîs̱ (nşr. M. Osman el-Huşt), Kahire 1405/1985; İbn Himmât ed-Dımaşkī, et-Tenkīt ve’l-ifâde fî taḫrîci eḥâdîs̱i Ḫâtimeti Sifri’s-saʿâde (nşr. Ahmed el-Bezre), Dımaşk 1407/1987; İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1989, s. 132-136.

Bünyamin Erul

KEŞFÜ’l-MAHCÛB

(كشف المحجوب)

Hücvîrî’nin (ö. 465/1072 [?]) tasavvufun teorik ve pratik konularını sistematik olarak işleyen eseri

(bk. HÜCVÎRÎ).

KEŞFÜ’z-ZUNÛN

(كشف الظنون)

Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) bibliyografik eseri.

Çok yönlü kişiliğiyle XVII. yüzyıl Osmanlı bilim ve düşünce hayatında önemli bir yer edinen Kâtib Çelebi’nin Arapça yazdığı eser kapsamlı bir bibliyografya ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindedir. Alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olan eserin ilk adı Kitâbü İcmâli’l-fuṣûl ve’l-ebvâb fî tertîbi’l-ʿulûm ve esmâʾi’l-kitâb’dır. Müellif yaptığı ilâve ve düzeltmelerden sonra bu ismi Keşfü’ẓ-ẓunûn ʿan esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn olarak değiştirmiştir. Kitapta yer alan bilgiler geniş ölçüde Arapça literatürle ilgili olmakla birlikte aralarında Farsça ve Türkçe çalışmalar hakkında olanlar da vardır. Keşfü’ẓ-ẓunûn’un telifi yirmi yılda gerçekleşmiş, Kâtib Çelebi bu zaman zarfında eserini, Halep sahaflarında başladığı (1043/1633) araştırma ve incelemelerini çeşitli şehirlerin sahaf ve kütüphanelerinde sürdürerek tamamlamıştır.

Keşfü’ẓ-ẓunûn, adından da anlaşıldığı gibi kitapların (kütüb) yanında ilmî disiplinleri de (fünûn) ele almış, yani ilimlerin sayımı ve taksimini de konu edinmiştir. Eserin, Kâtib Çelebi’nin ilim anlayışını yansıtması bakımından önem taşıyan beş bölümlü mukaddimesinde bilginin tanımı, ilimlerin İslâm dünyasında ortaya çıkışı ve gelişmesi, alanlarıyla sınırları ve medeniyetle olan ilişkileri, kitap telif biçimleri ve şerh geleneğinin çeşitli tarzları gibi konular işlenmiştir. Kitabın yazımında tekrarlardan olabildiğince uzak durulmuş, ismi bilinen bir eserin yeri geldikçe müellifi, biliniyorsa telif tarihi, gerektiğinde bab ve fasılları, varsa üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler geçtikleri yerde verilmiş yahut geçecekleri yere işaret edilmiştir. Türkçe ve Farsça eserler özellikle belirtilmiş, bizzat görülen kitapların başlangıç cümleleri aktarılarak benzer isimler taşıyan çalışmaların birbirine karıştırılmasının önüne geçilmiştir. Eser ve müellifler hakkında incelenen kitaplar dışında tarih ve tabakat literatüründen de faydalanılmıştır. İlim dalları -meselâ ilmü’l-fıkhın “f” harfinde ele alınması gibi-ait oldukları harf sırasında konu edilmiştir. Kâtib Çelebi’nin ilimler hakkında verdiği

bilgilerde Hafîdü's-Sa'd olarak tanınan Ahmed b. Yahyâ et-Teftâzânî'nin Mecmûʿatü'l-ʿulûm'u (Mecmûʿatü'l-Ḥafîd), Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'si, Molla Lutfî'nin el-Meṭâlibü'l-ilâhiyye fî mevżûʿâti'l-ʿulûm'u ve Sadreddinzâde eş-Şirvânî'nin el-Fevâʾidü'l-ḫâḳāniyye'si gibi ilimler taksimine dair literatürden yararlandığı anlaşılmaktadır (bk. I, 2-3; II, 1905-1906). Eserde uygulanan yöntemin özellikle alfabetik bibliyografya usulünü takip etmek, müelliflerin ölüm ve eserlerin telif tarihlerini vermek, bizzat görülen eserlerin başlangıç cümlelerini aktarmak, bir kitabın bab ve

fasılları hakkında bilgi vermek gibi yenilikler taşıdığı görülmektedir. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da 15.000'e yakın kitap ve risâle, 10.000 kadar da müellif adı geçmekte, 300'ü aşkın ilim dalı hakkında bilgi verilmektedir. Eser, malzemesinin birbirinden çok farklı sahalara ait olması ve başvurulan kaynaklardaki eksiklik ve hataların aynen aktarılması yüzünden bazı aksaklıklar içerse de bunlar hacminin büyüklüğü ve kapsamı karşısında önemsiz kalmaktadır. Kâtib Çelebi'nin kaynakları arasında İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, İbnü'l-Kıftî'nin İḫbârü'l-ʿulemâʾı, Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'si, İbn Haldûn'un Muḳaddime'si, Sübkî'nin Ṭabaḳāt'ı ve İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı başta gelmektedir.

Keşfü'ẓ-ẓunûn'a çeşitli zamanlarda birçok zeyil yazılmış, muhtevası yeni bilgiler ışığında ikmal edilmeye çalışılmıştır. Başlıca zeyil müellifleri arasında olan Halepli Hüseyin el-Abbâsî en-Nebhânî, Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi, Riyâzîzâde Abdüllatîf b. Muhammed Kâtib Çelebi'nin çağdaşlarıdır. Hanîfzâde Tâhir Ahmed Efendi'nin de (ö. 1802) Âs̱âr-ı Nev adında bir zeyli vardır. Esere yazılan en son ve en meşhur zeyil ise Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) Îżâḥu'l-meknûn fi'ẕ-ẕeyli ʿalâ Keşfi'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn'udur.

Keşfü'ẓ-ẓunûn'un ilk ilmî neşrini Gustav Leberecht Flügel, Latince tercümesiyle birlikte yedi cilt halinde gerçekleştirmiştir (I-II, Leipzig 1835-1837; III-VII, London 1842-1858; tıpkıbasımları Beyrut, ts. [Dâru Sâdır]; Beyrut 1992). Mısır (1274) ve İstanbul'da (1310) aynen basılan eserin diğer ilmî neşri, M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge tarafından mevcut yazma ve basma nüshalarla zeyiller gözden geçirilip müellif nüshasıyla karşılaştırılarak yapılmıştır (İstanbul 1941-1943, 1971-1972; tıpkıbasım, Tahran 1387/1967). Hanîfzâde'nin Âs̱âr-ı Nev'i Keşfü'ẓ-ẓunûn'un Flügel

neşrinin VI. cildinin sonunda, Riyâzîzâde’nin Esmâʾü’l-kütübi’l-mütemmim li-Keşfi’ẓ-ẓunûn’u Muhammed Altuncî tarafından Kahire’de (1977), Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Îżâḥu’l-meknûn’u ise I. cildi M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, II. cildi Kilisli Rifat Bilge neşri olmak üzere Keşfü’ẓ-ẓunûn ile birlikte İstanbul’da basılmıştır (1945-1947, 1972; tıpkıbasım, Tahran 1387/1967).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I-II; ayrıca bk. Şerefettin Yaltkaya’nın mukaddimesi, I, 7-16; a.mlf., Mîzânü’l-hak: İslâm’da Tenkit ve Tartışma Usûlü (s. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 2001, s. 143, 148; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1119-1125; Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler, Ankara 1982, s. 32-33, 331-383; a.mlf., “Kâtip Çelebi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri”, Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985, s. 3-90; İsmail Güleç, Bir Bibliyografik Biyografi Denemesi, Kâtip Çelebi: Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Keşfü’z-Zünûn’u, İstanbul 1998, s. 35-49.

İlhan Kutluer

KEŞİŞ

Bazı dinlerde ıssız bir yerde tek başına veya manastırda cemaat halinde münzevi hayat süren zâhidler için kullanılan terim.

Başta Hıristiyanlık ve Budizm olmak üzere birçok dinî gelenekte keşişlik önemli bir yer tutar. Farsça'da hıristiyanların âlim, zâhid ve ileri gelen din adamlarını tanımlamak için kullanılan keşîş kelimesinin, Süryânîce'de "pîr, şeyh, kâhin" anlamındaki karşılığı keşşîşâ, Ârâmîce'de keşîşâdır (Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ, III, 1657). Arapça'da bu kelime kas ve kıssîs ile karşılanmış olup Türkçe'de Farsça kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Arapça'da ayrıca nefis tezkiyesi için manastırda münzevi hayat yaşayan hıristiyan zâhidleri tanımlamak için râhib (korkan, çekinen) kelimesi de kullanılmaktadır (Tâcü'l-ʿarûs, "rhb" md.). Batı dillerinde keşiş ve keşişlikle ilgili kelimeler (İng. monasticism, monk) "ıssız; yalnız yaşayan" anlamlarındaki Grekçe monos kelimesinden türetilmiş, monasterion ve monastikos manastır keşişliğini, monakhos erkek keşişi, monastria kadın keşişi ifade etmek üzere kullanılmıştır. Budizm'de erkek ve kadın keşişler ortak olarak keşişlik kurumunu da belirten sangha kelimesiyle adlandırılır. Ayrıca erkek keşişlere upãsakas, kadın keşişlere upãsikas denir.

Hayat tarzı açısından keşişliği iki sınıfta ele almak mümkündür. a) Tek başına çöle, dağa ya da ormana çekilerek hiç kimse ile görüşmeden münzevi hayat yaşamayı tercih edenler (hermits). Bunlar arasında bir direğe, sütuna veya bir ağaç tepesine çıkarak ya da bir hücreye kapanarak insanlarla iletişim kurmadan tefekkürle meşgul olanlar da vardır. Günümüzde fazla yaygın olmayan bu keşişlik türüne daha ziyade Hindu ve Jainist geleneğinde rastlanmaktadır. Ayrıca hıristiyan literatüründe hermitler denilen Aziz Antony gibi gezgin keşişler de bu gruba girer. b) Umumiyetle manastırlarda bir tarikat disiplinine bağlı olarak cemaat hayatı sürdürmeyi ilke edinenler (cenobites). Genelde Hıristiyanlık'taki uygulama için kullanılan "monastisizm" terimi yanında Budizm'deki "sangha" ve Hinduizm'deki "samnyãsin" bu tarz bir keşişliği ifade etmektedir.

Keşişlikte en önemli hususların başında, keşişin sahip olduğu statüye uygun olarak hedeflediği özel amacı gerçekleştirmeye yönelik belirli bir program ve disipline göre yaşaması gelmektedir. Hıristiyanlık'ta Benedictine ve Budizm'de Vinaya kuralları keşişlerin yaşantısını tamamen özel bir dinî hedefe yöneltir. Keşişler bu özel statüye genellikle belirli bir giriş töreniyle adım atarlar. Keşişliğe başlayan kişi ayırt edici bir elbise giyer ve bazan vücuduna özel bir şekil verir (Budist keşişlerin başlarını kazıtmaları ya da hıristiyan keşişlerin Îsâ'nın başına konulan dikenli tacın temsili olarak başlarının tepe kısmındaki saçlarını kazıtmaları [tonsure] gibi). Yine keşişliğe başlayan kimse bazan özel birtakım nesneler taşır. Meselâ Budist keşişler bir asâ ve dilenme tası taşırken

Jainist keşişler yürüdükleri yolu süpürmek için bir süpürge, bulundukları havayı süzmek için burunlarında bir perde ve içtikleri suyu süzmek için bir süzgeç taşırlar.

Açık bir yasaklama olmamasına, hatta Buda gibi manastır keşişliği kurucularının kadınlara keşişlik için izin vermesine rağmen keşişler genelde erkeklerden oluşur. Kadın, kişiyi günaha sevkeden bir varlık olarak kabul edildiği için keşişlerin evlenmesine izin verilmez. Yunanistan'da Athos dağında bulunan manastıra kadınların girmesi yasaktır. Bununla birlikte hem Hıristiyanlık'ta hem Budizm'de kadın keşişler ve kadın manastırları var olmuş, ancak kadınlarla erkeklerin birbirine karışması yasaklanmıştır. Keşişliğin ömür boyu sürmesi esas olmakla beraber farklı geleneklerde geçici olarak keşiş hayatı yaşama gibi uygulamalar da mevcuttur.

Bütün keşişlerin uyması gereken kuralların başında yoksulluk, alçak gönüllülük, bekârlık ve iffet gibi ihtirasları kırmayı, teslimiyet ve alçak gönüllülüğe teşvik etmeyi amaçlayan hususlar gelir. Keşişlerin mal mülk edinmesi, dünyaya bağlanması hoş karşılanmaz. Manastırda yaşayan keşişler cemaat kurallarına uymak ve bir yol göstericiye itaat etmek zorundadır. Öte yandan sessizlik, meditasyon, tefekkür, dua, oruç ve nefis terbiyesi gibi hususlara riayetle ilgili, uygulayana ve geleneklere göre değişiklik arzeden kurallar da bulunmaktadır.

Sembolizmin keşişlikte önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Birçok âyin ve uygulamada ölüm ve yokluk temaları işlenir. Meditasyonla keşişler

melekler, atalar ya da aydınlanmış kişiler âlemiyle temas kurmaya çalışır. İnziva hayatı hem keşişin kendisinin hem diğer insanların günahları için bir kefâret olarak değerlendirilir. Ilımlı bir inziva hayatını benimseyen keşişler çoğunluktadır; ancak dünya hayatından tamamıyla uzaklaşarak katı bir inziva hayatı yaşayanlar da vardır.

Keşişlerin cemaat halinde ruhban hayatı sürdükleri mekânlar olarak manastırlar inşa edilmiştir. Manastırlarda yaşayan keşişlerin (monk) dinî ve seküler meselelerdeki âmiri "abbot" (baba) adını alan rahiptir, rahibelerin (nun) idarî ve dinî açıdan âmiri de "abbess" denilen başrahibedir. Manastırlarda keşişlerin yeme, içme, dua, meditasyon, uyuma, çalışma gibi faaliyetleri belirli kurallara bağlanmıştır. Çan veya zil sesleri ya da başka işaretler keşişleri uyumlu bir programa yönlendirir. Manastırdaki hayat halktan toplanan yardım ve bağışlarla sürdürülebildiği gibi manastırların kendilerine ait sürekli gelirleri de olmuştur.

Manastırlarda yaşayan keşişler belirli bir disiplin içerisinde kutsal metinleri okuma, kopyalama ve araştırma çalışmalarını da yürütürler. Ayrıca dinî esasların manastır içinde ve dışında öğretilmesi, tebliğ edilmesi işini de üstlenirler. Bu konuda Budist viharaları önemli öğrenme merkezleri olmuştur. Belirli kurallara bağlı olarak keşişler normal halkla da ilişki içerisinde olabilirler. Keşişler inanan insanlara çeşitli dinî hizmetler yanında eğitim, sağlık ve tarım gibi alanlarda da yardımcı olur, inanmayanlara ise tebliğ faaliyetlerinde bulunurlar. Hıristiyan keşişleri, Ortaçağ'dan itibaren birer misyoner olarak Hıristiyanlığın yayılması amacıyla dünyanın en ücra köşelerine kadar her yere gidip faaliyet göstermişlerdir.

Zühde dayalı bir hayat tarzı, mistik düşünce, meditasyon vb. uygulamalar Hıristiyanlık öncesi dönemde, başta çeşitli gnostik gruplar olmak üzere Ortadoğu'nun birçok dinî geleneğinde de mevcut olmakla birlikte Hıristiyanlık'ta keşişliğin III. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir. İskenderiyeli Origen (ö. 250) dua, iffet ve sıkı bir dinî hayata önem vermesinden dolayı "monastik teolojinin babası" diye adlandırılmasına rağmen Hıristiyanlık tarihinde münzevi keşişliğin Mısır'da çöle çekilerek zâhidane bir hayatı tercih eden Aziz Antony ile başladığı belirtilir. Manastır hayatına dayalı keşişliğin ise 320 yıllarında yine Mısır'da Pachomius tarafından başlatıldığı ileri sürülür. Keşişlik Mısır'dan Sînâ yarımadasına,

Filistin ve Suriye'ye de yayılmıştır. Bu bölgeler müslümanlar tarafından fethedildiğinde de önemli keşişlik merkezleri olmaya devam etmiştir. Kuzey Mezopotamya'da keşişliğin Pachomius'un talebelerinden Mar Augin tarafından kurulduğu kabul edilir. İzala dağındaki manastır bu bölgede keşişliğin merkezi haline gelmiştir. V. yüzyılın sonlarına doğru yöredeki manastırlarda bekârlık kuralı çiğnenerek erkek ve kadın keşişlerin birbiriyle evlenmeye başlayıp keşişlik kuralları ihlâl edilince bir Nestûrî rahip olan Kâşgarlı Abraham'ın hareketi gibi manastır hayatını düzenleyen kurallara yönelik bazı reform girişimlerinde de bulunulmuştur.

Anadolu'da keşişlik Caesarealı Basil (ö. 379) ve kız kardeşi Macrina'nın faaliyetleriyle yaygınlık kazandı. İstanbul ve X. yüzyıldan itibaren Athos dağı birer keşişlik merkezi haline geldi. Keşişler Doğu Avrupa'nın hıristiyanlaştırılmasında aktif rol oynadılar. Böylece Anadolu ve Yunanistan'dan keşişlik Doğu Avrupa ve Rusya'ya yayıldı.

Keşişlik kurumu Batı hıristiyanları arasında IV. yüzyıldan itibaren yayılmaya başladı. Jerome (ö. 420), Roma'daki aristokratlar içinde zühde dayalı hayat tarzını benimseyen gruplar meydana getirdi. IV. yüzyılın sonlarına doğru İtalya, Fransa ve İspanya'da çeşitli keşiş toplulukları oluşmuştu. Batı Hıristiyanlığındaki keşişlik kurumunda, Monte Cassino'da tesis ettiği manastırında keşişlik disipliniyle ilgili bazı kurallar belirleyen Nursialı Benedict'in (ö. 543) ayrı bir yeri vardır. Benedict sonrası dönemde Batı'da keşişlik hızla yayıldı. Papa I. Gregory'nin (ö. 604) bizzat kendisi bir keşişti. Ortaçağ'da birçok kralın keşişleri ve keşişlik teşkilâtını himaye etmesiyle keşişlik önemli bir kurum haline geldi, manastırlar hızla zenginleşti; ancak bunun tesiriyle keşişliğin temel öğretilerinden de uzaklaşılmaya başlandı. Bu durum çeşitli reform hareketlerine zemin hazırladı. İlk büyük reform hareketi Anianeli Benedict'e (ö. 821) aittir. Aynı şekilde X. yüzyıldaki Cluny ve XI. yüzyıldaki Cistercianlar hareketi keşişliğin aslına döndürülmesi amacını taşıyordu. Yine XI ve XII. yüzyıllarda Batı keşişliğinde gezgin keşiş vâizliğini tekrar canlandırma yönünde bir dizi atılım gerçekleştirildi. Romuald, Joan Gualbert ve Aziz Bruno gibi kişiler, Benediktinizm'i inzivâya dayalı hayat tarzıyla birleştirmeyi hedefleyen keşiş cemaatleri oluşturdular. XIII ve XIV. yüzyıllarda keşişlik gerilemeye başladı. XVI. yüzyılda Martin Luther ve

diğer reformistler bu kuruma bazı eleştiriler yönelttiler. Buna karşı reform hareketleri

sırasında keşişlik teşkilâtı yeniden gözden geçirilerek canlandırılmaya çalışıldı. XVIII. yüzyıl Aydınlanma döneminde keşişlik açısından gerileme yeniden başladı. Özellikle Fransız devriminden sonra manastırlar kapatıldı ve yakıldı. XIX ve XX. yüzyıllarda ise keşişlik teşkilâtı tekrar canlanmaya başladı.

Budizm'de keşişlik uygulamasının Buda tarafından başlatıldığı kabul edilir. Geleneksel inanca göre Buda tahtını terkedip münzevi zâhid olarak yaşadı ve etrafında birçok talebe toplandı. Buda sonrası dönemde keşişlik Budizm'in temel kurumu haline geldi; zira keşişler doğru inancın gerçek temsilcisi olarak kabul edildi. Başlangıçta Budist keşişler gezgin zâhid görünümündeydiler. Dilenme bu keşişlerin önemli özelliklerinden biriydi. Buda devrinde gezici keşişler ve yardım toplayıcıların bir araya geldiği bahçeler (aramalar) daha sonra manastır vihara halini aldı; mağaralardan oluşan basit ikamet yerleri de zamanla muhteşem mağara manastırlarına dönüştü, cemaat şeklinde bir arada yaşama yaygınlaştı (keşişlik kavramı ve uygulamaları hakkında İslâm'ın görüşü için bk. RUHBAN).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., III, 1657; Tâcü'l-ʿarûs, "rhb" md.; E. R. Hardy, "Monasticism", A Dictionary of Christian Ethics (ed. J. Macquarrie), London 1967, s. 216-217; M. Southwold, Buddhism in Life, Manchester 1983, s. 214-218; P. Harvey, An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices, Cambridge 1990, s. 217-243; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, New York 1991, s. 291-294; Documents of the Christian Church (ed. H. Bettenson), Oxford 1992, s. 116-132; O. Zöckler, "Asceticsm, Christian", ERE, II, 73-80; F. Cabrol, "Monasticism", a.e., VIII, 781-797; A. S. Geden, "Monasticism, Buddhist", a.e., VIII, 797-802; a.mlf., "Monasticism, Hindu", a.e., VIII, 802-805; G. Weckman,

“Monasticism, An Overview”, ER, X, 35-41; M. Collcut, “Monasticism, Buddhist”, a.e., X, 41-44; B. McGinn, “Monasticism, Christian”, a.e., X, 44-50.

Şinasi Gündüz

el-KEŞKÛL

(الكشكول)

Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) güzel söz, şiir, nükte ve fıkraları topladığı antolojik eseri.

Farsça'da "dilenci; dilenci çantası, dağarcık, torba" gibi anlamlara gelen keşkûl kelimesi Arapça'da "mecmua, antoloji" mânasını ifade etmekte olup Âmilî'nin bu eseriyle özdeşleşmiştir. Telif tarzı itibariyle Türk edebiyatındaki cönkleri hatırlatan el-Keşkûl, müellifin hayatı boyunca okuduğu eserlerde karşılaştığı güzel ve ilginç parçaların düzensiz biçimde bir araya toplanmasıyla meydana gelmiştir. Âmilî, önsözünde gençlik yıllarında yazdığı el-Mihlât adlı kitabından sonra güzel ve parlak latifeler, büyüleyici şiirler, etkili öğütler, zarif fıkralar bulduğunu söylemekte, eseri bu kitabın devamı olarak telif ettiğini belirtmektedir. Ayrıca eserini düzeltme ve bölümlere ayırma fırsatı bulamadığını, çalışmasına, el-Mihlât'ın ismine uygun olsun diye onun Farsça karşılığı olan el-Keşkûl adını verdiğini ve ilkinde zikrettiği hiçbir şeyi burada tekrarlamadığını söylemektedir.

el-Keşkûl'de tefsirle ilgili açıklamalara, hadislere dair bilgilere, Arap grameri, lugatı ve belâgatına dair kısımlara, düşündürücü fıkralara, ilginç hikâye ve kıssalara, seçme şiirlere, Hz. Ali, Yunan filozofları, hükümdarlar ve bazı ünlülere ait hikmetli sözlere, vecize ve atasözlerine, gazel, methiye, fahriye ve mersiyelere, vasiyet, mektup ve hutbelere, tasavvuf, felsefe ve ahlâka, kelâm, tevhid ve ilâhiyyâta dair bilgilere, matematik ve matematikle ilgili lugazlara, cebir, geometri ve astronomi gibi müsbet ilimlere dair bahislere, müstehcen fıkra ve şiirlere, bazı meşhur âlimlerin vefat, bazı eserlerin yazılış tarihlerine, Hıristiyanlık'la ilgili konulara, Kur'an'daki kelime ve harf sayısına vb. hususlara dair bilgilere yer verilmiştir. Eseri iki cilt halinde neşreden Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Kahire 1380/1961) her iki cildin sonuna koyduğu indekste bu konuları yetmiş iki başlık altında toplamıştır.

Âmilî’nin kendisine ve babasına ait önemli miktarda şiirle birlikte el-Keşkûl’de Arap edebiyatında asırlardan beri şöhret bulmuş çok sayıda kaside yer almaktadır. Eserdeki 220 Arap ve 126 İran şairine ait şiirler 5000 beyte ulaşmaktadır (Ömer Ferruh, II, 343). Müellif çeşitli konularda ve özellikle tefsire dair açıklamalarında kendi görüşlerine de yer vermiştir (el-Keşkûl, I, 240-241, 272). Beş cilt olarak hazırlanan eserin ciltlerinin başında ve sonunda müellife ait bazı risâleler de yer almaktadır. Tefsire dair açıklamaların birçoğu başta Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ile onun bazı hâşiyelerinden, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, Nîsâbûrî, İbn Cerîr et-Taberî’nin tefsirlerinden, ansiklopedik bilgilerin çoğu da Safedî’den nakledilmiştir. Arap edebiyatında bu tür eserlerin en iyi örneklerinden olan kitap, müellifin geniş kültürünü, ince zevkini gösterdiği gibi telif edildiği çağın edebiyat ve kültür seviyesine de ışık tutmaktadır.

Eser ilk defa Tahran’da yayımlanmış (1266), bunu Kahire, Bulak, Beyrut, Tahran, Kum ve Bombay’da yapılan baskılar takip etmiştir. Tahran ve Kum neşirlerinde yer alan bazı Farsça şiirler ve matematikle ilgili kısımlar Kahire, Bulak ve Beyrut baskılarında çıkarılmıştır. Kitabın Libya müftüsü Tâhir Ahmed ez-Zâvî tarafından yapılan neşri en mükemmel olanıdır (I-II, Kahire 1380/1961). Bunun sonunda (II, 429-502), Bulak baskısında (1288) olduğu gibi Âmilî’nin Vesîletü’l-fevz ve’l-emân fî medḥi ṣâḥibi’z-zamân adlı kasidesine Şeyh Ahmed el-Menînî’nin 1151’de (1738-39) yaptığı şerh de yer almaktadır.

el-Keşkûl adıyla telif edilen ilk eser, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye (ö. 726/1325; Haydar el-Abdelî ya da İbnü’l-Mü‘mer’e) nisbet edilen, Ehl-i sünnet-Şîa ihtilâfına dair el-Keşkûl fî mâ cerâ ʿ alâ (li-) âli’r-Resûl’dür (Necef 1372). Ancak edebî ve antolojik nitelikte ilk eser Âmilî’nin el-Keşkûl’üdür. Daha sonra el-Keşkûl veya Mecmûʿ a Keşkûliyye adıyla değişik konulardaki derlemeleri içeren doksana yakın eser kaleme alınmıştır. Bunların çoğu İranlı Şiî yazarlara aittir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 70-83; XX, 99-101). Zeynüddin Muhammed b. Hasan el-Âmilî’nin Ravżatü’l-ḫavâṭır ve nüzhetü’n-nevâẓır’ı (Îżâḥu’l-meknûn, I, 594), Şeyh Ali Hâzin’in Müddetü’l-umûr’u, Muhammed b. Ali el-Bahrânî’nin Câmiʿ u’ş-şetât’ı (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 79) ve İbn Usfûr el-Bahrânî’nin Enîsü’l-müsâfir ve celîsü’l-ḥâżır’ı (a.g.e., XVIII, 81) bunlardan bazılarıdır. İbrâhim b. Ali el-Âmilî el-Kef‘amî’nin (ö. 905/1500) kaleme aldığı

Mecmûʿu'l-ġarâʾib ve Mevżûʿu'r-reġāʾib adlı eser de (a.g.e., XX, 56) el-Keşkûl tarzındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin el-Âmilî, el-Keşkûl (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire 1380/1961, I-II; a.mlf., Ḥürmetü ẕebâʾiḥi Ehli'l-kitâb (nşr. Züheyr el-A'racî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 37, 38-39; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, I, 156; II, 85, 251, 337; Serkîs, Muʿcem, II, 1263; Îżâḥu'l-meknûn, I, 594; Brockelmann, GAL, II, 415; Suppl., II, 596; Abdülmecîd el-Hür, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿÂmilî, Beyrut 1402/1982, s. 282-283; C. Zeydân, Âdâb, II, 346-347; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVIII, 70-83; XX, 56, 99-101, 232-233; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱,

Beyrut 1406/1986, II, 341-355; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 423-424; C. E. Bosworth, Bahā al-Dīn al-'Āmilī and his Literary Anthologies, Manchester 1989; D. J. Stewart, "Şeyẖ Bahâʾî vü Keşkûl-i ô" (trc. Hüseyin Ma'sûmî), Neşr-i Dâniş, XI/3, Tahran 1370 hş., s. 44; Ch. Pellat, "Bulletin critique", Arabica, XXXVIII/2, Leiden 1991, s. 282-283; D. E. P. Jackson, "Reviews", JAL, XXIII/1 (1992), s. 74-76; Cl. Huart, "Keşkül", İA, VI, 601; a.mlf., "Kas̲h̲kūl", EI² (İng.), IV, 706.

Hüseyin Elmalı

KEŞMİR

(كشمير)

Hint alt kıtasının kuzeyinde coğrafî bir bölge.

Arapça kaynaklarda Keşmîr ve Kaşmîr şeklinde geçen Sanskrit kökenli ismi Batlamyus Kaspeiria, 631’de burayı ziyaret eden Çinli seyyah Hiuen Tsiang, Kiashimilo yazılışlarıyla verir; yerli halk ise bölgeye Keşîr demektedir. Keşmir aslında Himalayalar’ın kuzeybatı kesiminde bulunan, 135 km. uzunluğa ve 32-40 km. genişliğe sahip verimli bir vadinin adı iken zamanla 222.236 km^2 yüzölçümlü bir bölgeyi kapsamına almıştır. Bölgenin 78.114 km^2’si Pakistan’ın elinde bulunmaktadır. Bunun 11.639 km^2’lik bölümü Âzad Keşmir eyaletini teşkil eder (nüfusu 3.210.000, 1998 tah.). 42.685 km^2’lik bölümü Çin’in hâkimiyetinde olan bölgenin Hindistan’a ait bölümü ise 101.307 km^2’lik Cammû-Keşmir eyaletini meydana getirir (nüfusu 10.069.917, 2001). Âzad Keşmir’in merkezi Muzafferâbâd, Cammû-Keşmir’in merkezi ise Srinagar’dır.

Keşmir’in tarihi büyük Hint Kralı Aşoka ile (m.ö. 269-232) başlatılır. Bölgenin bilinen daha sonraki tarihi ise milâttan sonra 78-248 yılları arasında hüküm süren ve Orta Hindistan’a kadar hâkimiyetini kabul ettiren Orta Asya’daki Kuşana İmparatorluğu dönemine aittir. IV-V. yüzyıllarda Gupta İmparatorluğu’nun hâkimiyet alanına giren bölge, VI. yüzyıldan itibaren bu devleti yıkan Akhunlar’ın (Eftalit) saldırılarına mâruz kaldı. VII. yüzyılın ilk yarısında güçlü bir devlet kurarak Hindistan’da tekrar millî birliği sağlayan İmparator Harşa’nın (606-647) eline geçtiyse de Harşa burayı kendi haline bıraktı ve onun çekilmesinden sonra ortaya bazı küçük krallıklar çıktı.

Hindistan’a İslâmiyet’in girişi VIII. yüzyılda başlamakla birlikte (DİA, XVIII, 76) Keşmir’in müslümanlaşması çok sonra gerçekleşmiştir. 714’te Mültan’ı fetheden Muhammed b. Kāsım es-Sekafî Keşmir’i de almak istemiş, fakat vadiye giremeden geri dönmüştü. Emevî valileri Cüneyd el-Mürrî ile Amr et-Tağlibî’nin fetihleri de Arap coğrafyacılarının Dış Keşmir

dedikleri, bölgenin dağlık güney, güneydoğu ve batı kesimleriyle sınırlı kaldı. Bu dönemde Keşmir'de hâkim bulunan Karkota hânedanından Lalidatidya Muktapide (724-761) Arap ilerlemesini durdurmak için Çinliler'le ittifak yaptı. Bunun ardından Keşmir sırasıyla Utpala ve Lahora hânedanları tarafından yönetildi. Gazneli Mahmud 1015 ve 1021'de iki defa bura-yı zaptetme girişiminde bulunduysa da -Büyük İskender gibi-bölgenin zor tabiat şartlarını aşamadı ve geri dönmek zorunda kaldı. Uzun bir süre topraklarına yabancıların, özellikle de müslümanların girmesine karşı koyan Keşmirliler daha sonra kendi güvenliklerini arttırmak için paralı Türk askeri tutmaya başladılar. Önce Lahora hânedanından Harşa (1089-1101) birkaç yüz Türk asker ve kumandanını maiyetinde görevlendirdi.

Keşmir'deki Hindu idaresine ilk öldürücü müslüman darbesi 1320'de Moğol-Çağatay kumandanı Zulcu tarafından vuruldu. Bu tarihte 70.000 kişilik ordusuyla Keşmir vadisine giren Zulcu sekiz ay kadar bölgede kaldı ve her yeri yağmaladı. Zulcu'nun ayrılmasının ardından hükümran olan Kral Rincana kendisine Şah Mîr Sevâtî adında bir müslümanı vezir yaptı. Şah Mîr, bir müddet sonra Bülbül Şah lakabıyla tanınan Seyyid Şerîfüddin adındaki bir Sühreverdiyye dervişi vasıtasıyla kralın ihtidâ etmesini sağladı. Sadreddin unvanını alan Kral Rincana'nın 1323'te ölümü üzerine eşi Kota Rani idareyi üstlendi ve Şah Mîr'in yardımıyla o sıralarda Keşmir'i işgal eden Moğollar'ı topraklarından çıkardı. Fakat ardından Kota Rani, Şah Mîr'i etkisiz kılma teşebbüsünde bulununca Şah Mîr yönetime el koydu ve Şemseddin unvanıyla sultan oldu (1338-1342). Onun kurduğu, iki asırdan fazla hüküm süren hânedandan Sultan Şehâbeddin (1354-1373) vadideki Hindu kabilelerini kendisine bağlayarak hâkimiyetini sağlamlaştırdı ve ardından Gilgit, Baltistan ve Dardistan ile Pencap'taki bazı dağlık kesimleri fethetti. Bunun oğlu Sultan Kutbüddin (1373-1389) babasının kurduğu idareyi güçlendirdi. Torunu Sultan İskender ise (1389-1413) Delhi'yi yağmalayan Timur'un Keşmir'e girmesini önledi. Bu dönemde İran topraklarından kaçan çok sayıda mülteci Keşmir'e sığındı; bunlar zamanla idarenin İran tesirine girmesine yol açtılar. İskender'in oğlu Zeynelâbidîn (1420-1470) uzun süre devlete hükmetti. Hânedanın iktidar sahibi son sultanı Hasan Şah'tır (1472-1484). Onun ardından gelen sultanlar zamanında rakip kabileler arasında başlayan güç mücadeleleri devletin otoritesini sarstı. 1540'ta Bâbür Şah'ın yeğeni Haydar Mirza Duğlat önemli bir direnişle karşılaşmadan Keşmir'e girdi ve hânedanı himayesi altına aldı.

Onun 1551’de öldürülmesinden sonra hâkimiyet Şiî Gazi Han Çak hânedanına geçti. 1586’da Bâbürlü Sultanı Ekber Şah Keşmir’i topraklarına katarak bir eyalet haline getirdi. 1752’de Ahmed Şah Dürrânî güçlü bir ordu ile buraya girdi; böylece Afganlılar’ın başlattığı son müslüman hâkimiyeti, 1819’da bölgenin Sih mihracesi Ranjit Singh’in eline geçmesine kadar devam etti.

Keşmir’de İslâmiyet’in yayılmasını ve İslâm kültürünün bölgeye yerleşmesini büyük ölçüde, XIV. yüzyılın sonlarına doğru buraya gelmeye başlayan Mîr Seyyid Ali Hemedânî ve oğlu Mîr Seyyid Muhammed gibi Kübrevî şeyhleriyle Beyhakī Seyyidleri etkiledi. Bu yolla bölgede yeşeren tasavvuf kültürü, yerli halk geleneğiyle de etkileşerek bölgeye has bir tasavvuf ekolünün ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Şeyh Nûreddin Rişhi’nin başlattığı bu ekolün mensupları Hindular gibi et yemiyor, nefsi ıslah üzerinde duruyor ve hatta bazıları hiç evlenmiyordu. Rişhi tarikatına mensup müridler Hindu köylerine yerleşerek yaşadıkları benzer hayat tarzlarıyla halkın İslâm’a ilgi duymasını sağladılar. Keşmir’de Sühreverdiyye etkisiyle Şiî İslâm anlayışı da yaygınlık kazandı. Burada yaşayan önemli Şiî tebliğcilerinin başında, 1481’den 1486’ya kadar Sultan Hüseyin Baykara’nın elçisi olarak Keşmir’de bulunan ve bu sürede Nurbahşiyye tarikatının yanı sıra gizliden gizliye İsnâaşeriyye Şiîliği’nin yayılmasına da çalışan Mîr Şemseddin Irâkī gelir. 1501’de Keşmir’e dönen Mîr Şemseddin vefatına kadar (1526) Srinagar’da yaşamış, bu arada birçok Budist köyünün İslâmlaşması’nda etkili olmuştur. Daha sonra Bâbürlü fethinin ardından Semerkant’tan gelip Keşmir’e yerleşen Nakşibendî şeyhi Hâce Hâvend Mahmûd Lâhûrî (ö. 1052/1642) ile onun arkasından oğlu Muînüddin’in önderliğinde Sünnî anlayışın yayılması için faaliyet başlatıldı. Bunların takipçisi olan Şeyh Ahmed-i Sirhindî, Muhammed Sâdık Hemedânî Keşmîrî, Şeyh Mehdî Ali ve Hacı Yûsuf Keşmîrî gibi tanınmış müridleri bu faaliyeti sürdürdüler. Keşmir’e göç eden Kādirî şeyhlerinden Molla Şah Muhammed Bedahşî de (ö. 1071/1661) Bâbürlü şehzadesi olan müridi Dârâ Şükûh’un belirttiğine göre Keşmir’de Sünnî İslâm anlayışının yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Keşmir’in müslüman idarecileri de daha öncekiler gibi mimariye önem vermişler, yeni şehirler kurup çeşitli yapılar ve sulama kanalları inşa

ettirmişlerdir. Bunların en önemlileri Sultan Zeynelâbidîn'in annesinin türbesi, Şah Hemedânî Camii, Srinagar Cuma Camii, Hari Prabat Kalesi, Molla Şah Camii ve Hadratbal Şah Cihan Camii ile Şalimar, Nişâdbağ, Nesîmbağ, Çeşme-i Şâhî Car Cenar ve Açabal bahçeleridir. Ekber Şah'ın saray tarihçisi Ebü'l-Fazl'a göre Keşmirliler hat sanatında da büyük gelişme kaydetmişlerdir. Ekber Şah, Keşmirli Muhammed Hüseyin adlı bir hattata "altın kalem" unvanını vermiştir.

Sih hâkimiyeti döneminde pek çok caminin ibadete kapatılması, bazı yerlerde ezan okunmasının yasaklanması ve büyük çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu halka ağır vergiler konulması, Leknev civarında İslâmî ıslah hareketini başlatan Seyyid Ahmed Birîlvî'yi Keşmir ve Pencap'ı kurtarmak için Sihler'e karşı savaş açmaya sevketti (Aralık 1830). Fakat Seyyid Ahmed katıldığı bir çarpışmada şehid düştü (6 Mayıs 1831). Bu olaydan sekiz yıl sonra Sih Krallığı dağıldı ve Gulab Sing adında bir Hindu kumandanı İngilizler'in Pencap'ı almasına yardım ettiği için onların himayesinde Keşmir'e hâkim oldu; daha sonra da 7.5 milyon rupi karşılığında mihrace unvanıyla Cammû-Keşmir bölgesinin hâkimiyetini tamamen ele geçirdi (1846). 1891'de Keşmir'de yapılan ilk sayıma göre büyük çoğunluğu müslüman olmak üzere nüfus 814.241 idi. Bu rakam 1921'de 1.407.086'ya yükselmişti. 1924'te İngiliz genel valisinin Keşmir'e yaptığı seyahat sırasında, çoğunluğu teşkil etmelerine rağmen ezilen müslümanların önderleri kapalı camilerin ibadete açılması ve toprak mülkiyeti haklarının geri verilmesi için müracaatta bulundular. Bu taleplere yönelik herhangi bir olumlu adım atılmadığı gibi müracaat edenlerin bir kısmı cezalandırılarak mallarına el konuldu. Bu dönemde özellikle Aligarh Üniversitesi'nde tahsil görmüş Keşmirli gençler Srinagar'da siyasî faaliyetlere başladılar. Bunlardan Şeyh Abdullah yaptığı konuşmalarla halkın harekete geçmesini sağladı. 1931'de Srinagar halkı polisin ateş açarak yirmi bir kişiyi öldürmesini protesto etmek için sokaklara döküldü. Böylece başlayan siyasî şuurlanma neticesinde mihracelik yönetimine karşı Ekim 1932'de Cammû-Keşmir Müslüman Konferansı'nın kurulduğu açıklandı ve başkanlığına Şeyh Abdullah seçildi. Daha sonra Keşmir'deki bütün dinî-millî grupların ortak bir cephe oluşturmasına karar verildi ve 1939'da Keşmir Millî Konferansı teşekkül etti. Mayıs 1946'da Şeyh Abdullah, mihracenin İngilizler'le yaptığı antlaşmanın geçersiz olduğunu ileri sürerek onun Keşmir yönetiminden ayrılması gerektiğini söyledi;

ancak eğer halk isterse Cammû’da idaresini sürdürebilecekti. Bunun üzerine Şeyh Abdullah ve arkadaşları tutuklandılar. Bu sırada Hindistan’ın bağımsızlığı için İngilizler’le görüşmeler yapmakta olan Nehru, Şeyh Abdullah ve arkadaşlarının serbest bırakılması için müzakereleri yarıda kesti. Ancak o da Keşmir sınırında tutuklandı; fakat ardından serbest bırakılarak mahkemede Şeyh Abdullah’ın avukatlığını yapmasına izin verildi. 1944’te Keşmir’e gelen Hindistan Müslüman Birliği’nin lideri Muhammed Ali Cinnah da buradaki müslümanları ülkelerinin bağımsızlığı için Müslüman Konferansı çatısı altında mücadele etmeye çağırmıştı.

15 Ağustos 1947’de Hindistan ve Pakistan devletlerinin kurulmasından sonra İngiliz himayesindeki 500 kadar irili ufaklı nizamlık, nevvâblık, prenslik, mihracelik ve krallık nüfus yoğunluğu, dinî ve etnik yapı, coğrafî konum gibi özelliklerine ve halklarının arzularına göre bu iki devletten birine katılmaları veya bağımsızlığı seçmeleri hususunda serbest bırakıldılar. Bunlardan biri olan Cammû-Keşmir Mihraceliği’nin 1941 sayımına göre toplam 4.021.616 kişilik nüfusunun 3 milyonu müslüman, 809.000’i Hindu idi ve bu durum mihraceyi tercih açısından sıkıntıda bırakıyordu. Önce Punç ve Mirpûr müslümanları ayaklandılar. Arkasından 22 Ekim 1947’de Pakistan’ın Kuzeybatı Serhad eyaletinden gelen gruplar Keşmir’i kurtarmak istediler; ancak mihracenin kuvvetleri onları durdurdu. Çatışmaların devam etmesi üzerine mihrace Hindistan Başbakanı Nehru’dan yardım istedi; İngiliz genel valisi Lord Mountbatten, bu yardımın ancak Cammû-Keşmir’in Hindistan’a katılmasıyla mümkün olabileceğini belirtince 26 Ekim 1947’de katılım antlaşmasını imzaladı. Bu arada Lord Mountbatten, Keşmir’in nihaî tercih meselesinin işgalcilerin çekilmesinden sonra yeniden ele alınacağını belirtti. Antlaşmanın imzalanmasının ardından Hindistan birlikleri Srinagar’a girdiler; bu sırada çatışmalar Pakistan topraklarına da sıçradı. Hindistan hükümeti 1 Ocak 1948’de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’ne başvuruda bulunarak Pakistan’ın işgalcilere yardım ettiğini ileri sürdü; Pakistan ise bu iddialara şiddetle karşı çıktı. Nihayet 1 Ocak 1949’da Birleşmiş Milletler gözetiminde taraflar arasında ateşkes antlaşması imzalandı; fakat antlaşmanın çarpışan kuvvetlerin Keşmir’den çekilmesini

isteyen ikinci bölümü hiçbir zaman uygulanmadı. Birleşmiş Milletler 5 Ocak 1949’da yeni bir kararla halk oylaması konusuna açıklık getirdi.

Ateşkes hattının belirlenmesinden sonra Cammû kesimindeki Âzad Keşmir bölgesinin varlığı Birleşmiş Milletler'in ilgili komisyonu tarafından kabul edildi. Ancak Hindistan yetkilileri buraya Pakistan işgali altındaki Keşmir derken Pakistanlılar da Hindistan'ın Cammû-Keşmir eyaletini Hindistan işgali altındaki topraklar olarak tanımlamaya başladılar. 1947 sonrasında hapishaneden çıkarılarak başbakanlığa getirilen Şeyh Abdullah, bağımsızlık arayışları yüzünden 9 Ağustos 1953'te Hint yetkililerince tekrar tutuklandı ve başbakanlığa Bahşî Gulâm Muhammed tayin edildi. 1963'te Bahşî Gulâm, Muhammed Nehru'nun yeni düzenlemelerine zemin hazırlamak üzere görevinden ayrıldı. Aynı yıl Hindistan Parlamentosu, Cammû-Keşmir yönetiminden devlet başkanlığı statüsünü kaldırarak yerine eyalet valiliğini getirdi; başbakanlık da bakanlığa dönüştürüldü. Nisan 1964'te Şeyh Abdullah serbest bırakıldı ve Nehru tarafından Keşmir meselesini görüşmek üzere Pakistan'a gönderildi; fakat iki ay sonra Nehru'nun ölümü üzerine geri çağrıldı. Bu arada Keşmir meselesi yüzünden Pakistan ve Hindistan arasında 1965 ve 1971'de iki büyük savaş yaşandı. Ocak 1975'te Şeyh Abdullah yirmi iki yıllık aradan sonra bakan sıfatıyla tekrar Keşmir'in idaresini eline aldı ve Eylül 1982'deki ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Şeyh Abdullah'ın ölümünün ardından görevini devralan oğlu Fâruk'un uygulamaları ve Hindistan ile yürüttüğü ilişkiler Keşmirliler tarafından tasvip edilmeyerek kendisine hain gözüyle bakılmasına ve sonuçta görevinden ayrılmasına yol açtı. Ocak 1990'dan itibaren Keşmirli müslümanlar Hindistan'ın bölgeyi terketmesi için gittikçe yoğunlaşan silâhlı bir mücadele başlattı; çıkan çatışmalarda Hint askerleri binlerce Keşmirli'yi öldürdü. 1990'dan beri meydana gelen çatışmalarda ölenlerin sayısı bildirilmeyenlerin dışında 50.000'den fazladır ve en az bir o kadar Keşmirli'nin de mülteci olarak başka ülkelere gittiği hesaplanmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin 1995 yılı insan hakları raporu, Hindistan kuvvetlerinin Cammû-Keşmir'deki siyasî katliamlarının sürdüğünü ifade etmektedir. Birleşmiş Milletler'in çeşitli kararlarına rağmen 1947'den beri halledilemeyen Keşmir meselesi, bugün de her an Pakistan ile Hindistan arasında savaş çıkmasına yol açabilecek durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 89; Büzürg b. Şehriyâr, ʿAcâʾibü'l-Hind (nşr. P. A. van der Lith), Leiden 1883-86, s. 2; Bîrûnî, Alberuni's India (trc. E. C. Sachau), London 1914, s. 206-207; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (trc. G. Le Strange), London 1919, s. 254; Mirza Haydar Duglat, Târîḫ-i Reşîdî (trc. E. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895, s. 417-483; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme (nşr. H. Blochmann), Kalküta 1873-87, s. 710-715; Haydar Mâlik, Târîḫ-i Keşmîr, India Office Library, nr. 2846; Muhammed A'zam, Târîḫ-i Aʿẓamî, Lahor 1890, s. 77-97; W. H. Lawrence, The Valley of Kashmir, London 1893; A. Lamb, Birth of a Tragedy (Kashmir 1947), Hertingfordbury 1994; P. N. Bazaz, Azad Kashmir, Lahore 1951; Aziz Ahmad, Kashmir Dispute, Karachi 1959; Mohibbul Hasan, Kasmir under the Sultans, Calcutta 1959; a.mlf., "Kas̲h̲mīr", EI² (İng.), IV, 706-710; S. Maqbul Ahmad, India and the Neighbouring Territories, Leiden 1960, s. 99-100; R. K. Parmu, A History of Muslim Rule in Kashmir, New Delhi 1969; P. N. K. Bamzai, A History of Kashmir, New Delhi 1973; S. A. A. Rizvi, A History of Sufizm in India, New Delhi 1983, I, 289-300, 349-351; a.mlf., A Socio-Intellectual History of Isnā ʿAsharī Shi'is in India, Canberra 1986, I, 101-136; A. G. Noorani, The Kashmir Question Revised, New Delhi 1991; Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Ali Hemedani'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri", Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (haz. Coşkun Yılmaz), İstanbul 1991, s. 101-132; Perspectives in Kashmir (ed. R. G. C. Thomas), Oxford 1992; L. Longworth Dames, "Keşmir", İA, VI, 601-608; Recep Uslu, "Cammu", DİA, VII, 137-138; Azmi Özcan, "Hindistan", a.e., XVIII, 76.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

KEŞMÎRÎ

(كشميرى)

Muhammed Enver Şâh Hüseynî Keşmîrî (1875-1933)

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimi.

26 Kasım 1875'te Keşmir'in Vodvân kasabasında doğdu. Ataları Bağdat'tan Hindistan'a göç etmiş, Mültan ve Lahor'da bir süre ikamet ettikten sonra Keşmir'e yerleşmiştir. Babası Muazzam Şah, Sühreverdiyye tarikatı şeyhiydi (M. Yûsuf Bennûrî, s. 1, 299). Keşmîrî ilk eğitimini babasından aldı. Mevlânâ Gulâm Muhammed'den sarf, nahiv, fıkıh ve usûl-i fıkha dair Arapça ve Farsça kitaplar okudu. 1888'de tahsil için Keşmir yakınında Hezâre bölgesine gitti. Burada kaldığı üç yıl içerisinde usûl-i fıkıh, fıkıh, ilm-i felek (astronomi), mantık ve felsefe dersleri aldı. 1891'de Diyûbend'e geçti. Dârülulûm-i Diyûbend'de başmüderris Şeyhülhind Mahmud Hasan Diyûbendî, Muhammed İshak Keşmîrî ve Halîl Ahmed Sehârenpûrî'den temel hadis kitaplarını okudu. 1896'da buradan mezun oldu. Ayrıca Reşîd Ahmed Gengûhî'den hadis senedi ve tasavvuf dersleri aldı. Hâkim Vâsıl Han'dan geleneksel tıp öğrendi.

Delhi'deki Medrese-i Abdürrab'da ilk hocalığını yaparken Medrese-i Emîniyye'yi kurdu ve buranın yöneticisi oldu; hadis, tefsir ve fıkıh gibi dersler okuttu. 1901'de Keşmir'e gitti, ıslah ve eğitim çalışmaları için Medrese-i Feyz-i Âm'ı tesis etti. 1905'te hac görevini yerine getirdi. Birkaç ay Mekke'de kaldıktan sonra Medine'de Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Mahmûdiye kütüphanelerinde el yazmaları üzerinde çalıştı. Hüseyin el-Cisr et-Trablusî'den hadis icâzeti aldı (a.g.e., s. 10, 296). Keşmîrî, Hicaz'dan dönünce iki yıl kadar Medrese-i Feyz-i Âm'da öğretim faaliyetine devam ettiyse de ilgisizlik yüzünden Medine'ye yerleşmeye karar verdi. Ancak hocası Şeyhülhind'in Dârülulûm-i Diyûbend'de ders okutmasını istemesi üzerine bu kararından vazgeçerek Diyûbend'de hocalığa başladı; başmüderrislik ve şeyhü'l-hadîslik makamına kadar yükseldi. Şeyhülhind Mahmud Hasan'ın İngiliz yönetimine karşı verilen mücadele çerçevesinde

ülkeden ayrılmasından (1915) sonra Dârülulûm-i Diyûbend'in yönetimi tamamen Keşmîrî'ye kaldı.

Dârülulûm-i Diyûbend'i daha aktif ve yeni ilimlere açık bir yapıya kavuşturmak isteyen Keşmîrî burada ıslah çalışmaları yapmak istiyordu. Ancak diğer yöneticilerle arasında anlaşmazlık çıkınca bazı hocalar ve bir kısım öğrenciyle birlikte 1927 yılı sonunda medreseden ayrıldı; çalışmalarına Sûrat'a bağlı Dabil'deki Câmia-i İslâmiyye'de devam etti ve hizmetlerini 1931 yılına kadar sürdürdü. Ayrıca telif ve neşriyat için bir ilim meclisi kurdu. Fakat sağlığının bozulması üzerine Diyûbend'e geri döndü; 28 Mayıs 1933'te burada vefat etti.

Bölgenin önde gelen muhaddisleri arasında sayılan ve güçlü hâfızasıyla tanınan Keşmîrî'nin belli başlı talebeleri arasında Menâzir Ahsen Geylânî, Bedr-i Âlem Mir'âtî, Muhammed İdrîs Kandehlevî, Muhammed Şefî' ve Muhammed Yûsuf Bennûrî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür (Abdürreşîd Erşed, s. 297-298).

Keşmîrî fıkıh ilmine de ilgi duymuş, Hanefî fıkhının belli başlı eserlerini ve İmam Şâfiî'nin el-Üm adlı kitabını incelemiş, bölgenin geleneğine uyarak Hanefî fıkhına bağlılık göstermiştir.

Abdülfettâh Ebû Gudde, İslâm âleminin XX. yüzyıldaki altı büyük fakihini tanıttığı eserinde ilk olarak Keşmîrî'ye yer vermiştir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Keşmîrî'nin Ḍarbü'l-ḫâtem ʿalâ ḥudûs̱i'l-ʿâlem adlı risâlesini Sadreddîn-i Şîrâzî'nin el-Esfârü'l-erbaʿa'sına tercih ettiğini söylemiş, M. Zâhid Kevserî ondan övgü ile söz etmiş (M. Yûsuf Bennûrî, s. 305), Muhammed İkbal müşkil aklî ve felsefî konularda kendisine başvurmuştur (Muhammed Ezher Şah, s. 163-166; Seyyid Mahbûb Rizvî, II, 75). Keşmîrî tasavvufî hayattan hiç ayrılmamıştır. Babasından başka Reşîd Ahmed Gengûhî ve Mahmûd Hasan Diyûbendî'den de icâzet almıştı. Müridlerinin durumuna göre Çiştiyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye'nin ezkârını öğretirdi. Şiir ve edebiyatla da ilgilenmiş, 15.000 beyitten fazla şiiri olduğu belirtilmiştir (M. Yûsuf Bennûrî, s. 176-194).

Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin başlattığı hareketi yakından takip eden Keşmîrî bu harekete şiddetle karşı çıkmıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 82).

Hayatının son dönemlerini Kādiyânîliğin reddi konusuna ayırmış, Kādiyânîlik'le ilgili on kadar eser telif etmiştir. 25 Ağustos 1932'de meşhur Bahâvelpûr davasında (Mukaddime-i Bahâvelpûr) raportör sıfatıyla Kādiyânîliğin İslâm dışı bir hareket olduğunu ispat için beş gün boyunca konuşma yapmıştır (mahkeme zabıtları, Muḳaddime-i Mirzâʾiye Bahâvalpûr Rôdâd-ı 1926-1935 adıyla üç cilt halinde bir araya getirilmiştir [haz. Hâkim Muhammed Ekber, Lahor 1988]). Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in Peşâver'deki toplantısında İngiliz siyasetini açıkça eleştirmiş, İngilizler'e karşı kurtuluş savaşı başlatan Mustafa Kemal'in başarı haberleri üzerine 1922'de onu öven Arapça bir kaside yazmıştır (M. Yûsuf Bennûrî, s. 188-190). Keşmîrî, Diyûbendî ekolü içinde itidali temsil etmiş, değişik fikirlere hoşgörüyle bakmıştır. Onun İbn Teymiyye, İbn Hacer el-Askalânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye hayranlık duyduğu belirtilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 82).

Eserleri. 1. Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (I-IV, Kahire 1357). Müellifin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derslerindeki takrirlerinin öğrencilerinden Bedr-i Âlem Mirʾâtî ve Muhammed Yûsuf Bennûrî tarafından kaleme alınması ile oluşturulmuş bir eserdir. 2. Maʿârifü's-Sünen: Şerḥu Süneni't-Tirmiẕî (nşr. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, Karaçi, ts. [el-Mektebetü'l-Bennûriyye]). 3. el-ʿArfü'ş-şeẕî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî (nşr. Muhammed Çerâğ, Diyûbend, ts.). 4. Muḳaddimetü Envâri'l-bârî (I-II, Gucrânvâlâ 1981). 5. Envârü'l-bârî Urdu şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (I-II, Gucrânvâlâ 1988; bu iki eser, Keşmîrî'nin verdiği derslerin Ahmed Rızâ Bicnôri tarafından kitap haline getirilmiş şeklidir). 6. Daʿvet-i Ḥıfż-i Îmân (I. Bölüm, Kanpûr 1351; II. Bölüm, Bicnûr 1351). 7. en-Nûrü'l-fâʾiz ʿalâ nâẓımi'l-ferâʾiż (baskı yeri yok, 1355). 8. Felsefetü'l-İzdivâc (Peşâver 1360). 9. Ḫâtemü'n-nebiyyîn (trc. Muhammed Yûsuf Ludhyânevî, Mültan 1398). 10. ʿAḳīdetü'l-İslâm fî ḥayâti ʿÎsâ ʿaleyhisselâm (Dabil 1961). Hz. Îsâ'nın halen yaşayıp yaşamadığı konusuyla ilgili olarak Kur'an'da ve hadis kaynaklarında yer alan bilgilerle ulemânın görüşlerini ihtiva etmektedir. Eser, önce bazı açıklamalar ve yeni konular ilâve edilerek Taḥiyyetü'l-İslâm ḥâşiyetü ʿAḳīdeti'l-İslâm adıyla neşredilmiştir (Dabil 1932). 11. Müşkilâtü'l-Ḳurʾân (Delhi 1938; Mültan, ts. [İdâre-i Te'lîfât-ı Eşrefiyye]). Kırk sekiz sûrede yer alan 190 müşkil âyetin açıklandığı eser Muhammed Yûsuf Bennûrî tarafından neşredilmiş olup nâşir eserin başına bir giriş ve Yetîmetü'l-beyân li-müşkilâti'l-Ḳurʾân adıyla bir risâle eklemiştir (tanıtımı için bk.

Muhyiddin el-Elvâî, XXXVIII/9-10 [1967], s. 978-981). 12. İkfârü'l-mülḥidîn fî żarûriyyâti'd-dîn (Dabil 1931). İslâm'ın temel inanç konularını reddeden veya te'vile yönelenlere karşı yazılmıştır. 13. Faṣlü'l-ḫiṭâb fî mesʾeleti Ümmi'l-kitâb (Dabil 1931). Namazda Fâtiha sûresinin okunmasına dairdir. 14. Neylü'l-ferḳadeyn fî refʿi'l-yedeyn (Dabil 1931). Namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili olup hâşiyesi Besṭu'l-yedeyn li-Neyli'l-ferḳadeyn ile birlikte de basılmıştır (Dabil 1932). 15. Mirḳātü'ṭ-ṭârem li-ḥudûs̱i'l-ʿâlem (Dabil 1932). 16. Ḍarbü'l-ḫâtem ʿalâ ḥudûs̱i'l-ʿâlem (Dabil 1935). 17. Înâs bi-ityân-i İlyâs (Dabil 1961). Yahudilerin Hz. İlyâs'ın yeniden dünyaya geleceğine dair iddialarına cevap niteliğindedir. 18. et-Taṣrîḥ bimâ tevâtere fî nüzûli'l-Mesîḥ. Muhammed Şefî'in tertibiyle Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından neşredilmiştir (Halep 1965; 2. bs., Halep-Beyrut 1982). 19. Keşfü's-sitr ʿan mesʾeleti'l-vitr (Dabil 1934). Son on eser bir arada Mecmûʿatü Resâʾili'l-Keşmîrî adıyla da basılmıştır (I-IV, Karaçi 1416/1996).

Keşmîrî'nin diğer eserleri de şunlardır: Ḫâtimetü'l-ḫiṭâb fî Fâtiḥati'l-Kitâb; el-İtḥâf li-mez̠hebi'l-aḥnâf (Zahîr Ahsen en-Nîmevî el-Bihârî'nin Âs̱ârü's-sünen adlı eseri üzerine yapılan hâşiye ve ta'likattan oluşan kitap el-Meclisü'l-ilmî tarafından yayımlanmıştır); Sehmü'l-ġayb fî kebidi ehli'r-rayb; Emâlî ʿalâ Süneni Ebî Dâvûd (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 49-50); Kitâb fi'z̠-z̠ebbi ʿân Ḳurrati'l-ʿayneyn (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ḳurratü'l-ʿayneyn fî tafḍîli'ş-şeyḫayn adlı kitabını savunmak amacıyla Farsça olarak yazılmıştır; bk. M. Yûsuf Bennûrî, s. 128); Emâlî ʿalâ Ṣaḥîḥ-i Müslim (a.g.e., s. 291); Ḥâşiye ʿalâ Sünen-i İbn Mâce (kaybolmuştur). Keşmîrî'nin çeşitli konularda henüz yayımlanmamış kitap, ta'likat, hâşiye ve risâleleri de bulunmaktadır (Tâceddin Medenî, s. 152).

BİBLİYOGRAFYA

Keşmîrî, et-Taṣrîḥ bimâ tevâtere fî nüzûli'l-Mesîḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1402/1982, neşredenin girişi, s. 32; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 82; Muhammed Ezher Şah, Ḥayât-ı Enver, Delhi 1955, s. 163-166; M. Yûsuf Bennûrî, Nefḥatü'l-ʿanber fî ḥayâti imâmi'l-

ʿaṣr eş-Şeyẖ Enver, Karaçi 1389/1969, s. 1-6, 10, 48-93, 128, 130-132, 135, 176-207, 291, 296, 299, 305-313; M. Habîbullah Muhtâr, el-Muḳaddimâtü'l-Bennûriyye, Karaçi 1400/1980, s. 135-136; Seyyid Süleyman Nedvî, Yâd-ı Reftegân, Karaçi 1983, s. 146; Enzâr Şah Mes'ûdî, Naḳş-ı Devâm, Lahor 1989, s. 207-274; Abdürreşîd Erşed, Bîs Barey Müselmân, Lahor 1990, s. 297-298; Tâceddin Medenî, ʿAllâme Enver Şâh Keşmîrî aôr unki ʿİlmî Ḫidmât, Kerek 1991, s. 43-51, 80-82, 91-122, 152; Abdülfettâh Ebû Gudde, Terâcimü sittetin min fuḳahâʾi'l-ʿâlemi'l-İslâmî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve âs̱âruhümü'l-fıḳhiyye, Halep-Beyrut

1417/1997, s. 13-81; Seyyid Mahbûb Rizvî, Mükemmel Târîẖ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlm ü Edeb), II, 75; Bedrü'l-Hasan el-Kāsımî, İmâmü'l-ʿaṣr eş-Şeyẖ Muḥammed Enver Şâh el-Keşmîrî, Diyûbend, ts.; Ahmed Rızâ Bicnôrî, Melfûẓât-ı Muḥaddis̱ Keşmîrî, Lahor, ts.; Muhyiddin el-Elvâî, "el-Müʾellefâtü'l-ʿArabiyye li-ʿulemâʾi'l-Hindi'l-müslimîn", ME, XXXVIII/9-10 (1967), s. 976, 978-981; "Muḥammed Enver Şâh", UDMİ, XIX, 376.

Abdülhamit Birışık - Khalıd Zafarullah Daudı

el-KEŞŞÂF

(الكشّاف)

Mu‘tezile âlimlerinden Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiri.

Tam adı el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi’t-tenzîl ve ʿuyûni’l-eḳāvîl fî vücûhi’t-teʾvîl’dir. Bazı kaynaklarda el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi’t-tenzîli’n-nâṭıḳ ʿan deḳāʾiḳi’t-teʾvîl veya sadece el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi’t-tenzîl adıyla zikredilir. Zemahşerî, Adliyye fırkasına mensup âlimlerin bir tefsir yazması hususundaki ısrarlarının yanı sıra hayatının son döneminde Mekke’de mücâvir olarak bulunduğu sırada Emîr Ebü’l-Hasan İbn Vehhâs’ın da isteği üzerine eserini 526 (1132) yılında yazmaya başlamış ve iki yılda tamamlamıştır. Tefsirini öven Zemahşerî kitabını iki yılda tamamlamasını, otuz yılda yapılabilecek işleri iki yılda gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir’in başarılı hizmetlerine benzeterek bunun Kâbe’nin feyziyle mümkün olduğunu söyler. Müellif, eserinin mukaddimesinde Kur’an’ı tefsir etmenin zorluğuna dikkat çekerek bunu yapacak kişinin Arap dili ve belâgatında, bedî‘ ve beyân ilimlerinde derin vukuf sahibi olması yanında diğer ilimlerde de geniş bilgi birikiminin bulunması, zihnî melekelerinin ve sezgi yeteneğinin güçlü olması, çalışma disiplinine sahip bulunması gibi özellikler taşıması gerektiğini belirtir (el-Keşşâf, I, 3-4).

Zemahşerî çalışmasını hazırlarken daha önce yazılan belli başlı tefsir, kıraat ve belâgat kitaplarına başvurmuştur. Şemseddin el-İsfahânî, el-Keşşâf’ın temel kaynağının Zeccâc’a ait Meʿâni’l-Ḳurʾân adlı eser olduğunu söyler (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1482); İbn Tağrîberdî ise el-Keşşâf’ta Rummânî’nin metodunun takip edildiğini kaydeder. Rivayet tefsiri konusunda Mücâhid, Amr b. Ubeyd, Ebû Bekir el-Esam ve Rummânî’nin yanı sıra Müşebbihe, Râfıza ve mutasavvifeye ait tefsirler; kıraat ilimlerinde Abdullah b. Mes‘ûd, Hâris b. Süveyd ve Übey b. Kâ‘b’ın mushafları; dil ve edebiyat alanında Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı, Müberred’in el-Kâmil’i, Ebû Ali el-Fârisî’nin Kitâbü’l-Ḥücce’si ile Kitâbü’l-Ḥalebiyyât’ı, Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân’ı, müellifin Nevâbiġu’l-kelim’i ve en-Neṣâʾiḥu’ṣ-ṣıġar’ı; tasavvufta ise İbn

Havşeb, Tâvûs b. Keysân ve Mâlik b. Dînâr'a isnat edilen sözler ve menkıbeler el-Keşşâf'ın belli başlı kaynakları arasında yer alır.

Dirayet metoduna göre yazılan eserde rivayetlere de yer verilerek iki metot birleştirilmiştir. Âyetler tefsir edilirken çeşitli hadisler nakledildiği halde Müslim'in el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında kaynak zikredilmez. Âyetler, öncelikle dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiirleri dikkate alınarak aklın ilkeleri ışığında tefsir edilirken çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği mecazi mânalar keşfedilmeye çalışılır. Bununla birlikte nüzûl sebepleri üzerinde durulurken hem hadislere hem sahâbe sözlerine başvurulur. Bu arada özellikle sûrelerin fazileti hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verilir; bazan rivayetlerin zayıf olduğu da belirtilir. Müellif kıraat farklılıklarına dikkat çekerek bunlar arasında Kur'an'ın üslûbuna uygun düşenleri tercih eder. Eserde neshin hikmetine temas edilerek nâsih ve mensuh âyetler belirlenmeye çalışılır. Ahkâm âyetlerinden müellifin fıkıhta mensup olduğu Hanefî mezhebine uygun hükümler çıkarılırken Şâfiî mezhebine ait görüşlere de yer verilir. Eserde uygulanan akılcı metodun bir gereği olarak çelişkili gibi görünen âyetlerin te'vili üzerinde durulur, Kur'an'da çelişkili bilgiler bulunmadığı belirtilerek bu husustaki itirazlar cevaplandırılır. Bu tür konular açıklanırken Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle tefsirine ilişkin örnekler de zikredilir. Eserde Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun olan âyetler muhkem, aykırı olanlar ise müteşâbih sayılarak müteşâbihler muhkemlerin ışığında te'vil edilir; nahiv ve belâgat kaideleri de bu mezhepçi hedefi

gerçekleştirme vasıtası olarak kullanılır; hatta aynı amaçla zayıf hadisler de nakledilir. İrşad bakımından faydalı olacağı düşüncesiyle asılsız olup olmadığına bakılmaksızın çeşitli kıssaların yer verildiği eser, tasavvufî düşüncenin tenkidi açısından da önemli bir kaynak değeri taşımaktadır.

Yazıldığı dönemden başlayarak müfessirlerin ilgisini çeken el-Keşşâf Kur'an'ı lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, Kur'ân-ı Kerîm'in i'caz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koyması, Kur'an'da mânaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermesi gibi özellikleriyle çok beğenilmiş ve hemen bütün müfessirlerce kaynak olarak alınmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre Zemahşerî'nin sadece, meleklerin

Allah'a iman ettiğini bildiren âyetten hareketle Allah'ın arş üzerinde bulunduğu yolundaki teşbihî görüşü çürütmesi bile eserin değerli bir kaynak kabul edilmesi gerektiğini gösterir (Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 152). Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere Beyzâvî, Nîsâbûrî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi Sünnî müfessirler el-Keşşâf'tan faydalanmıştır. Hatta bazı müellifler Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini el-Keşşâf'ın bir özeti kabul etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1481). Buna karşılık söz konusu Sünnî âlimlerin çoğunluğu, sırf Mu'tezile'nin ilkelerine uygun düşen mânalara ulaşmak amacıyla zâhirî mânaların terkedilip yersiz te'villere sapıldığı, velîlerin yer yer ağır ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin Kur'an'a dayandırıldığı, ayrıca Ehl-i sünnet'e üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlarda bulunulduğu gibi gerekçelerle el-Keşşâf'ı eleştirmiştir. İbnü'l-Müneyyir, Kādî İyâz, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî gibi müellifler el-Keşşâf'taki i'tizâlî fikirleri tenkit edenler arasında yer alır. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Zehebî, Tâceddin es-Sübkî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlerin belâgata dair açıklamalar içinde ve Kur'an'ın gölgesinde sunulması yüzünden el-Keşşâf'ın okunmasını dahi câiz görmemişlerdir. İbn Hişâm en-Nahvî de eserin nahve ilişkin bazı yanlış tevcihler ve hatalı tahliller ihtiva ettiğini belirterek onu eleştirmiştir. el-Keşşâf'ın çeşitli baskıları gerçekleştirilmiştir (Kahire 1925, 1980; Beyrut, ts.).

Şerh, hâşiye ve ta'liklerinin yapılması, i'rab vecihlerinin gösterilmesi, şevâhidinin açıklanması, i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp geri kalan bilgilerin özetlenmesi ve hadislerinin tahrîc edilmesi gibi hususlarda olmak üzere el-Keşşâf üzerinde elliyi aşkın çalışma yapılmıştır (a.g.e., II, 1476-1482). Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin Muḫtaṣarü'l-Keşşâf'ı, Abdullah b. Hâdî ez-Zeydî'nin aynı adlı eseri, M. Sıddîk Hasan Han'ın Ḫulâṣatü'l-Keşşâf'ı, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Ahmed b. Hasan Cârberdî, Cemâleddin Aksarâyî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sun'ullah Efendi gibi âlimlerin Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf başlığını taşıyan çalışmaları, İbnü'l-Müneyyir'in el-İntiṣâf mine'l-Keşşâf'ı, Takıyyüddin es-Sübkî'nin Sebebü'l-inkifâf ʿan iḳrâʾi'l-Keşşâf'ı, Sekûnî'nin el-Muḳteḍab mine't-temyîz li-mâ fi'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl fi'l-Kitâbi'l-ʿazîz'i (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 351), Abdülkerîm b. Ali el-Irâkī'nin el-Muḥâkemât ʿale'l-Keşşâf beyne'ş-Şeyḫayn Ḳuṭbü'r-Râzî ve'l-Aḳsarâyî'si, Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf ez-

Zeylâî’nin Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱ ve’l-âs̱âr el-vâḳıʿa fî Tefsîri’l-Keşşâf’ı (Riyad 1993), bu eserin bir muhtasarı olan İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Kâfi’ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Keşşâf’ı, Hıdır b. Abdullah el-Mevsılî’nin el-İsʿâf bi-şerḥi ebyâti’l-Keşşâf’ı, Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, Muhibbüddin Efendi’nin Şerḥu şevâhidi’l-Keşşâf adlı eserleri, Muhammed Mijinyawa’nın Al-Zamakhshari’s of Mu‘tazilite Principles in al-Kashshaf adlı çalışması (Kahire 1970), Fazlurrahman’ın Zemaḫşerî ki Tefsîrü’l-Keşşâf îk Taḥlîlî Câʾize’si (Aligarh 1982) ve Abdülmün‘im Abdullah Hasan’ın el-Lehecâtü’l-ʿArabiyye fî ḳırâʾâti’l-Keşşâf li’z-Zemaḫşerî’si (Mansûra 1991) bu çalışmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 15-22; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1307, IV, 152; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 98; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1475-1484; Brockelmann, GAL Suppl., I, 507, 509; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1976, I, 429-482; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 308-311, 325; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, Menhecü’z-Zemaḫşerî fî tefsîri’l-Ḳurʾân ve beyânü iʿcâzih, Kahire 1984, tür.yer.; Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Enṣârî: Âs̱âruhû ve meẕhebühü’n-naḥvî, Riyad 1406/1985, s. 432; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 350-386; a.mlf., “Zemahşerî ve Tefsiri”, AÜİFD, XXVI (1983), s. 68-95; Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî, “el-İtticâhâtü’l-belâġıyye ve’n-nezʿatü’l-iʿtizâliyye fî tefsîri’l-Keşşâf”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, X/4, İslâmâbâd 1975, s. 53; XI/3 (1976), s. 9; M. Abdurrahman el-Kürdî, “Ṣuver mine’l-belâġa fî tefsîri’l-Keşşâf”, ME, XLIX/4 (1977), s. 759-770; Şa‘bân Salâh Hüseyin, “ez-Zemaḫşerî ve’l-Ḳırâʾât”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm, XI, Kahire 1988, s. 2.

Ali Özek

KEŞŞÂFÜ ISTILÂHÂTİ’l-FÜNÛN ve’l-ULÛM

(كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم)

Tehânevî’nin (ö. 1158/1745’ten sonra) çeşitli ilimlere ait terimler ansiklopedisi.

Hayatı hakkında eserinin önsözünde yer alan ve kaynaklarda tekrarlanan sınırlı mâlûmattan başka bilgi bulunmayan müellifin tam adı Muhammed A‘lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkī et-Tehânevî’dir. Hindistan’da Delhi şehrinin 170 km. kuzeybatısındaki Tehâne’de (Tahâne) doğdu. Nisbeleri onun Hz. Ömer’in soyundan geldiğini, mezhep bakımından Ehl-i sünnet’e mensup, amel yönünden ise Hanefî olduğunu gösterir. Ayrıca babasının “şeyh”, dedesinin “kādî” ve büyük dedesinin “mevlânâ” ve “etka’l-ulemâ” sıfatlarıyla anılması Hindistan’da tanınmış bir ilim ailesinden geldiğini ifade eder. Tehânevî’nin de Bâbürlü Sultanı Evrengzîb Âlemgîr’in (1658-1707) son zamanlarında Tehâne’de kadılık yaptığı kaydedilir (Abdülhay el-Hasenî, VI, 278). Müellif Arapça ve dinî ilimleri babasından tahsil ettikten sonra başka hocalara gitmemiş, mantık, hikmet, felsefe, tıp, hey’et, hesap, hendese gibi ilimlere dair topladığı eserleri okuyarak kendini yetiştirmiştir. Bu arada terimlere merak saran Tehânevî her ilmin özel terimleri bilindiği takdirde ilim ve fenlerin tahsilinde hocalara “teberrüken” ihtiyaç kalacağını düşünerek bütün ilimleri kapsayan bir terimler ansiklopedisi telif etmeye karar vermiştir. Eserin müsveddesi 1158’de (1745) tamamlanmıştır. XVIII. yüzyılın ortalarında vefat eden müellifin kabri Tehâne’de olup günümüzde de ziyaret edilmektedir; hatta onun yanında kitap okuyanlara ince mânaların keşfolunduğuna dair yaygın bir söylenti de vardır (a.g.e., a.y.).

Keşşâf ilimlere dair uzun bir mukaddime ile başlar. Müellif burada ilim ve âlimle ilgili kısa tariflerden sonra ilimleri çeşitli bakımlardan tasnife tâbi tutmuş, haklarında ansiklopedik bilgi vererek bunları üç ana başlık altında toplamıştır. 1. Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler (sarf, nahiv, belâgat,

beyân, bedî, aruz, kafiye, hat, inşâ, muhâdarât gibi). 2. Şer'î ilimler (kelâm, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve ahlâk gibi). 3. Hakiki (aklî) ilimler (mantık, hikmet, ilâhiyyât, matematik ve tabii ilimler). Ayrıca fizik, kimya, tıp, veterinerlik, ziraat

ve astronomiyle birlikte rüya tabiri, sihir, tılsım ve simya gibi birçok ilim de bu başlığın altına girmiştir. Elli beş kadar ilim konusu, çeşitli bölümleri, amacı ve faydası, diğer ilimler arasındaki yeri, öğretim notları gibi yönleriyle tanıtılmıştır.

Mukaddimeden sonra bu ilimlerin terimlerinin alfabetik olarak sıralandığı kitabın asıl kısmına geçilmiş, terimler sözlük anlamları ve çeşitli ilimlerdeki özel anlamlarıyla açıklanmıştır. Bu terimler Arapça ve Farsça olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmış, eserin sonunda çok az yer tutan Farsça terimlerin tamamı bu dille açıklanmıştır. Arapça terimlerde alfabetik sistem kelimelerin kök harflerinden ilki bab, sonuncusu fasıl, ortadakiler de kendi sırası içinde olmak üzere kurulmuştur. Farsça terimlerde ise kelimenin ilk harfi bab, ikinci harfi fasıl kabul edilerek alfabetik dizime tâbi tutulmuştur. Eserin tamamında Arapça açıklamalar ağırlıkta olmakla birlikte yer yer Farsça izahlara da yer verilmiştir. Eserde 3045 terim açıklanmıştır.

Tehânevî bu çalışmasında birçok eseri kaynak olarak kullanmıştır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin et-Taʿrîfât ve Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı; Teftâzânî'nin el-Muṭavvel, Muḫtaṣarü'l-Meʿânî, et-Telvîḥ, Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ve Şerḥu'ş-Şemsiyye'si; Kādî Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr, Lübbü'l-elbâb ve Minhâcü'l-vüṣûl'ü; Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'u; Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ile onun bazı şerhleri; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin Meṭâliʿu'l-enẓâr'ı; Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ı; Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'si ile Bidâyetü'l-mübtedî'si; Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'si; Kuhistânî'nin Câmiʿu'r-rumûz'u; Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal, Şerḥu'l-İşârât ve Şerḥu'l-İlâhiyyât'ı; İbn Sînâ'nın el-İşârât'ı; İsâmüddin el-İsferâyînî'nin el-Aṭvel fî şerḥi't-Telḫîṣ'i; İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-nahv'iyle onun bazı şerhleri; Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal fi'l-ʿArabiyye'si ile tefsiri; Sâgānî'nin el-ʿUbâb'ı; Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i; Mutarrizî'nin el-Muġrib'i. Müellifin, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Osmanlı ulemâsından Ebü'l-

Bekā'nın el-Külliyyât'ından nakil yapmamış olması ilgi çekicidir. İlimlerin tanım, taksim ve terminolojisine dair ansiklopedik eserlerin telifi IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmış, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (Fârâbî), er-Resâʾil (İhvân-ı Safâ), Mefâtîḥu'l-ʿulûm (Hârizmî) ve Câmiʿu'l-ʿulûm (Havrânî) gibi kitaplar kaleme alınmışsada Tehânevî'nin bu çalışması en kapsamlı olanıdır.

Keşşâf ilk defa, Aloys Sprenger ile William Nassau Lees'in nezâreti altında Mevlevî M. Vecîh, Mevlevî Abdülhak ve Mevlevî Gulâm Kādir'in tashihleriyle Bengal Asya Cemiyeti tarafından iki cilt olarak Kalküta'da basılmıştır (1278/1862). II. cildin sonunda Necmeddin el-Kâtibî'nin er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye adlı eserinin metniyle, bunun Sprenger tarafından yapılmış İngilizce tercümesi ve eserde geçen terimlerin indeksi de yer almaktadır. Musahhihlerin aynı yöntemle yeni maddeler ekleyip ilâveler yaptığı bu neşir, eserin en mükemmel baskısı olup bundan birçok ofset baskı gerçekleştirilmiştir. 1967 Tahran ve ayrıca Beyrut (ts., Dârü Sâdır) baskısı ile Ahmed Hasan Besîc neşri de (I-IV, Beyrut 1418/1998) bu baskıya dayanır. Son baskının orijinal yanı terimlerin kırmızı renkte yazılması, asıl nüshada metinle karışmış olan âyet, hadis ve şiirlerin ayırt edilip dipnotlarda tahrîclerinin yapılması, imlâ işaretleriyle gerekli harekelerin konulması, her cildin sonunda terimlerin indeksinin yer almasıdır. 1317'de (1899) yapılan İstanbul baskısı sâd harfinin sonuna kadar olup tek cilttir. 1382 (1963) Kahire neşri (I-IV), Emîn el-Hûlî nezâretinde Lutfî Abdülbedî' ve Abdünnaîm M. Haseneyn tarafından gerçekleştirilmiş, Aligarh Üniversitesi Liton Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 9/1) müellif nüshası esas alınarak Kalküta ve İstanbul baskıları ile karşılaştırılıp farklar dipnotlarda belirtilmiş, Farsça kısımlar Arapça'ya çevrilmiş, Farsça orijinal metinler dipnotlara alınmış, bazı terimler yazarın kaynaklarına dayanılarak dipnotlarda daha ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Ancak bu baskı da sâd harfinin sonuna kadar gelebilmiştir. Keşşâf'ın son zamanlarda yapılan mükemmel neşirlerinden biri Refîk el-Acem nezâretinde Ali Duhrûc'ün tahkiki, Abdullah el-Hâlidî'nin Farsça metinleri Arapça'ya nakli ve Curc Zînâtî'nin terimlerin İngilizce, Fransızca ve kısmen Latince karşılıklarını bulmasıyla gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1416/1995, I-II). Bu neşrin baş tarafında Refîk el-Acem imzasıyla ıstılah, mustalah, delâlet, lafız-mâna kavram ve ilişkilerinin açıklandığı, yazarın ve eserin tanıtıldığı, tahkik yönteminin anlatıldığı kırk üç sayfalık bir

mukaddime yer aldığı gibi sonunda da çeşitli indeksler bulunmaktadır. Neşrin orijinal yanı, terimlerin kökleri dikkate alınmadan yazıldıkları şekilde alfabetik olarak dizilmiş olmasıdır. Ayrıca Kalküta baskısı esas alınarak Kahire ve İstanbul baskısıyla karşılaştırılıp farklar gösterilmiş, âyetler belirtilmiş, hadis, şiir ve atasözlerinin tahrîcleri yapılmış, fırka, kabile, yer ve şahıs adları açıklanmış, Farsça metinler dipnotlara alınıp yerlerine farklı karakterde Arapça tercümeleri konulmuş, terim başlıkları mavi ile belirginleştirilmiştir.

Tehânevî'nin ayrıca, özellikle Hindistan toprakları dikkate alınarak dinî açıdan arazi mülkiyetiyle vergilendirme sisteminden bahseden Aḥkâmü'l-arâżî (Levy, Catalogue, II/3 [fıkıh], nr. 1730) ve tefsire dair Sebḳu'l-ġāyât fî nesḫi'l-âyât adlı iki eseri daha vardır. İkinci eser Serkîs'e göre 1316'da (1898) Hindistan'da basılmıştır (Muʿcem, I, 645).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (nşr. A. Sprenger v.dğr.), Kalküta 1278/1862, I, 1-6; a.e. (nşr. Lutfî Abdülbedîʻ v.dğr.), Kahire 1382/1963, I, 1-2; a.e. (Dahrûc), I, 1-69; ayrıca bk. Refîk el-Acem'in girişi, I, s. I-XLIII; a.e. (nşr. Ahmed Hasan Besîc), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, I, 3-4; Serkîs, Muʿcem, I, 645; R. Levy, Catalogue of the Arabic Manuscripts, London 1937, II/3 (fıkıh), nr. 1730; Brockelmann, GAL, II, 555; Suppl., II, 628; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VI, 278; Maʿa'l-Mektebe, s. 69-70; R. Sellheim, "al-Tahānawī", EI² (İng.), X, 98; C. E. Bosworth, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. I. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 752.

Nasuhi Ünal Karaarslan

KEŞT

(الكشط)

Kitapta yanlış yazılan veya metinde bulunmayan bir ilâveyi kazımak suretiyle düzeltme usulü için kullanılan hadis terimi

(bk. DARB).

KETEBE

(bk. KÂTİP).

KETEBE

(كتبه)

Bir hattatın yazdığı yazının altına koyduğu imza

(bk. HATTAT).

KETEBE KAYDI

(bk. FERÂĞ KAYDI).

KETHÜDÂ

Osmanlı devlet ve esnaf teşkilâtlarındaki bazı görevliler için kullanılan bir unvan.

Kelimenin Pehlevîce'den geldiği ve aslının katak-xvatai olduğu belirtilir. Farsça'da kedhudâ şeklini almış, Türkçe'de hem bu şekilde hem de bundan gelen kâhya biçiminde kullanılmıştır. Kedhudanın Farsça'da "ev, köy; taht" anlamındaki ked ile "sahip ve mâlik, efendi" mânasına gelen hudâ kelimelerinden oluştuğu ileri sürülür. Kedhüdânın Osmanlı Türkçesi'ne kehaya, kâya şekillerinde geçip halk ağzında kâhya biçiminde kullanıldığı yolundaki görüşe rağmen kâhya kelimesinin menşei henüz kesin olarak aydınlanmış değildir.

Kâhya ve kethüdâ hemen daima eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte devlet hizmetlerini ifa eden kethüdânın daha eski olduğu, sivil kuruluşlardaki hizmetlilerin unvanı olan kâhyanın ise çok sonra Osmanlılar zamanında ortaya çıktığı veya en azından resmî devlet hizmeti olarak pek kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim IV. Murad'ın, "Al bre kâhya" şeklindeki emrinin yeniçeri kethüdâsı tarafından hemen anlaşılmamış olması (Hammer, IX, 248) bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu iki terim işlev açısından hemen aynı görevleri ifade etse de kullanım alanları bakımından aralarında küçük farklar bulunduğu görülmektedir. Hazine kethüdâsı, bostancılar kethüdâsı, kapıcılar kethüdâsı, baltacılar kethüdâsı, defter kethüdâsı, sadâret kethüdâsı, tersane kethüdâsı ve kul kethüdâsı örneklerinde görüldüğü gibi arşiv kayıtlarında ve Osmanlı kaynaklarında kethüdâ daha ziyade resmî devlet görevlileri için geçerken kâhya tabiri Osmanlı toplum ve idare hayatında oldukça uzun bir süre "hacı-heci", "muhtar-kocabaşı" ifadelerindeki gibi genellikle gayri müslim kethüdâlar için kullanılmıştır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı ülkesine askerî uzmanlık, elçilik gibi görevlerle gelen ve Osmanlı teşkilâtı üzerinde çalışmalar yapan Batılılar bu iki kelimeyi eş anlamda kullanmışlar, ancak resmî devlet görevlileri için kethüdâ yerine kâhyayı tercih etmişlerdir. Dinî kurumlar ve esnaf kuruluşlarındaki görevliler için de aynı ayırıma gidilmiştir. Sıradan halk için olan bu ayırım II. Mahmud döneminde

müslümanların yaşadığı mahallelere muhtar, diğerlerine ise kâhya tayiniyle devam etmiştir.

Kethüdâ tabiri çeşitli değişimler içerisinde köklü ve uzun bir geçmişe sahiptir. Bu terimin en eski kullanım şekline İran'da II. Pers Krallığı (Partlar) zamanında hükümete karşı köyün temsilcisi olarak rastlanmaktadır. Safevîler devrinde ise önceleri "ev sahibi, aile reisi, evin yaşlısı ve büyüğü" demek iken zamanla anlamı genişleyerek mahalle yahut kabile reisi, hâkim, bir şehir veya köyün idarî hizmetlerinden sorumlu muhtar, vali, vergi toplamakla yükümlü kimseler olarak kullanıldığı görülmektedir. İran'da kethüdâların durumuyla ilgili olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında bazı hukukî düzenlemeler yapılmıştır. 1935'te kethüdâ toprak sahiplerinin hükümete karşı temsilinden sorumlu tutulmuştur.

Bu terimin Türk devletlerinde en erken kullanımı XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları'nda görülmektedir (Turan, s. 13, 62). Osmanlılar'da ise kuruluş yıllarından itibaren mevcut olduğu anlaşılmakla birlikte bilinen en eski kullanımına XV. yüzyıla ait kaynaklarda rastlanır. Meselâ Şeyh Bedreddin'in yanında bulunan Börklüce Mustafa, "Şeyhin katında kethüdâ idi" şeklinde anılırken "kazasker kethüdâsı, mahalle kethüdâsı" gibi tabirler de geçer (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 57, 68). Gerek Anadolu Selçukluları'nda gerekse daha sonra Osmanlılar'da bölge, yer ve zaman farklılığı göstermek suretiyle kethüdâ ve kâhya karşılığı olarak şeyh, emin, baş, bey ve muhtar tabirleri de görülür. 1826 yılından sonra İstanbul'da muhtarlık teşkilâtının kurulması halk tarafından, "Mahallelere köy kâhyaları (kethüdâları) dikildi" şeklinde algılanmıştır.

Kethüdâ tabiri, Osmanlı devlet teşkilâtında XV. yüzyıldan itibaren "bazı devlet görevlilerinin işlerini yürüten yardımcı" anlamını da kazanmıştır. Devletin en üst kademesinde görev yapan sadrazamdan en alt seviyedekine kadar mülkî ve askerî erkândan pek çok görevlinin kethüdâ unvanını taşıyan yardımcısı bulunmaktaydı. Sivil hayatta da büyük konakların veya çiftliklerin işlerini yönetenler daha ziyade kâhya unvanıyla anılırdı. Osmanlı devlet teşkilâtındaki kethüdâlar arasında en önemlisi sadâret kethüdâsı idi. 1799 yılına kadar bu görevli sadrazamın Dîvân-ı Hümâyun'daki işleri yanında diğer vezirlerin işleriyle de ilgilenirken bu yıl içinde sadâret kethüdâsı Seyyid Mehmed Efendi'nin başvurusu üzerine

kendisine sadece sadrazamın işleriyle meşgul olması bildirilmiştir (BA, HH, nr. 13283).

Mülkî erkân içerisinde sadâret kethüdâsından sonra beylerbeyi veya valilerin, bunların da altında sancak beylerinin özel kethüdâları gelmekteydi. Fâtih Sultan Mehmed veya II. Bayezid zamanında Anadolu ve Rumeli vilâyet kethüdâlarının teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Vilâyet kethüdâlarının başlıca görevleri bağlı oldukları beylerbeyine özellikle vergi tahsili zamanlarında yardım etmekti. Devletin büyümesine paralel olarak beylerbeyi kethüdâlıkları da artmıştır. XVI. yüzyılda Şam beylerbeyinin birden fazla kethüdâsı bulunmakta, bunlar suçluların tutuklanmasıyla da görevlendirilmekteydi (Bakhit, s. 208). Kethüdâların seçim ve tayinleri tamamen valinin takdirindeydi. Bazılarının kendisine ait sarayı ve şahsına intikal eden davalar için ayrı bir divanı dahi bulunmaktaydı. Halep vali kethüdâsı aynı dönemde yardımcılık yanında deli* sınıfının yöneticisi olarak da görev yapmıştı. Mısır'da valinin yardımcısı olan kethüdâların Türk asıllı olmaları zorunlu idi. Valilerin sancak beyleri yanında da bazı kethüdâları vardı. Mısır'da validen sonra en yetkili kimse, 1737 cizye reformunun ardından nâib veya vekili durumundaki kethüdâsıydı.

Beylerbeyi ve sancak beylerinin maiyetlerindeki kethüdâlardan başka birimleriyle ilgili işleri takip ve onları Bâbıâli'deki gelişmelerden haberdar etmek amacıyla

İstanbul'da ikamet eden özel yardımcıları da bulunur ve bunlara "kapı kethüdâsı" denirdi. Merkezde ayrıca bazı vilâyet defterdarlarının, Rodos kadısının, Kırım hanlarının, Eflak ve Boğdan voyvodalarının kapı kethüdâları da olurdu. XVI. yüzyılda Eflak ve Boğdan voyvodalarının özel yardımcıları için kethüdâ değil "âdem" ifadesi geçer (BA, MD, nr. 3, hk. 80, 102, 130). Gayri müslim olan bu kimselere daha sonraları kâhya denilmiştir.

Askerî teşkilâtta kethüdâ unvanını taşıyan görevlilerin en önemlileri, İstanbul'da bulunan kul kethüdâsı ile onun yardımcısı ve vekili durumundaki kethüdâyeri idi. Taşradaki yeniçerilerin başında görev yapan yeniçeri kethüdâları da vardı. Yine taşrada akıncı beylerinin kethüdâsı olup beyin bulunmadığı zamanlarda ona vekâlet ederdi.

Osmanlı sarayının harem teşkilâtında câriyelerin âmirine “kâhya (kethüdâ) kadın” denirdi. Vâlide sultan dairesine mensup olan bu görevlide âmirlik alâmeti olarak gümüş kaplı bir değnekle hünkâr dairesindeki eşyaları mühürlemek için padişahın mührü bulunurdu. Yardımcısına “hazinedar usta” denirdi. Başta sadrazam olmak üzere vezirlerin ve diğer erkânın konaklarında da harem kısmının sorumlusu olarak kâhya kadınlar vardı.

Taşra defterdarlarından bazılarının merkezdeki kapı kethüdâlarından başka görev yerlerinde “kethüdâ-yı defterdar” adlı bir yardımcısı daha olurdu. Meselâ Şam defterdarına zeâmet sahibi bir kethüdâ tarafından danışmanlık yapılmaktaydı (Bakhit, s. 144-145). Bedreddin Simâvî örneğinde görüldüğü gibi kazaskerlerin, hatta yüksek rütbeli kadıların da kethüdâları bulunurdu. Mısır kadısının maiyetinde sekreteri durumundaki kethüdâsı divan toplantılarına âmiriyle birlikte katılır ve bu sırada işlemeli bir başlık giyerdi. Mısır’da çavuşların, gönüllülerin, tüfekçilerin ve çerkezlerin de ayrı ayrı kethüdâları vardı.

Kethüdâ ve kâhyalar maaş karşılığı çalışırlar, bunlara ayrıca atıyye verilirdi. Başarılı kethüdâlar hizmetlerine karşılık daha üst memuriyetlere tayin edilir, kendilerine çeşitli nişanlar takılırdı. Gerek İstanbul’da gerek taşrada görevli kethüdâlarla ilgili şikâyetlerde devlet gayet hassas davranırdı. Kethüdâlar bağlı oldukları devlet görevlisinin durumuna göre itibar veya ceza görürlerdi.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda kaza yöneticileri arasında kethüdâlar önemli yere sahipti. Şehirlerde sancak mütesellimінin fonksiyonunu icra eden voyvodaların da kethüdâsı veya vilâyet kethüdâsı denilen yardımcıları vardı. Şehir kethüdâsı olarak da bilinen bu görevli halkın hizmetlerini görmek üzere seçilirdi. Buna “şehir âyanı” da denmiştir. XVII. yüzyılda şehir kethüdâsı sadece tüccar ve seçkin esnaftan değil askerî sınıf üyeleri ve şehir âyanı arasından da seçilebiliyordu. Bâbıâli tarafından 1786’da şehir âyanlığı lağvedildi, bunların yerine seçimle iş başına şehir kethüdâlarının getirilmesi kararlaştırıldı. Böylece merkezî hükümet âyanlar tarafından yapılan işleri bu kethüdâlara yüklemiştir. Halkın serbestçe seçtiği kethüdâlar, mahallî kadı veya yöneticilerden berat alma zorunluluğuyla yükümlü tutulmadıklarından idarecilerle halk arasındaki temsil işlevini daha

rahat bir şekilde yapma imkânı elde etmişlerdir (İnalcık, Studies in Eighteenth Century, s. 45-50). Şehir kethüdâsı önemli bir görevli konumuna gelerek hukukî davalarda hazır bulunduğu gibi şehrin vergi, iltizam ve memur tayini işlerinde de etkili olmuştur. Beledî hizmetlerin çoğu kethüdâ tarafından yerine getirilir, bunun için kendisine "kethüdâiyye" adı altında bir ücret ödenirdi. Şehirlerin dışındaki yerleşim birimlerinin temsil görevini yerine getiren, vergi toplamada mahallî otoriteye yardımcı olan köy kethüdâları bulunurdu.

Göçebe aşiretler ve gayri müslim taşra cemaatlerinin de merkezî hükümetle olan münasebetlerinde aracılık ve vergi tahsili amacıyla aşiret / cemaat kethüdâları vardı. Oymak kethüdâları bağlı bulundukları boy beyi tarafından tayin edilmekte, haklarında ahalinin kefalet ve rızâsı istenmekte, idarede acziyeti ve vergi toplamada ihmalleri görülenler halkın şikâyeti üzerine azledilmekteydi (Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, s. 15). XVII-XVIII. yüzyıllardaki iktisadî ve siyasî istikrarsızlık neticesinde sivil gruplar da kendilerini temsil etmek üzere kethüdâ veya kâhyalar seçmişlerdir.

Esnaf kethüdâ veya kâhyalarının başlıca görevleri, loncayı hükümete karşı temsil etmek ve hükümetin emirlerini üyelere bildirerek uygulanmasını sağlamak, esnaf arasındaki anlaşmazlıkları halletmek, birikimleri uygun şekilde kullanmak, yönetim kuruluna başkanlık etmek, es-naflığa girişte ve burada yükselişte törenler düzenlemek, esnafa verilecek narhların belirleneceği toplantılara katılarak bu narhlar üzerinden satış yapılmasını, haksız rekabete girilmemesini sağlamak ve bunun için tedbir almak, hükümetin istediği hizmet, ihtiyaç ve iş gücü ile esnaf ve sanatkârlara gerekli ham maddeyi temin ve tevzi etmek şeklinde özetlenebilir.

Gayri müslim esnaf kâhyaları esnafın cizye vergilerini toplayıp devlete vermekle de yükümlü tutulmuşlardı. Sorumlulukları alınan kararlarda yönetim kuruluyla birlikte, yürütmede ise yalnız başlarına idi. Seçimle göreve gelen, kötü tutum ve davranışları görülmedikçe ömür boyu iş başında kalabilen esnaf kâhyalarının ölümü veya görevden ayrılması halinde yerine yenisi seçilirdi. Kethüdâ, önceleri es-naf kuruluşlarında şeyhin yardımcısı durumunda iken XVI ve özellikle XVII. yüzyılda teşkilâtın gerçek başkanı haline gelmiştir. Kethüdâ usta ve ihtiyarlar

arasından muhtemelen bir yıllığına seçilmekte, yeniden seçilmesi de mümkün olmaktaydı. 1657'de külâhçılar kethüdâlığında görüldüğü gibi müslüman ve gayri müslimlerin birlikte bulunduğu kuruluşlarda bazan seçimler tartışmalı olabiliyordu. Kethüdâlık çekişmelerinde kadıların oldukça yetkili olduğu anlaşılmaktadır. İşinin fazlalığı dolayısıyla esnaf kethüdâsı veya kâhyasına yiğitbaşı, davetçi, sancaktar, bekçi, duacı gibi görevliler yardım ederdi. Esnaf kethüdâları hak ve sorumluluklarını zamanla yiğitbaşılarla paylaşmışlardır. Esnaf kâhyalarının oluşturduğu kurul tarafından ömür boyu başkan seçilen kimseye "kâhyabaşı" denirdi. Bu görevli kâhya ve loncaların durumunu incelemek, es-naf davalarını yerinde çözümlemek, devlet yetkilileriyle temasta bulunmak, hükümetin emir ve kararlarını duyurmak, halkın şikâyetlerini merkeze iletmek, kurul adına devlet törenlerine katılmakla yükümlüydü.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Kuzey Afrika'da kethüdâ tabiri kullanılmamış, buna karşılık Tunus'ta vali yardımcıları veya idarî birim âmirleri için kâhya terimi yer almıştır. Kâhya yüksek dereceli bir memurun, yöneticinin yardımcısı, ikinci başkan anlamına gelmekte, savcı yardımcısına müdde-i umûmî kâhyası, başbakanlık müsteşarına da vezir kâhyası denilmekteydi. Cezayir'de ise kâhya terimi Cezayir beyinin vekili, aynı zamanda polis müfettişi, zâbıta âmiri için kullanılmaktaydı (Bontems, s. 49). Osmanlı Devleti'nde 1826 yılından itibaren merkeze paralel olarak taşrada da yenilikler yapılırken kethüdâ unvanı zamanla terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, hk. 390; nr. 3, hk. 59, 80, 102, 130, 240, 465, 495, 1623; nr. 7, hk. 482, 1881, 2341, 2413, 2483, 2509, 2603, 2634; nr. 44, hk.

32, 67, 82; BA, HH, nr. 13283; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 4869, 4992, 5434, 5517, 5522, 5750, 5758, 8082; BA, İrâde-Hâriciye, nr. 400, 426, 769, 1081, 1129, 1139, 1145, 1764, 1956; BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 1350, 1498, 1733; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, hk. nr. 60, 222; Anonim Tevârîh-i

Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 57, 68; D'Ohsson, Tableau général, VII, 17, 22, 28, 31, 32, 40, 43, 44, 45, 69, 82, 87, 94, 170, 172, 176, 183, 283, 315-316, 319, 324, 336; Hammer (Atâ Bey), IX, 248; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 192-193; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 496-768; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 76, 77, 196; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 30, 195-199, 209, 211-213; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; Emîr Celâleddin Gaffârî, Ferheng-i Ġaffârî, Tahran 1336, IV, 741, 742, 743; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of the Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton-New Jersey 1962, s. 146, 184, 217, 330, 402; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1967, I/1, s. 60, 84, 284; M. Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1971, s. 33, 97, 136-137, 160, 165; C. Bontems, Manuel des institutions algériennes de la domination Turquie à l'indépendance, Paris 1976, s. 49; Halil İnalcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. T. Naft - R. Owen), Carbondale 1977, s. 30, 35, 37, 45-50; a.mlf., "The Appointment Procedure of a Guild Warden (Ketkhuda)", WZKM, sy. 76 (1986), s. 135-142; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, s. 96, 129, 144-145, 208; S. Faroqhi, Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire, London 1986, s. 166-167; a.mlf., "Crisis and Change: 1590-1699", An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914 (ed. Halil İnalcık - D. Quataeret), Cambridge 1994, s. 588, 592; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 13-15; a.mlf., "Ketkhudā", EI^2 (İng.), IV, 893-894; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 13, 62; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Ankara 1989, s. 111, 127-134, 213; Tuncer Baykara, Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu), Ankara 1990, s. 7-9; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London 1991, s. 122, 167-168, 175, 190, 290, 338-339, 349, 398; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 38-39, 41-44, 123-125; M. Winter, Egyptian Society Under Ottoman Rule: 1517-1798, New York 1992, s. 24, 39, 57, 195; D. Behrens-Abouseif, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries), Leiden 1994, s. 79, 81, 159, 182; G. J. Koury, "The Ottoman

Administration of the Province of Damascus at the end of the Eighteenth Century", Studies in Islam, X/1-2, New Delhi 1973, s. 7, 14; Pakalın, II, 140, 251-255; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII-A, s. 386, 389-392; Cl. Huart, "Kâhya", İA, VI, 101; a.mlf., "Kelânter", a.e., VI, 545.

Mehmet Canatar

KETHÜDÂ HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Kethüdâ).

KETHÜDÂZÂDE ÂRİF EFENDİ

(1771-1849)

Osmanlı âlimi.

Mehmed Ârif Efendi İstanbul'da doğdu. Büyükbabası Nizâm-ı Cedîd hareketinin önde gelen adamlarından, III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın kethüdâsı, Darphâne emini Yûsuf Ağa, babası reîsülulemâ Mehmed Sâdık Efendi'dir. Anne tarafından soyunun Yavuz Sultan Selim'in nedimi Hasan Can'a kadar uzandığı rivayet edilir. Ârif Efendi babasının görevi dolayısıyla bir süre Medine'de kaldı. İstanbul'a döndükten sonra öğrenime başlayıp imtihanla müderrislik ruûsu aldı (1795). Tırnovalı Müftîzâde Abdürrahim Efendi, Müftîzâde Palabıyık Mehmed Efendi ve kardeşi Milaslı Müftîzâde Abdürrahim Efendi, Vak'anüvis Âsım, Kadızâde Mehmed Efendi, Gelenbevî İsmâil Efendi, Hoca Şekib Efendi, Müneccimbaşı Mehmed Râkım Efendi, Laz Mehmed Efendi ve Bulgarî İsmâil Efendi gibi dönemin tanınmış hocalarından tasavvuf, edebiyat, felsefe, riyâzî ilimler ve astronomi dersleri aldı. Hoca Neş'et'ten de okuduğu için Farsça bilgisi iyi olduğundan Fâtih Camii'nde ders okuduğu hocası Abdürrahim Efendi'ye Gülistân okuttu. Tahsilini tamamladıktan sonra tayin edildiği Halep (1822-1823) ve Bursa kadılığı (1832) görevlerinde bizzat bulunurken Mekke (1836), İstanbul (1838) ve Anadolu (1847) kazaskerliği görevlerinin sadece pâyelerini aldı.

Döneminde daha çok İslâm felsefesi alanında şöhret kazanan Kethüdâzâde Ârif Efendi meslekten bir ilim adamı değildir. Ancak XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve hemen her konuda bilgi sahibi olan Osmanlı fikir adamlarının başında gelir. Bu dönemde daha çok ilmî, edebî ve fennî konularda sohbet toplantıları yapılan Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi'nin önde gelen isimlerinden Ârif Efendi bu sohbetlerde felsefî ve edebî konularda konuşmuş, haftada iki gün İsmâil Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki yalısında yapılan sohbetlere de katılmıştır.

Yeniçeriliğin kaldırılmasından (1826) önceki dönemlerde Beyoğlu'nda

bulunan erganunlu kiliseye gitmesi ve ulemâ kıyafetiyle burada erganun dinlemesi, bazan da İngiliz sefârethânesinde verilen balolara katılıp orada eğlenenleri seyretmesi devrin ileri gelenleri arasında çeşitli söylenti ve eleştirilere yol açmış, Moralı Ahmed Baba, Sultan Baba, Sâdık Baba, İbrâhim Baba ve Hasan Baba gibi Bektaşî şeyhleriyle yakın dostluğu sebebiyle de kendisinin Bektaşî olduğu ileri sürülmüş ve yeniçeriliğin ilgasından sonra sürgüne yollanmak istenmiştir. Ancak Çerkeşli Mehmed Râfi Efendi'nin araya girmesiyle sürgünden kurtulmuştur. 5 Rebîülâhir 1265'te (28 Şubat 1849) İstanbul'da vefat eden Kethüdâzâde Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı'nın giriş kısmına defnedilmiştir.

Hayatına dair yegâne kaynak olan Menâkıbnâme'de, "İran'da ve Turan'da talebelerim var" diyen Kethüdâzâde çok sayıda ve farklı meşrepte talebesi bulunduğunu kendisi ifade ederdi. II. Mahmud'un hediye ettiği, Beşiktaş'ta Arap İskelesi civarındaki konağı âdeta bir mektep olup burada isteyenlere riyâziye, hey'et, felsefe, edebiyat ve Farsça dersleri vermiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasında sonradan sadrazam olan Saffet Mehmed Esad Paşa, Yûsuf Kâmil Paşa ve Midhat Paşa ile hâcegândan Süleyman Rûhi Efendi, Ahmed Tevhid Efendi, Çerkeşli Mehmed Râfi Efendi, Murad Molla Şeyhi, Müneccimbaşı İbrâhim Edhem Efendi ve Şair Saffet Efendi sayılabilir.

Zamanını daha çok okumak, okutmak ve ilmî sohbetlerle geçirdiği için eser telifine yönelmeyen, bu arada şiirle de meşgul olan Kethüdâzâde'nin, talebelerinden Ahmed Tevhid Efendi tarafından Dîvân-ı Kethüdâzâde Ârif adıyla kısa bir tercüme-i hal ve iki mektubuyla yayımlanan (İstanbul 1271) bir divançesi bulunmaktadır. Eserin başında Abdullah Hulûsi'nin Kethüdâzâdenin hayatını anlattığı bir yazısı yer alır. Sünûhat tarzında kaleme aldığı şiirlerinin edebî bir değer taşımadığı ileri sürülmüştür. Şiirlerinde Ehl-i beyt'e duyduğu sevgiyi açıkça ifade etmesinden dolayı Bektaşî olduğu ileri sürülmüşse de çeşitli belgelerden Bektaşîlik'le ilgisi olmadığı anlaşılmıştır (BA, Cevdet-Adliye, nr. 2002, 2002/1; İhsanoğlu, s. 71-73). Sohbetlerinden, hayat tarzından, davranışlarından ve İsmâil Meşûkī'ye olan aşırı sevgisinden dolayı Melâmî-Meşrep olduğu düşünülebilir. Ârif Efendi'nin hayatını ve bazı nüktelerini ihtiva eden Menâkıb-ı Kethüdâzâde adlı eser talebelerinden Muzıka-i Hümâyun'dan

Emin Efendi tarafından Hoca Neş'et'in hayat hikâyesi de eklenerek neşredilmiştir (İstanbul 1294; genişletilmiş 2. baskı 1305).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Adliye, nr. 2002, 2002/1; Cevdet, Târih, XII, 183-185, 213-214; Lutfî, Târih, I, 168-172; Mustafa Necib, Sultan Selim Tarihi, İstanbul 1280, s. 62; Muallim Nâci, Mecmûa-i Muallim, İstanbul 1305, s. 81-83; a.mlf., Osmanlı Şâirleri (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1986, s. 168-172; Osmanlı Müellifleri, II, 325-326; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338, I, 69; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 34-39; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Political Thought, Princeton 1962, s. 231; Ekmeleddin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında -Tanzimat Öncesi-Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 43-74; M. Sabri Koz, "Kethüdâzâde Ârif Efendi Menâkıbı'nda Folklor ve Halk Edebiyatı", VI. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir 1996, s. 113-120; Ebüzziyâ Tevfik, "Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi", Mecmûa-i Ebüzziyâ, IV/39, İstanbul 1302, s. 1236-1239; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Nizâm-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdâsı Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazâde Ârif Efendi", TTK Belleten, XX/79 (1956), s. 485-525; Kâzım Yetiş, "Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi", DİA, V, 552-553.

Salim Aydüz

KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay

(محمد عبد الحي الكتّاني)

Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî (1886-1962)

Hadis âlimi ve mutasavvıf.

1303’te (1886) doğdu. İdrîsî şeriflerinden olup hadis âlimi, edip ve fakihler yetiştiren Kettânî ailesine mensuptur. İlk eğitimini babasından aldı. Birçok ilim adamının gelip gittiği Fas’taki zâviyelerinde babasından Münâvî’nin Şerḥu’ş-Şemâˀil’i ile diğer hadis kitaplarını, Begavî, İbn Kesîr ve Âlûsî tefsirlerini, Süyûtî’nin ed-Dürrü’l-mens̱ûr’unu, İḥyâˀü ˁulûmi’d-dîn, Ḳūtü’l-ḳulûb, ˁAvârifü’l-maˁârif, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Füṣûṣü’l-ḥikem ve el-İbrîz gibi tasavvufî kitapları okudu. Daha sonra Fas’ın tanınmış âlimlerinin derslerini takip etti. Dayısı Ca‘fer b. İdrîs el-Kettânî’den hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih ve ensâba dair eğitim görerek 1318’de (1900) ondan icâzet aldı. Ağabeyi ve Kettâniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî’den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, eş-Şifâˀ, Sünenü’n-Nesâˀî, el-Mevâhibü’l-ledüniyye, eş-Şemâˀil, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Ḳūtü’l-ḳulûb ile İḥyâˀın büyük bir kısmını ve ayrıca kelâm, dayısının oğlu Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’den Ṣaḥîḥayn, el-Muvaṭṭaˀ, Sünenü Ebî Davûd, el-Elfiyye, Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ı ve Cemˁu’l-cevâmiˁ gibi eserleri okudu. Ebü’l-Abbas İbnü’l-Hayyât, Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım el-Kādirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm Kennûn, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Tâlib b. Sûde ve Ebû Abdullah Muhammed b. Fudayl ez-Zerhûnî’den ders aldı. Zerhûnî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhi olan el-Fecrü’s-sâṭıˁı ondan yalnız Kettânî rivayet etmiştir.

Bizzat ders okuduğu hocaları yanında İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki hadis âlimleriyle de yazışarak mükâtebe yoluyla icâzet alan Kettânî, 1905’te yaptığı Mısır ve Hicaz yolculuğu sırasında Mısır’da Abdurrahman eş-Şirbînî, Selîm el-Bişrî, Ahmed er-Rifâî’den; Hicaz’da Hüseyin el-Habeşî el-Bâ Alevî, Fâlih ez-Zâhirî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî’den; Şam’da

Abdullah es-Sükkerî, Muhammed Emîn el-Baytâr, Abdürrezzâk el-Baytâr gibi âlimlerden icâzet aldı. Beyrut'ta Yûsuf en-Nebhânî ile birbirlerine icâzet verdiler. Bu seyahati esnasında Medine'de Harem-i şerif'te Tirmizî'nin eş-Şemâʾil'ini ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in mukaddimesini, Cennetü'l-bakī'da İmam Mâlik'in türbesinde el-Muvaṭṭaʾı, Remle'de Nesâî'nin türbesinde onun es-Sünen'ini, Şam'da İbnü'l-Arabî'nin türbesinde el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi ve Kudüs'te İbn Ebü'd-Dünyâ'nın el-Ferec baʿde'ş-şidde'sini okuttu.

1906'da ülkesine dönünce burada başlıyan ıslahat ve uyanış hareketlerine katılarak idarî, iktisadî ve siyasî konularda görüşler ortaya koydu. Sömürgeci güçlere ve yönetimde İslâmî ıslahat yapacağına söz verdiği halde bunları gerçekleştirmeye yanaşmayan Fas Kralı Abdülhafîz el-Alevî'ye karşı verdiği mücadelede ağabeyinin yanında yer aldı. 1909'da ağabeyi, babası ve bazı aile fertleriyle birlikte hapse atıldı. Ağabeyinin aynı yıl hapiste işkence sonucu ölümünden bir süre sonra serbest bırakıldı. Karaviyyîn Üniversitesi'nde hocalık ve kütüphane yöneticiliği yaptı. Karaviyyîn Kütüphanesi'nin tanzimi ve ilk katalogunun hazırlanmasında (1915) önemli katkıları oldu. Üniversitenin ıslahı meselesinde mücadele verdi. 1915'te babası vefat edince Kettâniyye tarikatının başına geçti. 1921'de Cezayir, Tunus ve Kayrevan'a gitti. Kayrevan'da İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin türbesinde onun er-Risâle ve en-Nevâdir'ini, Kābisî'nin türbesinde el-Mülaḫḫaṣ'ını ve Sahnûn'un türbesinde el-Müdevvenetü'l-kübrâ'yı okuttu.

Kötü yönetimi ve Batı etkisi altında İslâmî esaslardan ayrılması sebebiyle Kral Abdülhafîz ile ilişkileri bozulan Kettânî tarikatlarına ait zâviyelerin kapatılması, ağabeyinin öldürülmesi ve kendi hayatının da tehdit altında bulunması gibi gerekçelerle kral ailesine ve yönetim kadrosuna karşı yürüttüğü mücadelede 1920'lerden itibaren Fransızlar'la yakınlık kurmaya ve onların desteğini sağlamaya çalıştı. Bu yüzden ağır tenkitlere muhatap oldu. Ailesinin İslâmî ilimlerdeki geleneğini devam ettirmesi yanında bir İdrîsî şerifi olarak bu dönemde Fas'ta hüküm süren Alevî hânedanına karşı şiddetli bir muhalefet sürdürdü ve 1953 yılında Kral V. Muhammed'in tahttan uzaklaştırılıp sürgüne gönderilmesine yol açan hareketlerde önemli rol oynadı. Daha sonra V. Muhammed geri dönüp Fas bağımsızlığını kazanınca (1956) Kettânî de Fransa'da yaşamak zorunda kaldı ve 28 Eylül

1962’de Paris’te vefat etti.

Kettânî özellikle hadis ilminde derinleşti. Kendisinden icâzet aldığı hocalarıyla diğer birçok âlim onu asrın muhaddis ve hâfızı, asrın müsnidi gibi vasıflarla anmışlardır. İslâm tarihi, tasavvuf, ensâb, tabakat ve fıkıh konularında da bilgi sahibiydi. Batı İslâm dünyasının en büyük özel kütüphanesine sahipti. Birçok nâdide yazmayı da ihtiva eden Kettâniyye Kütüphanesi bugün Rabat Umumi Kütüphanesi içinde ayrı bir bölüm olarak bulunmaktadır.

Eserleri. Kettânî, bir kısmı risâle şeklinde olan çeşitli ilimlere dair 130 kadar eser kaleme almış olup bunlardan bazıları şunlardır:

1. et-Terâtîbü’l-idâriyye (Niẓâmü’l-ḥükûmeti’n-nebeviyye). Tam adı et-Terâtîbü’l-idâriyye ve’l-ʿamâlât ve’ṣ-ṣınâʿât ve’l-metâcir ve’l-ḥâletü’l-ʿilmiyye elletî kânet ʿalâ ʿahdi teʾsîsi’l-medeniyyeti’l-İslâmiyye fi’l-Medîneti’l-münevvereti’l-ʿaliyye’dir. İslâm medeniyetinin orijinal olmayıp diğer medeniyetlerden alındığını ileri sürebilmek için bazı araştırmacıların Kur’an ve Sünnet’e dayanan köklerini göz ardı ederek İslâm medeniyetini Abbâsîler’den başlattıklarını belirten Kettânî, Emevî ve Abbâsîler’den itibaren İslâm tarihi boyunca kurulan müslüman devletlerdeki siyasî, idarî, askerî, adlî, ilmî ve iktisadî kurumların bir şekilde Hz. Peygamber zamanında mevcut olduğunu, İslâm uygarlığının temellerinin Resûl-i Ekrem ve ilk müslüman nesil zamanında atılmış bulunduğunu ortaya koymak için bu eseri kaleme almıştır. Kitapta Ali b. Muhammed el-Huzâî’nin (ö. 789/1387) Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye ʿalâ mâ kâne fî ʿahdi Resûlillâh mine’l-ḥiref ve’ṣ-ṣanâʾiʿ ve’l-ʿamâlâti’ş-şerʿiyye adlı çalışması esas alınmış ve yeni konuların ilâvesiyle genişletilmiştir. Huzâî’nin eserindeki tertibe uygun olarak kitabını on bölüme ayıran Kettânî, elde edebildiği Taḫrîcü’d-delâlât nüshasında son bölüm mevcut olmadığından bu kısa bölümün yerine Hz. Peygamber zamanındaki ilmî ve içtimaî durumu ele alan ve bütün eserin yaklaşık üçte birini oluşturan bir bölüm eklemiştir. Kettânî eserini klasik tarzda kaleme almış, iktibasta bulunduğu yaklaşık 500 kaynağın cilt ve sayfa numaralarını genellikle göstermemiştir. İki cilt halinde Fas’ta basılan (1346-1347/1927-1928) ve birçok matbaa hatası yanında iktibaslarda yanlışlar bulunan eserin bugüne kadar ilmî bir neşri gerçekleştirilmemiştir. Abdullah el-Hâlidî tarafından yapılan tek ciltlik

neşirde (Beyrut 1416/1996) eserin yeniden dizilmesi, birkaç önemsiz notun ilâvesi ve farkedilebilen bazı imlâ hatalarının tashihinden başka bir şey yapılmamış, ilk baskıdaki matbaa ve bilgi hataları tekrar edilmiştir. Asr-ı saâdet'te yönetim, yargı, ordu, diplomatik ilişkiler, dinî ve iktisadî hayatla ilgili düzenlemelerle düğün ve eğlenceye varıncaya kadar bütün bir sosyal hayat konusunda en önemli başvuru kitabı sayılan et-Terâtibü'l-idâriyye, Ahmet Özel tarafından kaynaklarının tesbiti ve bir nevi edisyon kritiği yapılarak Türkçe'ye çevrilmiştir (et-Terâtîbü'l-İdâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar, I-III, İstanbul 1990-1993). 2. Fihrisü'l-fehâris. Tam adı Fihrisü'l-fehâris ve'l-es̱bât ve muʿcemü'l-meʿâcim ve'l-meşyaḫât ve'l-müselselât'tır. İbn Nâsırüddin ve Süyûtî'nin Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ'larının bir zeyli mahiyetinde olan ve IX. (XV.) yüzyılın ortalarından müellifin zamanına kadar hadis sahasında eser vermiş âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eserde 1300 kadar fehrese zikredilmiş, 662 şahıs ve 563 kitap ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. İki cilt olarak Fas'ta basılan eseri (1346-1347/1927-1928) daha sonra İhsan Abbas neşretmiştir (I-III, Beyrut 1402/1982).

Kettânî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Müfâkehetü ẕevi'n-nübl ve'l-icâde ḥażretü müdîri cerîdeti's-Saʿâde (Fas 1326; çeşitli dillere tercüme edilmiştir), Telḫîṣü'n-Nefḥi'l-miskî fî şüyûḫi Aḥmed el-Mekkî (Fas 1325), Keşfü'l-lebs ʿan ḥadîs̱i vażʿi'l-yed ʿale'r-reʾs (Tanca 1326), Mâ ʿalleḳa bi'l-bâl eyyâme'l-iʿtiḳāl (Fas 1327), Münyetü's-sâʾil (İḫtiṣārü'ş-Şemâʾil, Fas 1331), Teblîġu'l-emâne fî mażârri'l-isrâf ve't-teberrüc ve'l-kehâne (Fas 1352), el-İcâzetü'ṣ-ṣuġrâ, el-Yevâḳītü's̱-s̱emîne fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳāḍiye bi-ẓuhûri sikketi'l-ḥadîd ve vüṣûlihâ ile'l-Medîne, Vesîletü'l-melhûf ilâ ceddihi'r-raḥîmi'l-ʿaṭûf, İnâretü'l-aġvâr ve'l-encâd bi-delîli muʿteḳadi vilâdeti'n-nebî mine's-sebîli'l-muʿtâd (Tunus 1340), el-Beyânü'l-muʿrib ʿan meʿâni baʿżi mâ verede fî ehli'l-Yemen ve'l-Maġrib (Fas 1331), er-Raḥmetü'l-mürsele fî şeʾni ḥadîs̱i'l-besmele (Bulak 1323; eserlerinin bir listesi için bk. Fihrisü'l-fehâris, I, 24-32; et-Terâtîbü'l-idâriyye, tercüme edenin girişi, I, s. XXIII).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 5-33; II, 1171, 1174; a.mlf., et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), tercüme edenin girişi, I, s. XI-XXIII; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâ˒, Beyrut 1329, I, 226-229; Michaux-Bellaire, Essai sur l'histoire de confréries marocaines, Rabat 1921, I, 141-159; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 437; Serkîs, Mu˓cem, II, 1546; Brockelmann, GAL Suppl., II, 891; Ch. A. Julien, l'Afrique du nord en marche, Paris 1952, s. 143; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü mü˒erriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 68, 107, 167, 176, 198, 232-233, 235-236, 238, 242; II, 290, 300-304, 307, 308, 320, 359, 435-436, 440, 444, 445, 449, 458, 482; M. Bâkır el-Kettânî, Tercemetü'ş-Şeyḫ Muḥammed el-Kettânî, Rabat 1962, s. 239-242; R. Landau, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ḳarni'l-˓işrîn (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963, s. 143-145, 380-386; M. I. Cohen - L. Hahn, Morocco, London 1966, s. 53; Abdelaziz Amin, Vers le protectorat-La crise marocaine, Paris 1968, s. 322-325; Abdülkerîm Gallâb, Târîḫu'l-ḥareketi'l-vaṭaniyyeti'l-Maġribiyye, Dârülbeyzâ 1976, I, 6-47; Abdullah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine (1830-1912), Paris 1977, s. 381, 387-399, 404-406, 451; Muhammed Beşîr el-İbrâhimî, ˓Uyûnü'l-beṣâ˒ir, Cezayir 1978, s. 615-626; J. M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1980, s. 366, 368, 376; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), VI, 187-188; Kehhâle, Mu˓cemü muṣannifi'l-kütübi'l-˓Arabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 506; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbû˓âtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 169; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-˓Arabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Muhammediye 1410/1989, I-II, bk. İndeks; Muhammed b. Abdullah et-Telîdî, Türâs̱ü'l-Meġāribe fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut 1416/1995, bk. İndeks; "el-Mektebâtü'l-ḫâṣṣatü'l-kebîre: 1. Mektebetü'l-Kettânî", MMMA (Kahire), V/1 (1959), s. 174-190; Mustafa Fayda, "el-Huzâî'nin Tahrîc'inin Neşredilmeyen Son Bölümü", AÜİFD, XX (1975), s. 173-177; A. Faure, "al-Kattānī", EI² (İng.), IV, 774-775.

Ahmet Özel

KETTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkebîr

(محمد بن عبد الكبير الكتّاني)

Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Kettânî el-Hasenî (1873-1909)

Derkāviyye tarikatının Kettâniyye kolunun kurucusu, âlim ve mutasavvıf.

1873 Mayısında doğdu. İdrîsî şeriflerindendir. Babasından, dayısı Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî'den, Muhammed b. Tihâmî ve Ahmed b. Hayyât'tan ders aldı. Mâûlayneyn, Muhammed Nûrü'l-Haseneyn el-Leknevî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî, Ahmed b. Sâlih es-Süveydî gibi birçok âlim kendisine icâzet verdi. Başta hadis ve tasavvuf olmak üzere tefsir, usul-i fıkıh ve kelâm alanında derinleşti. Hadis hâfızı olması yanında tasavvufî konularda geniş bilgi sahibiydi. Kettânî ilk tasavvuf eğitimini babasından aldı. Muhammed Hüseyin el-İlâhâbâdî vasıtasıyla Çiştiyye, Ali b. Ahmed el-Mostârî vasıtasıyla da Derkāviyye tarikatına intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp irşad faaliyetine başladı.

Kettânî, dedesi Muhammed b. Abdülvâhid el-Kettânî'nin XIX. yüzyılın ortalarında Fas'ta kurduğu, bir süre sonra kapanmaya yüz tutan Kettâniyye Zâviyesi'ni yüzyılın sonuna doğru etkin bir şekilde faaliyete geçirdi. Genç yaşta kazandığı nüfuz ve şöhretle de dikkatleri üzerine çekti. Kendisini kıskananların Fas tahtında gözü olduğu ve sultanın aleyhine konuştuğu yolundaki iddiaları üzerine

sultan Mevlây Abdülazîz el-Alevî ile arası açıldıysa da bir süre sonra ilişkileri tekrar düzeldi. Yabancılara ve onlarla iş birliği yapanlara, gayri İslâmî düzenlemelere karşı mücadele başlatan Kettânî, 1907'de Dârülbeyzâ (Kazablanka) ve Vücde'yi ele geçiren Fransızlar'a karşı gerçekleştirilen ayaklanmalara öncülük etti. Mevlây Abdülazîz bu olaylar karşısında hareketsiz kalınca güneydeki kabileler tarafından azledilip Merakeş'teki

kardeşi Mevlây Abdülhafîz tahta geçirildi. Abdülhafîz'in kendisinden de biat istemesi üzerine Kettânî, Fas ulemâsı ile yaptığı uzun müzakerelerden sonra Fransızlar'a karşı mücadele etmek, İslâmî ölçülere uygun ve özellikle şûrâya dayalı bir yönetim gerçekleştirmek hususunda öne sürdüğü bazı şartlar kabul edilince Abdülhafîz'e biat etti ve ona biat etmeleri için kabilelere ve bağlılarına mektuplar yazdı.

Sultanın biat sırasında ileri sürülen şartlarla yetkilerinin kısıtlandığını düşünmesi, kardeşi Mevlây Abdülazîz'in taraftarlarına şiddet uygulaması, Abdülazîz'e karşı birlikte savaşmayı teklif etmesi ve bu teklifin Kettânî tarafından reddedilmesi üzerine bir süre sonra Kettânî ile arası açıldı. Fransızlar da bu ayrılığı körüklediler. 1909'dan itibaren Abdülhafîz'in Fransızlar'la ilişkileri düzeldiği ölçüde Kettânî ile kötüleşti. Çeşitli baskılara mâruz kalan Kettânî taşrada münzevi bir hayat yaşamak üzere babası, kardeşi Abdülhay ve ailesiyle birlikte Fas'tan ayrıldı (17 Mart 1909). Ancak yeniden harekete geçmek üzere hazırlık yapacağı düşüncesiyle yolda tutuklanarak geri getirildi ve yanındakilerle birlikte hapsedildi; biattan geri dönmekle ve sultanı azle çalışmakla suçlandı; Kettâniyye zâviyeleri kapatıldı. Kettânî yapılan işkenceler sonucunda 4 Mayıs 1909'da hapiste öldü. Babası, kardeşi ve oğlu bir süre sonra serbest bırakıldı.

Kettânî'nin ölümünden sonra tarikat faaliyetleri babası Abdülkebîr'in liderliğinde gizli olarak sürdürüldü. Abdülhafîz'den sonra kardeşi Mevlây Yûsuf tahta geçince Kettâniyye zâviyeleri tekrar açıldı. Abdülkebîr 1915'te vefat edince yerine diğer oğlu Abdülhay el-Kettânî geçti. Bu tarihten itibaren kral ailesine karşı Fransızlar'la iş birliği yapan Abdülhay ile kral ailesine bağlı kalan ağabeyinin çocukları arasında tarikat liderliği konusunda görüş ayrılığı belirdi ve mücadeleler oldu.

Kettânî'nin dinî ilimler yanında geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olduğu, İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbn Seb'în ve İbnü'l-Fârız gibi mutasavvıfları takip ettiği, özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlama ve izahta benzersiz olduğu kaydedilir (Abbas b. İbrâhim, VII, 162-163). Tarikatını Derkāviyye'nin genel prensipleriyle kendi tecrübelerine dayandıran Kettânî gerçek mürşidinin bizzat Hz. Peygamber olduğunu, müridlerine telkin ettiği evrâd ve salavatı (es-salâtü'l-ünmûzeciyye) bizzat

Resûlullah’tan aldığını ve kendisinin hatm-i velâyet olduğunu ileri sürmüş, Seyyid Ahmed et-Tîcânî’nin aynı konudaki iddiası sebebiyle Kettânî ile Tîcânîler arasında sert tartışmalar olmuştur. Muhammed Kennûn ed-Dürrü’l-manẓûm fi’ẕ-ẕeb ʿani’l-ḳuṭbi’l-mektûm’da Kettânî’yi tenkit etmiş, Kettânî de el-Kemâlü’l-mütelâlî ve’l-istidlâlâtü’l-ʿavâlî fi’r-red ʿalâ ehli’t-tefrîṭ ve’t-teġālî adlı eseriyle buna cevap vermiştir.

Eserleri. Kettânî’nin basılmış eserleri şunlardır: Laḳṭatü ʿaclân: Şerḥu’ṣ-Ṣalâti’l-ünmûzeciyye (Fas 1314); el-Kemâlü’l-mütelâlî ve’l-istidlâlâtü’l-ʿavâlî (Fas 1318); Lisânü’l-ḥücceti’l-burhâniyye (Fas 1319); İrtişâfâtü’ṣ̱-ṣ̱edyi’l-Muḥammedî (Fas 1321); el-Ḥikemü’l-ḳudsiyye (Fas 1321); el-Keşf ve’t-tibyân ʿammâ ḫufiye ʿale’l-aʿyân (Fas 1332); ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-icâzât ve’l-vaṣıyyeti’l-Kettâniyye (Fas 1333). Muhammed Hamza el-Kettânî tarafından Min resâʾili’l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilkebîr el-Kettânî fi’l-âdâb ve’s-sülûk adıyla yayımlanan (Beyrut 1419) on bir küçük risâlesi ve yine matbu olan birçok dua, hizb ve evrâdından başka (Fevzî Abdürrezzâk, s. 171-172) Rûḥu’l-Fuṣûṣ, el-Mevâḳıfü’l-ilâhiyye fi’t-taṣavvurâti’l-Muḥammediyye, ed-Dürretü’l-beyżâ fî maʿna’ṣ-ṣalâḥi’lleẕî taṭlübühü’l-enbiyâʾ, Ḥayâtü’l-enbiyâʾ, es-Sırru’ṣ-Ṣamedânî, el-Baḥrü’l-ḫiḍam fî şurûṭi’l-ictimâʿ bi’n-nebiyyi’l-aʿẓam, ed-Dîvâniyye fî vaḳti s̱übûti’l-fetḥ li’ẕ-ẕâti’l-Muḥammediyye, Tefsîru sûreti’ḍ-ḍuḥâ, el-İstibâḳāt ilâ ḥużûri’l-ḥaḳ li’l-mevcûdât, Tevâliʿu’s-suʿûd gibi çalışmaları da vardır.

Kettâniyye tarikatıyla ilgili başlıca eserler olarak Kettânî’nin yukarıda anılan ed-Dürerü’s-seniyye’si ile Muhammed b. Caʻfer el-Kettânî’nin yayımlanmamış en-Nebẕetü’l-yesîretü’n-nâfiʿati’lletî hiye li-estâri aḥvâli’ş-şuʿbeti’l-Kettâniyye râfiʿa, Hasan el-Kettânî’nin el-Feyżü’r-raḥmânî fî sülûki’ṭ-ṭarîḳi’l-Kettânî, M. Bâkır el-Kettânî’nin Tercemetü’ş-Şeyḫ Muḥammed el-Kettânî (Rabat 1962) ve Georges Pujol’un La confrérie des Kittâniyyîn (Rabat 1930) adlı çalışması anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâ ͗, Beyrut 1329, I, 226; Michaux-Bellaire, Essai sur l’histoire des confréries marocaines, Rabat 1921, I, 141-159; Muhammed Bâkır el-Kettânî, Tercemetü’ş-Şeyẖ Muḥammed el-Kettânî, Rabat 1962; R. Landau, Târîẖu’l-Maġrib fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963, s. 143-145, 380-386; J. M. Abun-Nasr, The Tijaniyya, London 1965, s. 13, 24-25, 29, 94-95; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 112, 217; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VII, 155-168; Abdullah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine (1830-1912), Paris 1977, s. 102, 108, 375-376, 397, 399, 405; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîẖ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 569-571; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü’l-ḥaceriyye fi’l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 171-172; J. Cagne, Nation et nationalisme au Maroc, Rabat 1988, s. 422-435; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, İtḥâfü’l-müṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi’l-ḳarni’ṡ-ṡâliṡ ʿaşer ve’r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VIII, 2856-2857.

Ahmet Özel

KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca‘fer

(محمد بن جعفر الكتّاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca‘fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî (1857-1927)

Hadis âlimi.

Fas’ta doğdu. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Alevî, Ebû Abdullah İbn Sûde (Muhammed b. Abdülvâhid), Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sicilmâsî, Ebû Abdullah İbn Cellûn, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ahmed el-Bennânî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Zâhir elVeterî gibi âlimlerden ders aldı. Babasından yaklaşık yirmi defa Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi dinledi. Bu hocalarından ve diğer bazı hocalardan birçok hadis kitabı dinleyerek icâzet aldı, bu alanda derinleşti. 1904’te Hicaz’a seyahat etti. Habîbürrahman el-Hindî elMedenî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî; Şam’da Muhammed Emîn el-Baytâr, Cemâleddin el-Kāsımî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî; Mısır’da Selîm el-Bişrî, Abdurrahman eş-Şirbînî ve Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Mîrgānî gibi âlimlerden faydalandı. 1907’de tekrar hacca gitti ve ertesi yıl memleketine döndü. 1910’da ailesini de alarak Medine’ye göç etti; burada on yıl kaldıktan sonra Şam’a yerleşti. 1926 sonlarında Fas’a döndü ve 21 Mart 1927’de vefat etti.

Özellikle hadis sahasında zamanın en önde gelen âlimlerinden biri olan Kettânî, diğer birçok eser yanında Kütüb-i Sitte’nin büyük kısmını semâ yoluyla almış ve aynı şekilde rivayet etmiştir. Tasavvuf alanında da bilgi ve tecrübe sahibi olup Batı ve Doğu İslâm dünyasında birçok şeyh ile tanışmış, onlar vasıtasıyla çeşitli tarikatlara intisap etmiştir. et-Terâtîbü’l-idâriyye ve Fihrisü’l-fehâris adlı eserleriyle tanınan halasının oğlu Abdülhay el-Kettânî’nin dedesi Şeyh Muhammed b. Abdülvâhid, babası Abdülkebîr b. Muhammed el-Kettânî, Mâülayneyn, Ebû Bekir el-Haddâd, Şemseddin el-Mîrgānî ve Abdülhâdî el-Avvâd bunlardan bazılarıdır. Kendisinden ders veya icâzet alanlar arasında Abdülhay el-Kettânî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Muhammed Zâhid Kevserî, Saîd Tayyib el-Cezâirî ve Muhammed

b. Muhammed Mahlûf gibi âlimler yer almıştır. Selef akîdesine bağlı olan Kettânî müteşâbihâtı te'vil etmez, bunlarla ne kastettiğini ancak Allah'ın bileceğini söylerdi. Fıkıhta Mâlikî mezhebini takip etmekle birlikte müctehid bir âlimdi ve zaman zaman mezhep fıkhına aykırı da olsa kendi ictihadına göre amel ederdi. Taklit düşüncesinin özellikle son yüzyıllarda fıkhın donuklaşmasına yol açarak müslümanların problemlerinin çözümünü zorlaştırdığını, bunu aşmak için temel kaynaklara dönmek gerektiğini belirtmiştir (Kettânî, neşredenin girişi, s. dâdg). Başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli dallarındaki vukufu ve eserleriyle şöhret bulan Kettânî'ye dair irili ufaklı muhtelif çalışmalar yapılmış, birçok kaynakta biyografisine yer verilmiştir (bir listesi için bk. a.g.e., neşredenin girişi, s. v-y).

Eserleri. Kettânî hadis, tarih, fıkıh, tasavvuf, ahlâk ve tefsir konularında bir kısmı risâle mahiyetinde altmışı aşkın eser kaleme almış olup (bir listesi için bk. a.g.e., neşredenin girişi, s. g-v) bunlardan basılı olanların belli başlıları şunlardır: 1. el-Ezhârü'l-ʿâṭıreti'l-enfâs bi-ẕikri baʿżı meḥâsini Ḳuṭbi'l-Maġrib ve tâci medîneti Fâs (Fas 1307, 1314). İdrîsîler Hükümdarı II. İdrîs'in biyografisine dairdir. 2. Selvetü'l-enfâs ve muḥaddes̱etü'l-ekyâs bi-men uḳbire mine'l-ʿulemâʾ ve'ṣ-ṣuleḥâʾ bi-Fâs (I-III, Fas 1316). On altı yılda telif edilen eser, aslen Faslı olan veya dışarıdan Fas'a gelip orada medfun bulunan ulemâ ve meşâyihin biyografisiyle ilgili olup şehrin mahallelerine göre düzenlenmiştir. Fas'ın dinî ve tarihî gelişimi, topografyası bakımından önemli bir kaynak olmakla birlikte hurafe mahiyetinde bazı kıssalar ihtiva etmesi sebebiyle eleştirilmiştir (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, I, 68). Abdülhay el-Kettânî'nin İʿlâmü'l-ḥâżır ve'l-ât bimâ fi's-Selve mine'l-henât adıyla bu esere yazdığı zeylin Merakeş'te özel bir kütüphanede olduğu (Muhammed el-Menûnî, II, 216), Kettânî'nin ayrıca matbu bir nüshanın üzerine notlar düştüğü (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, Matbuat, nr. 1671 K) kaydedilmektedir (bu çalışma ve eser üzerine yapılan diğer bazı çalışmalar için bk. Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, I, 68; Muhammed el-Menûnî, II, 209-210). René Basset Selvetü'l-enfâs'ın kaynaklarıyla ilgili bir çalışma yapmış (Recherches sur les sources bibliographiques de la Salwat el Anfâs, Alger 1908), Rabat el-Hizânetü'l-âmme de eserin şahıs indeksini hazırlatmıştır (Rabat 1966). 3. Bülûġu'l-merâm bi-beyâni mâ tenfiru minhü'l-melâʾiketü'l-kirâm (Fas 1321; Kahire 1325; Medine 1329). 4. Şifâʾü'l-

esḳām ve’l-âlâm bi-mâ yükeffiru mâ teḳaddeme ve mâ teʾaḫḫare mine’ẕ-ẕünûbi ve’l-âs̱âm (Fas 1321; Kahire 1325). 5. Naṣîḥatü ehli’l-İslâm. İslâm devletinin çöküşünün ve yeniden yükselmesinin sebepleri üzerine ilmî bir araştırmadır (Fas 1326/1908; nşr. İdrîs el-Kettânî, Rabat 1409/1989). 6. Naẓmü’l-mütenâs̱ir mine’l-ḥadîs̱i’l-mütevâtir (Fas 1328; Beyrut 1400, 1403/1983; Kahire 1983). Lafız veya mâna bakımından mütevâtir kabul edilen 310 hadisin yer aldığı eser, Süyûtî’nin aynı konudaki el-Ezhârü’l-mütenâs̱ire’sinin tekmilesi mahiyetinde olup onda bulunmayan 200’den fazla hadis ihtiva etmektedir. 7. ed-Diʿâme fî aḥkâmi sünneti’l-imâme (Kahire 1328; Şam 1342). 8. el-Eḳāvîlü’l-mufaṣṣale li-beyâni ḥâli ḥadîs̱i’l-ibtidâʾ bi’l-besmele (Medine 1329). 9. er-Risâletü’l-müsteṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi’s-sünneti’l-müşerrefe. Klasik hadis literatürüne dair en geniş çalışma olup eserde, II-XIV. (VIII-XX.) yüzyıllar arasında yaşayan 600 kadar müellif ve bunlara ait 1400 civarında eser hakkında bilgi verilmiştir. Telifinden dört yıl sonra yayımlanan er-Risâletü’l-müsteṭrafe (Beyrut 1332) daha sonra da basılmış (Karaçi 1379/1959) ve müellifin torunu Muhammed Muntasır el-Kettânî tarafından da bir neşri gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1383/1964, 1400, 1406). Eseri Türkçe’ye çeviren Yusuf Özbek (Hadis Literatürü: er-Risâletü’l-Mustatrafe, İstanbul 1994) kitapların baskıları, kütüphane numaraları veya anıldıkları kaynakları dipnot halinde belirtmek, yanlış bilgileri tashih etmek ve müellifin söz etmediği birçok kitap hakkında bilgi vermek suretiyle eserin hacmini oldukça genişletmiştir. 10. İʿlânü’l-ḥücce ve iḳāmetü’l-burhân ʿalâ menʿi mâ ʿamme ve feşâ min istiʿmâli ʿuşbeti’d-duḫân (Dımaşk 1411/1990). Sigara içmenin haramlığının ileri sürüldüğü bir eserdir. 11. en-Nebẕetü’l-yesîretü’n-nâfiʿa elletî hiye li-estâri aḥvâli’ş-şuʿbeti’l-Kettâniyye râfiʿa. Müellifin mensup olduğu Kettânî ailesine dair olup sonunda kendi hayatıyla ilgili bilgilere de yer verilmiştir. 1900 yılında kaleme alınan eserin müellif hattı nüshası el-Mektebetü’l-Ahmediyye’de bulunmaktadır (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, I, 109). 12. el-Mevlidü’n-nebevî. Fas ve Rabat’ta birçok defa basılmıştır. 13. el-Yümn ve’l-isʿâd bi-mevlidi ḫayri’l-ʿibâd (Rabat 1926).

BİBLİYOGRAFYA

Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, neşredenin girişi, s. e-y; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 436-437, 468; Serkîs, Muʿcem, II, 1545-1546; Brockelmann, GAL Suppl., II, 890-891; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 68, 109, 123-124; II, 356; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., İtḥâfü'l-müṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VIII, 2961-2964; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 515-518; a.mlf., et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), tercüme edenin önsözü, I, s. XV; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 171; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 286-287; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Muhammediye 1410/1989, II, 209-210, 216, 221, 223, 226, 265; M. Zâhid el-Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fî mâ yebteġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993, s. 78-79; Zeki M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 367-368; Muhammed b. Abdullah et-Telîdî, Türâṡü'l-Meġāribe fi'l-ḥadîṡi'n-nebevî, Beyrut 1416/1995, s, 73, 83, 143, 150, 197, 289; ayrıca bk. İndeks; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü müʾellefâti'l-ḥadîṡ, Beyrut 1416/1995, I, 320; II, 578, 643; F. J. Harahap, "The Fatwā of Muhammad Bin Jaʿfar al-Kattānī Concerning with the Wearing of the Turban", IQ, XLII/3 (1998), s. 188-199; A. Faure, "al-Kattānī", EI[2] (İng.), IV, 774.

Ahmet Özel

KETTÂNİYYE

(الكتّانيّة)

Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî’ye (ö. 1327/1909) nisbet edilen bir tarikat

(bk. KETTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkebîr).

KEVÂKİBÎ, Abdurrahman b. Ahmed

(عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي)

Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed b. Mes'ûd el-Kevâkibî (1854-1902)

Osmanlı yönetimine karşı reformcu düşünceleriyle tanınan gazeteci ve yazar.

Halep'te dünyaya geldi. Doğumuyla ilgili olarak 1848-1855 yılları arasında çeşitli tarihler kaydedilmekle birlikte kaynakların çoğunda verilen tarih 1854'tür. Küçük yaşta annesini kaybettiği için çocukluk yıllarının bir kısmını Antakya'daki teyzesinin yanında geçirdi. Türkçe'yi burada öğrenmeye başladı. 1865'te Halep'e dönerek Kevâkibî ailesi tarafından kurulmuş olan, o yıllarda müdürlüğünü babasının yaptığı el-Medresetü'l-Kevâkibiyye'de öğrenimine devam etti. Türkçe ve Arapça'nın yanı sıra Farsça öğrendi. 1872-1876 yıllarında Halep vilâyeti resmî yayını olan ve Arapça-Türkçe çıkan Fırat gazetesinde muharrir olarak çalıştı. 1877'de Hâşim Attâr ile birlikte Halep'in ilk özel Arapça gazetesi olan haftalık eş-Şehbâ'yı çıkardı. Reform yanlısı bir tavır takınan ve zaman zaman Halep Valisi Kâmil Paşa'nın uygulamalarını eleştiren gazete on altı sayı yayımlandıktan sonra vilâyet emriyle kapatıldı. Bunun üzerine Kevâkibî, Temmuz 1879'da yine haftalık olarak Türkçe ve Arapça İ'tidal gazetesini çıkarmaya başladı. Bu gazete de 6. sayısında Mışır ve Cennet gazetelerinden naklettiği, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın sadâretten istifası hakkında Avrupa'da neşredilen bazı gazetelerdeki haberlerden oluşan eleştirel yazı üzerine Ekim 1879'da kapatıldı. Kevâkibî'nin adı geçen gazetelerdeki makaleleri John Daye tarafından Ṣıḥâfetü'l-Kevâkibî adıyla kitap haline getirilmiştir (Beyrut 1984).

Kevâkibî gazetecilikten vazgeçerek 1880'li yılların başından 1898'e kadar Halep vilâyetinde Menâfi Sandığı vekilliği, Ticaret Mahkemesi üyeliği, Ticaret Odası reisliği, Belediye reisliği, Mahkeme-i Şer'iyye başkâtipliği gibi görevlerde bulundu. Resmî görevleri sırasında vilâyet üst düzey yöneticileriyle hep ters düştü, onların icraatlarını eleştirdi. Bir ara valinin

hayatına kastettirmek suçundan birkaç ay hapsedildi. Zaman zaman serbest mesleğe atılan Kevâkibî tütün ticaretinde ve hukuk bürosu çalıştırma denemelerinde başarısız oldu. 1892 yılında, Vali Ârif Paşa'yı zor duruma düşürmek maksadıyla bir kısım müslüman gençleri organize ederek Fransa, İngiltere ve İtalya konsolosluklarını taşlatmakla suçlanmış, bunun üzerine Sultan Abdülhamid, Kevâkibî hakkında soruşturma başlatılmasını istemiştir. 1895'te ise Şeyhülislâm Hâlidefendizâde Cemâleddin Efendi tarafından Kevâkibîzade Abdurrahman Efendi'ye dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı verilmesi teklif edilmiştir. Sultanla doğrudan görüşebilen Halepli Şeyh Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî aracılığı ile kadılığa tayinini isteyen Kevâkibî, bundan bir sonuç alamayınca Osmanlı yönetimiyle ilişkisini keserek Kahire'ye gitmek üzere Halep'ten ayrıldı (1898).

1897-1898 kışında Kahire'ye gelen M. Reşîd Rızâ vasıtasıyla reformcu çevrelerle görüşen Kevâkibî Halep'te iken yazdığı, ancak muhtevasından dolayı yayımlamadığı yazılarını bir hayli genişleterek neşretti. Bunlardan ilki Seyyid Furâtî takma adıyla basılan Ümmü'l-ḳurâ adlı kitabıydı. Eser el-Menâr'da Nisan 1902 - Şubat 1903 tarihleri arasında tefrika edilmesiyle geniş okuyucu kitlesine ulaştı. İkinci eseri Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd ve meṣâriʿu'l-istiʿbâd ise önce Rehhâle K. takma adıyla el-Müʾeyyed gazetesinde tefrika edildi (1900), ardından kitap haline getirildi. Kevâkibî bu yazılarıyla Hidiv Abbas Hilmi'nin dikkatini çekti. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mısır'ı II. Abdülhamid muhaliflerinin bir nevi sığınağı haline getiren Abbas Hilmi, Abdülhamid rejimine karşı olan Kevâkibî ile ilgilendi. Hatta yaygın bir söylentiye göre kendi propagandasını yaptırmak amacıyla Kevâkibî'ye aylık 50 Mısır lirası maaş bağladı; 1901 yılında onu Kuzey Afrika, Arap yarımadası ve Hindistan'ı içeren bir seyahate gönderdi. Kevâkibî bu seyahatten Kahire'ye döndükten birkaç ay sonra vefat etti (Haziran 1902). Kardeşi Mes'ûd Kevâkibî, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra oluşturulan mecliste Halep mebusu olarak görev yaptı.

Kevâkibî yönetim aleyhtarı tavırlarıyla, özellikle de Osmanlı ve Abdülhamid karşıtı fikirleriyle tanınmaktadır. Ümmü'l-ḳurâ adlı eserindeki hilâfet karşıtı fikirlerinden dolayı Abdülhamid çok endişelenmiş, kitabın Osmanlı Devleti dahilinde dağıtımını yasaklamanın ötesinde Şeyh Ebü'l-Hüdâ aracılığı ile Kevâkibî'yi İstanbul'a getirterek pasifize etmeye çalışmıştır. Ancak Kevâkibî, sultanın yönetimiyle bağlarını tamamen

kopararak doğrudan Abdülhamid'in şahsî idaresini konu alan Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd'ı yayımlamıştır. Kitabın ismi dahi muhaliflerinin müstebitlikle suçladığı Abdülhamid'in endişelerini arttırmaya yetmiştir. Başlangıçta dar bir çevreye ulaşabilen Kevâkibî'nin eserleri, onun XX. yüzyılın ikinci yarısında Arap milliyetçilerinin fikirlerine itibar ettiği önemli isimlerden biri haline gelmesiyle birçok defa basılmış ve önce Muhammed Amâre tarafından el-Aʿmâlü'l-Kâmile li-ʿAbdurraḥmân el-Kevâkibî adıyla (Kahire 1970), daha sonra gazete yazılarını da içeren bütün çalışmaları Muhammed Cemâl Tahhân tarafından el-Aʿmâlü'l-Kâmile li'l-Kevâkibî başlığıyla (Beyrut 1995) neşredilmiştir.

Muhteva bakımından W. Scamen Blunt'ın, Muhammed Abduh ve çevresinin fikirlerinden etkilenerek hazırladığı The Future of Islam adlı eseriyle benzerlikler taşıyan Ümmü'l-ḳurâ, mühtedi bir İngiliz'in de aralarında bulunduğu yeryüzündeki farklı müslüman toplumları temsil eden hayal mahsulü yirmi iki delegenin 1899 hac mevsiminde Mekke'de Mu'temerü'n-nehdati'l-İslâmiyye adlı on iki oturumluk bir toplantıya katılarak İslâm dünyasının içinde bulunduğu şartlar, geri kalış sebepleri ve gelecekte yapılması gerekenler konusunda gerçekleştirdikleri müzakereleri ve aldıkları kararları ihtiva etmektedir. Eserdeki fikirler aslında sadece Kevâkibî'ye ait değildir. Reşîd Rızâ'nın kendi ifadesine göre (el-Menâr, XXXII/2, s. 114) Kevâkibî Kahire'ye geldikten sonra Reşîd Rızâ ve çevresi tarafından kitabın orijinal metni üzerinde uzun müzakereler yapılmış ve eser bir bakıma reformcu çevrenin tasvip ve katkısını içeren bir metin haline getirilmiştir.

Kevâkibî müslümanların ve özellikle Araplar'ın geri kalmasından Osmanlılar'ı sorumlu tutar. Ona göre Osmanlılar en güçlü oldukları dönemde bile İslâm'a hizmet etmemişler, aksine Abbâsî hilâfetine son vererek ve Araplar'ın eserlerini yok ederek dine büyük zarar vermişlerdir. Kevâkibî'nin düşüncesinde Osmanlı karşıtlığı o kadar merkezî bir yere sahiptir ki İspanya'nın, Hindistan'ın ve Orta Asya'nın gayri müslimlerin yönetimine girmesinden de Osmanlılar'ı sorumlu tutar. Kevâkibî'nin Türkler'e karşı ön yargısı Türkler'in Araplar'ı sevmediği var sayımına dayanmaktadır. Buna delil olarak da Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmelerine rağmen Arapça'yı ve Arap kültürünü benimsememelerini gösterir. Zira ona

göre Araplık ve İslâm birbirinden ayrılmaz. Yazılarında Araplığa vurgu yapmakta ve İslâmî

uyanışın ancak Araplar'ca sağlanabileceğini söylemektedir. Türkler'i uyguladıkları merkeziyetçi politikadan dolayı da eleştiren Kevâkibî, adem-i merkeziyetçi yönetim anlayışının hâkim kılınmasını ve Osmanlı Devleti'nde Türkler'le Araplar'ın hak ve sorumluluklar bakımından eşit olmasını savunmaktadır.

İslâmî uyanışın sağlanabilmesi için Araplar'a çok merkezî bir yer atfeden Kevâkibî, hilâfetin Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesini ve hilâfet merkezinin de Mekke olmasını açıkça teklif eden ilk Arap olma özelliğini taşımaktadır. Halife, müslüman toplumlardan seçilecek üyelerden oluşacak bir hey'et-i şûrâ tarafından belirlenecektir. Belli bir süre için seçilen halifenin siyasî ve idarî anlamda otoritesi Hicaz'la sınırlı kalacak, ancak hey'et-i şûrâ vasıtasıyla bütün İslâm dünyasının dinî işleriyle ilgilenebilecektir.

Muhteva ve tertip bakımından Vittorio Alfieri'nin Della Tirannide adlı eserinden belirgin şekilde etkilenmiş olan Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd isim vermeden Abdülhamid rejimini hedef alan bir eserdir. Bir bakıma Ümmü'l-ḳurâ'yı tamamlayıcı nitelikte olan bu kitabında Kevâkibî istibdadı din, bilim, eğitim, ahlâkî değerler, refah ve ilerleme gibi konular açısından inceler. İslâm dünyasının en önemli probleminin cehalet olduğunu, cehaletin ise siyasî istibdattan kaynaklandığını, istibdadın bilginin yayılmasını engellediğini, dinî prensipleri tahrif ederek ahlâkî değerleri bozduğunu, insanların kendi menfaatlerini düşünerek müstebit idarecilere itaat ettiklerini ileri sürmektedir. İstibdat korkunun hâkim olduğu öyle bir ortam hazırlar ki bundan müstebit dahil kimse kurtulamaz. Korku ise cehaletin bir sonucudur. Kevâkibî, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde siyasî hürriyet anlayışına dayalı demokratik yönetimler kurulduğunu, zira Kur'an'ın adalete, eşitliğe ve şûraya önem verdiğini, daha sonra İslâm devletlerinde saltanat anlayışının hâkim olduğunu, bunun ise kişisel yetenekleri körelttiği için müslümanların geri kalmasına sebep olduğunu vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 64342, 14 Şevval 1296; BA, Y.MTV, nr. 62/77, 19 Mayıs 1308; BA, Y.A.RES, nr. 78/5, 8 Rebîülâhir 1313/16 Eylül 1311; Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, Ümmü'l-ḳurâ, Beyrut 1986; a.mlf., Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd ve mesâriʿu'l-istiʿbâd, Beyrut 1406/1986; Filib dî Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 221-223; Mahmud Nedim Bey, Arabistan'da Bir Ömür (der. Ali Birinci), İstanbul 2001, s. 173-177, 193-201; Khaldun S. al-Husry, Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought, Beyrut 1966, s. 55-112; Abbas Mahmûd el-Akkād, ʿAbdurrahmân el-Kevâkibî, Beyrut 1969; Muhammed Amâre, el-Aʿmâlü'l-kâmile li-ʿAbdirraḥmân el-Kevâkibî, Kahire 1970; a.mlf., ʿAbdurraḥmân el-Kevâkibî, Kahire 1984; M. Abdurrahman Berc, ʿAbdurraḥmân el-Kevâkibî, Kahire 1972; E. Kedourie, "The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung", Arabic Political Memoirs and Other Studies, London 1974, s. 107-123; J. Daye, Ṣıḥâfetü'l-Kevâkibî, Beyrut 1984; a.mlf., el-İmâm el-Kevâkibî, London 1988; George Katture, Ṭabâʾiʿu'l-Kevâkibî fî Ṭabâʾiʿi'l-istibdâd, Beyrut 1407/1987; E. Tauber, The Emergence of the Arab Movements, London 1993, s. 25-32; a.mlf., "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib Azuri and Rashid Rida", BRISMES, XXI/2 (1994), s. 190-198; M. Cemâl Tahhân, el-Aʿmâlü'l-kâmile li'l-Kevâkibî, Beyrut 1995; el-Menâr, V, Kahire 1320/1902, s. 237-240, 276-280; XXXII (1350/1932), s. 114-115; S. G. Haim, "Alfieri and al-Kawakibi", OM, XXXIV/7 (1954), s. 321-334; a.mlf., "Blunt and al-Kawakibi", a.e., XXXV/3 (1955), s. 132-143; a.mlf., "al-Kawākibī", EI² (İng.), IV, 775-776; R. Raz, "Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s", MES, XXXII/1 (1996), s. 179-190; J. G. Rahme, "Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other", Journal of Islamic Studies, X/2, Oxford 1999, s. 159-177.

Şit Tufan Buzpınar

KEVÂKİBÎ, Muhammed b. Hasan

(محمد بن الحسن الكواكبي)

Şemsüddîn Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Kevâkibî el-Halebî (ö. 1096/1685)

Hanefî fakihi.

1018 (1609) yılında Halep'te doğdu ve orada yetişti. Babasının amcası Muhammed b. Muhammed el-Kevâkibî ve Cemâleddin el-Bâbûlî başta olmak üzere birçok âlimden ders aldı. Aklî ve naklî ilimlerde kendisini yetiştirerek genç yaşta eser vermeye başladı. Halep müftülüğüne tayin edildi. Ömrünün sonuna kadar devam ettirdiği görevi boyunca öğretim faaliyetlerini de sürdürdü ve aralarında Bahşî ve Berzencî gibi önemli şahsiyetlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Devrinin ilim ve devlet adamlarının övgü ve saygısını kazanan Kevâkibî'nin bunlardan bazılarıyla istişarî mahiyetli yazışmaları olmuştur. Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi tarafından kendi makamına lâyık görüldüğü de rivayet edilir. Şair ruhlu bir kişiliği olan Kevâkibî, nezaket ve alçak gönüllülüğü yanında herkesin seviyesine hitap edebilme kabiliyeti sayesinde köklü beşerî ilişkiler geliştirmeyi başarmıştır. Zillet ve acziyet hissi doğuran bazı günahların kibre sevkeden taatlerden evlâ olduğunu söyleyerek nezih eğlence ve mûsiki meclislerine katıldığı da belirtilir. Kevâkibî 3 Zilkade 1096 (1 Ekim 1685) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Manẓûmetü'l-Kevâkib. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr'ının manzum şeklidir (Kahire 1317). 2. İrşâdü'ṭ-ṭâlib ilâ Manẓûmeti'l-Kevâkib. Bir önceki eserin bizzat müellifi tarafından yapılan şerhidir (Kahire 1322; I-II, Bulak 1322-1324). Oğlu Ahmed de bu şerhe el-Mebâḥiṯü'l-ʿacâʾib ʿalâ şerḥi Manẓûmeti'l-Kevâkib adıyla bir hâşiye kaleme almıştır. 3. el-Ferâʾidü's-seniyye. Sadrüşşerîa'nın en-Nuḳāye'sinin manzum şeklidir (İstanbul 1329). 4. el-Fevâʾidü's-semiyye. Bir önceki eserin Kevâkibî tarafından yapılan şerhidir. Oğlu Ahmed'in bu kitap üzerine de bir hâşiyesi vardır. Kevâkibî'nin yukarıdaki

dört eseriyle Abdullah b. Abdurrahman el-Hanbelî'nin el-Levâmiʿu'ż-żiyâʾiyye'si bir arada neşredilmiştir (I-II, Bulak 1322-1324). 5. el-Fetâva'l-Kevâkibiyye. İbrâhim b. Muhammed el-Bahşî tarafından derlenmiştir. 6. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf'ına yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1618). 7. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Saʿdî ʿalâ Envâri't-tenzîl. Beyzâvî'nin tefsirine Sâdullah Sâdî Çelebi'nin yaptığı hâşiye üzerine eleştirel bir çalışma olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası mevcuttur (muselâ bk. Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 61; Âşir Efendi, nr. 16; Ayasofya, nr. 316). 8. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-ʿİṣâm ʿalâ Envâri't-tenzîl. İsâmüddin el-İsferâyinî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesinin hâşiyesidir. Bunun da Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları bulunmaktadır (meselâ bk. Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 60; Âşir Efendi, nr. 15; Ayasofya, nr. 358). 9. Tefsîrü Ḳavlihî Teʿâlâ "İnne'llāhe yüdḫılü'lleẕîne âmenû ..." (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1195, vr. 1-5). 10. Risâle fî kevni'n-nebî ḥayyen ʿale'd-devâm (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1348; Reşid Efendi, nr. 447; yukarıdaki eserlerin yazmaları için ayrıca bk. Hitti, s. 394; Brockelmann, GAL, II, 251, 409; Suppl., II, 433; Mach, s. 34, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, III, 437-439; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 77-78; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1926, VI, 380-387; Serkîs, Muʿcem, II, 1576; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 394; Brockelmann, GAL, II, 251, 409; Suppl., II, 433; Îżâḥu'l-meknûn, I, 61, 142, 311; II, 583; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 298-299; Karatay, Arapça Basmalar, s. 397; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 321; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 182; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 623; M. Cemâleddin eş-Şurbacî, Ḳāʾime bi-evâʾili'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütüb, Kahire 1383/1963, s.

84, 90, 105; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garret Collection Princeton University Library, Princeton 1977, s. 34, 94; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 516; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 135; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn fî ṭabaḳāti'l-uṣûliyyîn (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., III, 109.

Ahmet Yaman

el-KEVÂKİBÜ’d-DERÂRÎ

(الكواكب الدراري)

Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) tarafından yazılan Saḥîḥ-i Buḫârî şerhi (bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

el-KEVÂKİBÜ'd-DÜRRİYYE

(bk. KASÎDETÜ'l-BÜRDE).

el-KEVÂKİBÜ’d-DÜRRİYYE

(الكواكب الدريّة)

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî’nin (ö. 1031/1622) sûfîlerin hal tercümesine dair eseri

(bk. MÜNÂVÎ, Muhammed Abdürraûf).

KEVÂŞÎ

(الكواشي)

Ebü’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsılî (ö. 680/1281)

Tefsir ve kıraat âlimi.

590 (1194) veya 591’de (1195) Musul’un doğusunda bulunan Kevâşe Kalesi’nde doğdu. İlk eğitimini babasından aldı ve ondan kırâat-i seb‘a okudu. Zehebî, küçük yaşta babasının öldüğünü ve yirmi yaşına kadar dayısının yanında yetiştiğini naklettiğine göre (Târîḫu’l-İslâm: sene 671-680, s. 343) kıraat öğrenimine çok erken yaşta başladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Dımaşk’a giderek Alemüddin es-Sehâvî’den tefsir, Arapça ve hadis dersleri aldı. Ebü’l-Hasan b. Ruzbe’den ve diğer bazı âlimlerden faydalandı. Tefsir, kıraat, Arap dili ve edebiyatı gibi alanlarda kendini yetiştirdi. Bu arada hac farîzasını yerine getirdi; Kudüs’ü ziyaret etti. Ardından Musul’a dönerek kırk yıldan fazla bir süre Musul Camii’nde hizmet etti, talebe yetiştirdi ve telif çalışmalarıyla meşgul oldu. Ebû Bekir b. Ömer el-Müşeyya‘ el-Mikassâtî ve Muhammed b. Ali b. Harûf onun talebeleri arasında yer alır. Musul’da halkın saygısını kazanan Kevâşî’nin Mısır seyahatinden de söz edilmiş (Makrîzî, I, 743), ancak bu seyahatin amacı ve zamanı hakkında bilgi verilmemiştir. Kevâşî hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti. 17 Cemâziyelâhir 680 (3 Ekim 1281) tarihinde Musul’da öldü. Şâfiî mezhebine mensup olan Kevâşî’nin üstün ilim ve takvâ sahibi olduğu belirtilmiş (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1362), gerek halk gerekse bazı talebeleri tarafından kerametine inanılmıştır.

Eserleri. 1. Tebṣıratü’l-müteẕekkir ve teẕkiretü’l-mütebaṣṣır (et-Tefsîrü’l-kebîr, et-Tebṣıra fi’t-tefsîr). Müellif eserin mukaddimesinde Kur’an’daki vakıfların (durak yerleri) kısımları ve mânaları üzerinde durmuş, kıraat ilmi, tefsir ve te’vilin anlamı, rivayet ve dirayet metodu hakkında bilgi vermiş, tefsirini yazarken özellikle Ferrâ ve Zeccâc’ın Meʿâni’l-Ḳurʾân’ı ile Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ından ve Begavî’nin Meʿâlimü’t-tenzîl’inden

yararlanmıştır. Onun dil ve kıraat konularındaki ihtisası âyetlerin tefsiri sırasında belirgin şekilde ortaya çıkmış, nüzûl sebepleri, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi meseleler üzerinde durmuş, Hz. Peygamber, sahâbe ve diğer âlimlerden gelen rivayetlere yer vermiştir. Tebṣıratü'l-müteẕekkir'in otuz beş nüshası tesbit edilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 416; Suppl., I, 737; el-Fihrisü'ş-Şâmil, III, 785-808). 2. Telḫîṣu Tebṣırati'l-müteẕekkir ve teẕkireti'l-mütebaṣṣır (et-Telḫîs fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz, et-Telḫîs fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd, Tefsîrü'l-Kevâşî). Birçok yazma nüshası bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 158, Ayasofya, nr. 90, Yazma Bağışlar, nr. 114, Hamidiye, nr. 110; Râgıb Paşa Ktp., nr. 90; İÜ Ktp., nr. 1874; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 247; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 239, 314, 518, 752/16568, 1895/48148), Ayasofya nüshasının ferağ kaydına göre Rebîülâhir 649'da (Temmuz 1251) kaleme alınmıştır. Müellifin Kudüs, Mekke ve Medine'ye birer nüshasını gönderdiği Telḫîṣ Beytülmakdis'te ders kitabı olarak okutulmuş (Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, I, 39, 44), Celâleddin el-Mahallî ve Süyûtî Tefsîrü'l-Celâleyn'i hazırlarken bu eseri esas almışlardır (Süyûtî, I, 401). Kevâşî'nin Telḫîṣ'i kıraat, vakıf ve nahivle ilgili bilgilerin vukufla ele alınması, muhtasar bir çalışma olması gibi özellikleriyle ilim çevrelerinde ilgi görmesine karşılık çok sayıda zayıf ve uydurma rivayetin değerlendirilmeden zikredilmesi, dil ve gramerle ilgili açıklamalara gereğinden fazla yer verilmesi, belli bir metot izlememesi gibi sebeplerle eleştirilmiştir (Ata, s. 66). Altmış dört nüshası tesbit edilen eserin bazı sûrelerle ilgili bölümü üzerinde Zeki Özkaya, Kevâşî Tefsirinden Âl-i İmrân Sûresi'nin Tahkik ve Tahlili adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1991, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; eserin diğer bölümleriyle ilgili olarak yapılan tahkik çalışmaları için bk. Zeyd b. Abdülmuhsin Âlü Hüseyin, s. 161-162). 3. Ḥadîs̱ü'l-erbaʿîn. Elli bir hadis ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 3687/5).

Kevâşî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, el-Meṭâliʿ fi'l-mebâdî ve'l-meḳāṭiʿ (fî muḫtaṣari Kitâbi'l-Vuḳūf), Aʿdâdü aḥzâbi'l-Ḳurʾân, el-Mevâḳıf fi'l-ḳırâʾa, et-Tebṣıra fi'n-naḥv, Ravżatü'n-nâżır ve cennetü'l-menâẓır, el-Mevâḳīt fi'l-Ḳurʾân. Kevâşî'ye Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fi't-tefsîr adıyla bir eser nisbet edilmekteyse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1489) bunun Telḫîṣu Tebṣırati'l-müteẕekkir ile aynı eser olduğu

anlaşılmıştır (Ata, s. 57). Mehmet Mahfuz Ata, Kevâşî ve tefsirdeki metodu hakkında bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kevâşî, Tebṣıratü’l-müteẕekkir ve teẕkiretü’l-mütebaṣṣır, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 155, vr. 1b-2a; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 486; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1361-1363; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 671-680, s. 342-345; Safedî, el-Vâfî, VIII, 291-292; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 151; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 742-743; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 401; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 98-100; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 339, 457, 480; II, 1489, 1894; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 98; Îżâḥu’l-meknûn, I, 222; II, 498; Brockelmann, GAL, I, 416; Suppl., I, 737; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, el-Medâris fî Beyti’l-Maḳdis, Amman 1981,

I, 39, 44-45; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefâsîr (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1406/1986, III, 785-808; İbrâhim Abdullah Rufeyde, en-Naḥv ve kütübü’t-tefsîr, Bingazi 1990, II, 868-873; Mehmet Mahfuz Ata, Kevâşî ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33-116; Zeyd b. Abdülmuhsin Âlü Hüseyin, Delîlü’r-resâʾili’l-câmiʿiyye fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1415/1994, s. 161-162.

Mehmet Mahfuz Ata

KEVKEBÂN

(كوكبان)

Yemen Zeydîleri’nden Kevkebânîler de denilen Şerefeddin hânedanının (XVI-XIX. yüzyıllar) merkezi.

Yemen’de San‘a’nın kuzeydoğusunda önemli stratejik bir noktada Himyerîler tarafından kurulmuş tarihî bir kale-şehirdir. Rivayete göre “yıldızlar” anlamını taşıyan adı buradaki kıymetli taş ve parlak mozaiklerle süslü bir saraydan gelmektedir. Ancak Himyerî Hükümdarı Zû Akyân’ın torunlarından birinin Kevkebân b. Sabâl adını taşıması ve Yemen’de Kevkebân adında başka yerlerin de bulunması bu rivayeti zayıflatmaktadır.

Kevkebân Kalesi herhangi bir dağ silsilesiyle birleşmeyen ve zeminden 300 m. yüksekliğindeki yekpâre kayadan oluşan Cebelzuhâr adlı bir tepe üzerine kurulmuş, heybetli ve sağlam bir kaledir (denizden yüksekliği 2605 m.). Kalenin içinde bulunduğu bölgenin havası mutedil, toprağı verimlidir. İyi korunmuş bir şehir olan Kevkebân’da kırmızı taştan yapılmış yüksek sanat eseri niteliğinde birçok yapı vardır. Zeydî imamlarının oturduğu saraydan ise geriye sadece bazı güzel duvar örnekleri kalmıştır. Bir büyük cami ve yedi mescidin bulunduğu şehrin su ihtiyacı sarnıçlarla karşılanmaktadır. Halkın çoğunluğu müslüman olmakla birlikte burada daima küçük bir yahudi topluluğu da bulunuyordu.

XV. yüzyılın sonuna kadar Himyerî, Sebe, Aksum (Habeş), Sâsânî hâkimiyetlerinden sonra ilk dönemde İslâm topraklarına katılan ve ardından Abbâsî, Hamdânî, Eyyûbî, Resûlî devletlerinin ve Zeydî imamlıklarının yönetiminde kalan Kevkebân Kalesi, 912 (1506) yılında imamlığını ilân ederek San‘a Zeydîleri’nden ayrılan Yahyâ Şerefeddin tarafından merkez edinildi. XVI. yüzyılın başlarında Zeydî Tâhirî imamı II. Âmir, Aden’i ele geçiren ve Yemen sahillerini zorlayan Portekizliler’e karşı Memlük Sultanı Kansu Gavri’den yardım istemiş, fakat gönderilen güçler Portekizliler’in karşısında pek başarılı olamadığı gibi Yemen’i zaptetmeye yönelmişti. Memlük kumandanı Çerkez İskender Bey, San‘a’ya girerek Tâhirî

imamlığını yıktıktan sonra Yahyâ Şerefeddin'e dönüp Kevkebân ve Selâ kalelerini kuşattı. Ancak bu sırada Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği haberi geldi. Bunun üzerine İskender Bey kuşatmayı kaldırıp San'a'ya çekildi ve halkı ulucamiye toplayarak Sultan Selim'in Mısır'ı ele geçirdiğini bundan böyle kendisinin de ona tâbi olacağını söyledi; arkasından da padişahın adına hutbe okuttu (923/1517). Yavuz Sultan Selim bu haberi alınca Yemen'i Osmanlılar adına İskender Bey'in idaresine bıraktı. Fakat ordudaki bazı Çerkezler, Kevkebân'daki İmam Şerefeddin ile birlikte hareket ederek İskender Bey'e tâbi olmayacaklarını bildirdiler. Böylece güçlenen İmam Şerefeddin, Câzân ve Ebûarîş dahil olmak üzere birçok yeri aldı ve topraklarını bağımsız olarak yönetmeye başladı.

Bölgenin fiilen Osmanlı hâkimiyetine girmesi ancak Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleşti. 946'da (1539) Hindistan seferinden dönen Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa, Aden ve Zebîd emirliklerini ortadan kaldırıp topraklarını Yemen beylerbeyiliği adı altında birleştirerek bir Osmanlı eyaleti haline getirdi. 953'te (1546) Beylerbeyi Üveys Paşa, İmam Şerefeddin ile oğlu Mutahhar arasındaki anlaşmazlıktan faydalanıp Taiz'i aldı ve eyaletin sınırlarını genişletti. Aynı yıl onun ölümü üzerine yerine gelen Özdemir Paşa da Mutahhar'ın elinde bulunan San'a Kalesi'ni zaptetti. Fakat daha sonra eyaletin iki ayrı beylerbeyiliğine bölünmesinden ve yöneticilerin yeteneksizliğinden faydalanan Mutahhar San'a'yı ve ardından da Aden, Hab, Muha gibi önemli şehirleri alarak Zebîd hariç bütün Yemen'i idaresi altında birleştirmeyi başardı (1567). Bu durum Osmanlılar'ı idarî ve askerî bakımdan daha köklü önlemler almaya yöneltti. Yeni düzenlemelerden ve idareciler arasında yapılan çeşitli değişikliklerden sonra serdar tayin edilen Koca Sinan Paşa Aden'i ve San'a'yı geri aldı; ardından Kevkebân'ı kuşattı (977/1569). Kuşatma dokuz ay sürdü ve kale ancak savunucusu Yahyâ Şerefeddin'in torunu İmam Muhammed b. Şemseddin'in eman dilemesi üzerine ele geçirilebildi. Kevkebân'ın düşmesinin ardından civardaki diğer kaleler de teslim oldu ve sonuçta Kevkebânîler Osmanlı idaresi altına girmeyi kabul etmek zorunda kaldılar.

Kevkebân imamlığı ile varılan anlaşma uzun ömürlü olmamış, en küçük bir fırsatta imam bağımsızlığını isteyerek isyan etmiştir. Buranın kaderi bir bakıma diğer Yemen isyanlarına bağlı kaldı. Bu dönemde Yemen'e

gönderilen yöneticilerin kararsızlığı sonucu 1006’da (1598) ortaya çıkan isyancı İmam Kāsım ve oğlu İmam Muhammed Müeyyed 1045 (1635) yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular. Bu süre zarfında Kevkebân yine İmam Şerefeddin’in torunlarının idaresindeydi. Osmanlılar zamanla Taiz, Muha, Zebîd ve Aden’in dışındaki bütün yerleri kaybettiler. Kevkebân’ın Türkler tarafından ikinci defa alınışını 1872’de yedi aylık bir kuşatmadan sonra Ahmed Muhtar Paşa gerçekleştirdi. Böylece Sultan Abdülmecid’in 1848 yılında başlattığı Yemen’in yeniden fethi hareketi tamamlanmış oldu. Kevkebân bir kaza merkezi haline getirildi ve son imam Seyyid Ahmed b. Abdurrahman’ın ikametine San‘a’da bir mâlikâne tahsis edildi. XX. yüzyılda eski önemini

yitirmiş, çok az nüfuslu bir yer durumundaydı. 1970’lerden sonra hemen hemen tamamen boşaldı.

Kevkebân’da, en önemlileri Dürerü’l-aṣdaf fî şerḥi Şevâhidi’l-Beyżâvî ve’l-Keşşâf adlı eserin sahibi Ali b. Selâhaddin b. Ali el-Kevkebânî, İslâmî ilimler alanında büyük bir otorite olduğu kadar edebiyat ve tıp alanında da geniş bilgi sahibi olan Abdülkādir el-Kevkebânî ve birçok fıkıh kitabı yazan Ali b. Ali es-Sevâdî el-Kevkebânî olmak üzere genellikle Zeydî birçok âlim yetişmiştir (Ziriklî, V, 130, 135).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 494; Nehrevâlî, el-Berḳu’l-Yemânî fi’l-fetḥi’l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 301-309, 331, 338, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San‘a, İstanbul 1291, II, 133; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 130, 135; C. Smith, “Kawkabān. Some of Its History”, Arabian Studies (ed. R. B. Sergeant - R. L. Bidwell), Cambridge 1982, VI, 35-50; R. T. O. Wilson, Gazetteer of Historical North-West Yemen, New York 1989, s. 284, 285; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 2923; İhsan Süreyya Sırma, “Yemen”, İA, XIII, 375-377; A. S. Tritton - [Neşet Çağatay], “Ressîler”, a.e., IX, 691-692; A. Grohmann, “Kevkebân”, a.e., VI, 611-612; a.mlf., “Kawkabān”, EI² (İng.), IV, 779-780.

Mustafa L. Bilge

KEVKEBÂNÎ

(bk. ABDÜLKĀDİR el-KEVKEBÂNÎ).

KEVN

(كون)

Toplumda bulunmak, kâf ve nûn (kün) vasıtasıyla yaratılan her şey, varlık ve oluş gibi mânalara gelen bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “var olmak, vuku bulmak, meydana gelmek” anlamında masdar olan kevn kelimesini sûfîler terim olarak farklı mânalarda kullanmışlardır. Tasavvufta önemle üzerinde durulan “kün” (ol) emri ve bunun değişik bir ifadesi olan “kâf u nûn” tabiri de kevn kökünden gelir. Kevne terim olarak ilk defa Cüneyd-i Bağdâdî tevhid ehli dediği sûfîleri tarif ederken bevn kelimesiyle birlikte yer vermiştir. Ona göre sûfîler olmadan (kevn) olan ve ayrılmadan (bevn) ayrı olanlardır. Serrâc bu ifadeyi, “Sûfî madde âleminde değilmiş gibidir, ama bu âlemde yaşar; bu âlemden ayrılma söz konusu olmaksızın da ondan ayrı olur, zira sûfîler bedenleriyle madde âlemindedirler, ruhlarıyla bu âlemden ayrıdırlar” şeklinde açıklamıştır (el-Lümaʿ, s. 432; Baklî, s. 577). İlk dönem mutasavvıflarından Yahyâ b. Muâz sûfîyi “kâin ve bâin” (bedeniyle eşyada, kalbiyle eşyadan ayrı bulunan) diye tanıtırken aynı şeyi anlatmak istemiştir (Kuşeyrî, s. 608). Râbia bint İsmâil eş-Şâmiyye bu anlayışı, “Bedenim hayatı paylaştığım insanla birliktedir; ama gönül dünyamda kalbimin sevgilisiyle içli dışlıyım” ifadesiyle dile getirmiştir (Lâmiî, s. 694). Daha sonraki mutasavvıflar aynı anlamı “zâhirde halk, bâtında Hak ile olmak”, “celvette iken halvette olmak”, “halvet der encümen” gibi deyimlerle belirtmişler ve bununla, bir sâlikin toplumu ve topluma karşı yükümlü bulunduğu görevleri terketmeden de mânevî hayatı en yüksek seviyede yaşamasının mümkün olduğunu bildirmişlerdir. Serrâc kevni “kâf ve nûn vasıtasıyla yani kün emriyle (bk. el-Bakara 2/117; Yâsîn 36/82) yaratılan her şey”, kısaca “yaratıklar” (ekvân, mükevvenât, kâinat) anlamında da kullanmıştır (el-Lümaʿ, s. 432). Şiblî tasavvufu bu bağlamda “kevni görmemek”, yani yaratılanı değil yaratanı görmek şeklinde tanımlamıştır (Kuşeyrî, s. 554). Bu tanım, sûfîliğin madde âleminden yüz çevirip Hakk’a yönelmekten ibaret olduğunu anlatır.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî kevn ve keynûnet kelimelerine “varlık” mânasını

verir. Ona göre bizim kevn (varlık) dediğimiz şeyler aslında birer hayaldir, gerçekte ise kevn Hak'tır (Fuṣûṣ, s. 159). Kevni bu şekilde anlayan kimse tasavvufun esrarına vâkıf olmuş demektir. "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki hadiste geçen (Aclûnî, II, 130) "kâne" (vardı) kelimesine "mevcuttur" mânasını veren İbnü'l-Arabî, Hakk'ın tecellilerini ve bu tecellilerden meydana gelen âlemi (kâinat) kevn olarak görür. Bundan dolayı kevn "dünya ve dünyada olan her şey (kevn ü mekûn), âlem"; kevneyn veya dü kevn ise "dünya ve âhiret" anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî, varlığı halk ve Hak mertebelerini (hazretlerini) içerdiği için insân-ı kâmile "kevn-i câmi‘" adını vermiş, ona "sûret-i hazreteyn, kelime-i câmia, nüsha-i Hak, nüsha-i âlem, muhtasar-ı şerif" derken de aynı mânayı kastetmiştir. İbnü'l-Arabî neşvesi içinde olan Sun‘ullah Gaybî Sohbetnâme adlı eserine "Bismi'l-kevni'l-câmi‘" ibaresiyle başlamıştır. Âleme büyük insan, insana küçük âlem diyen İbnü'l-Arabî bazan bu fikrini "kevn-i ekber", "kevn-i asgar" şeklinde ifade etmiştir (ayrıca bk. ÂLEM). Kevn ve fesad (olma ve bozulma) tabiri kelâmda ve felsefede yer aldığı gibi tasavvufta da kullanılmış, dünyaya kevn ü fesad âlemi denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "kevn" md.; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 432; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 554, 584, 608; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 577; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 159; a.mlf., el-Fütûḥât, I, 172; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 694; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 308; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, II, 130; Sun‘ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 1b; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 985-990; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 105, 396-397; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367 hş., II, 330; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 253; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 381.

Süleyman Uludağ

KEVN ve FESAD

(كون وفساد)

Tabiat alanındaki oluş ve bozuluşu ifade eden felsefe terimi.

Sözlükte “var olmak, meydana gelmek, gerçeklik kazanmak” mânasında masdar olan kevn bu anlamıyla vücûd, husûl, sübût ve istikrar kelimeleriyle eş anlamlıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de kevn geçmezse de türevlerine Kur’an’ın hemen her sayfasında rastlanır. “Bozulmak, çürümek” vb. mânalara gelen fesâd ise Kur’an’da hem bu şekliyle hem de türevleriyle birçok âyette yer alır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fsd” md.). Bu âyetlerde fesad kavramı, gerek fizikî gerekse sosyal düzen ve dengenin bozulması anlamında olumsuz bir duruma işaret etmek üzere ve genellikle salâhın karşıtı olarak kullanılır (bk. FESAD). Kelâm literatüründe fesad yerine “kâinattaki düzenin ilâhî iradenin etkisiyle değiştirilmesi, bozulması” mânasında hark terimi de yer almaktadır.

Kevn ve fesad kelimelerinin bir arada ve birbirinin karşıtı olarak kullanılmasına Yunan felsefesine dair eserlerin Arapça’ya çevrilmesiyle başlanmış olmalıdır. Türkçe’de “oluş ve bozuluş” diye ifade edilen kevn ve fesad tabiriyle daha çok İslâm felsefesi terminolojisinde Yunanca genesis ve fthora kelimelerinin tercümesi olarak karşılaşılır. Ayrıca bu birleşik terim, Aristo’nun özgün adı Peri geneseos kai fthora olan ve Latince De generatione et corruptione adıyla bilinen eserinin Arapça’ya el-Kevn ve’l-fesâd başlığıyla çevrilmesinden sonra yaygınlık kazanmış, Aristo’yu takip eden bazı İslâm

filozofları aynı adla kitaplar yazmışlar yahut kitaplarında bu konuya aynı başlık altında bölümler ayırmışlardır. Meselâ Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin bu alandaki kitabının adı el-İbâne ʿani’l-ʿilleti’l-fâʿileti’l-ḳarîbe li’l-kevn ve’l-fesâd, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî’ninki el-Kevn ve’l-fesâd’dır (Resâʾil, II, 208). İbn Sînâ da eş-Şifâʾ adlı eserinin tabiat ilimlerine dair kısmında kevn ve fesada ayrı bir bölüm ayırmıştır (eṭ-Ṭabîʿiyyât [2], s. 77-201).

Aristo, tabiat hakkındaki araştırma ve gözlemlerine dayanarak varlığın ezelî, varlığa hâkim olan genel yasanın da değişim (hareket) olduğunu, bu değişimin en belirgin biçimde oluş ve bozuluş şeklinde sürüp gittiğini, bunun bir başlangıç ve sonunun bulunmadığını söylüyordu. Bir başka deyişle tabiat kendini sürekli olarak oluş ve bozuluş şeklinde üretir. Buna göre her bozuluş bir oluşu, her oluş da bir bozuluşu meydana getirir. Bu felsefede var olan yok olmaz, yalnız şekil değiştirir. Ancak değişimin hâkim olduğu tabiatta yine de değişmeyen bir öz, bir cevher mevcuttur. Şu halde Aristo'ya göre oluş ve bozuluş sadece arazlara ilişkin bir kavramdır; bir şeyi o şey yapan öz veya temel yapı asla değişmez; tabiatta sürekliliği sağlayan da bu temel yapıdır yani formdur (tür). Helenistik ve Ortaçağ fizik felsefelerinde genel kabul gören bu anlayış İslâm filozoflarınca dinî kaygılarla kısmen tâdil edilerek benimsenmiştir. Aristo'nun yaratma fikrine yabancı olmasına karşılık müslüman filozoflar varlığın sonradan yaratıldığını, bir başlangıç ve sonunun bulunduğunu, kevn ve fesadın da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre ezelî olan asla değişmez; bir şey değişikliğe uğruyorsa o sonradan yaratılmıştır. Ay altı âlemindeki varlıklarda görülen her tür hareket bu varlık alanının sonradan ortaya çıktığının bir kanıtı sayılır. Âlemin yoktan ve sonradan Allah tarafından yaratıldığını ve onun sonsuz olamayacağını vurgulayan Kindî, esasen her olan (kâin) ve bozulan (fâsid) şeyin her duyulur ve akledilirin oluşunun ilk, nihaî ve fâil sebebinin Allah ve O'nun her sebebin sebebi, her fâilin yaratıcısı (mübdi') olduğunu söyler (Resâʾil, II, 219). Bununla birlikte bu âlemin düzen ve tertibinin, varlıkların bir kısmının diğer kısmını etkilemesinin, kısaca âlemde oluşan ve bozulan, değişen ve değişmeyen her şeyin "en uygun şekilde" (el-emrü'l-aslah) meydana geldiğini göstermek maksadıyla oluş ve bozuluşun nasıl cereyan ettiğini, bunun sebep veya sebeplerini araştırmaya koyulur. Kindî, önce kevn ve fesadın Aristo'nun altı hareket türünden biri olduğunu belirtir. Bu konuda Aristo'nun görüşünün aksine kevn ve fesad hareketini "bir şeyin cevherinden (ayn) başka bir cevhere intikal etmesi" diye tarif eder (a.g.e., II, 217). Diğer bir ifadeyle kevn ve fesad cismin sadece arazlarının değil cevherinin değişmesiyle gerçekleşir (a.g.e., II, 204).

Kevn ve fesad olayı ancak karşıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. Dört nitelik yani sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk varlığa ait temel karşıt

niteliklerdir. Ancak kevn ve fesad ay altı âleminde gerçekleşir. Şu halde ay altı âlemi oluş ve bozuluşlar âlemidir (a.g.e., II, 219-220). Bununla birlikte ay altı âleminde oluş ve bozuluşun maddesi durumunda olan dört unsurun (toprak, su, ateş ve hava) kendileri oluş ve bozuluşa tâbi değildir; onlardan meydana gelen maden, bitki ve canlıların da yalnızca birleşik fertleri oluş ve bozuluşa uğrar (a.g.e., II, 220). Kindî, gök cisimlerinin konumları ve hareketleriyle ay altı âlemindeki hadiseler arasında gözlemlere dayalı bir ilişki bulunduğunu tesbit eder ve şu sonuca varır: Bütün gök cisimleri bulundukları konum itibariyle kevn ve fesadın sebebi ve yakın fâilidir; ancak bunun gerçek fâili veya sebebi hikmetiyle âlemi en güzel nizam üzere yaratan Allah'tır (a.g.e., II, 236).

Kindî geleneğine bağlı bir filozof olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî de âlemdeki bütün varlıkları mübdeât ve mükevvenât olmak üzere ikiye ayırmıştır. Birinciler ilâhî kudretle doğrudan yaratılanlardır; felekler, gezegenler ve dört unsur bunlardandır. İkinciler, yani ilâhî teshirle oluşanlar ay altı âleminde meydana gelen varlık ve olaylardır. Meteorolojik hadiseler, madenler, bitkiler ve canlılar bu sınıfa dahildir (el-İʿlâm, s. 91-92).

Fârâbî bir eserinde kevni "birleşme veya birleşimi andıran bir oluşum", fesadı ise "bozulma ve çözülme" diye tarif ederken (Mesâʾilü müteferriḳa, s. 86) bir başka eserinde maddenin yeni form kazanmasına kevn, mevcut formun bozulmasına da fesad denildiğini belirtir (ed-Deʿâva'l-ḳalbiyye, s. 9). Buna göre maddenin fizikî, kimyevî ve biyolojik değişime uğraması sonucunda ortaya çıkan her yeni form kevn, önceki formunu kaybetmesi de fesaddır.

İbn Sînâ, eş-Şifâʾın kevn ve fesada ayırdığı bölümünde öncelikle kevn ve fesadın gerçek olduğunu tesbit eder, onu inkâr edenleri ve bu konudaki yanlış görüşleri eleştirir. Ona göre kevn ile hudûs, dolayısıyla kâin ile hâdis eş anlamlı kelimelerdir. Mutlak oluş (kevn) cevhere ait oluştur ve ancak birleşik cisimler oluş ve bozuluşu kabul eder. Kevn ve fesadı kabul etmeyen varlıklar ibdâ (doğrudan yaratma) sonucu meydana gelenlerdir. Tamamı yahut bir kısmı kevn ve fesadı kabul eden cisimler asla ezelî olamaz. Kevn ve fesadın unsurları da ezelî değildir. Oluş ve bozuluşa uğrayan nesnelerin aslı dört unsurdur ve onlar bu unsurların birleşmesiyle meydana gelir. İlk madde oluş ve bozuluşa tâbi değildir, onun varlığı ibdâ iledir. Kevn ve

fesadı kabul eden cisimler doğrusal (müstakîm) hareket eder, doğrusal hareket etmeyen cisimler ise oluşa tâbi olmaz, onlar tabiatları gereği dairesel (müstedîr) hareket eder ve doğrudan yaratılmıştır (eṭ-Ṭabîʿiyyât [1], s. 17, 21, 24, 124-125, 189; a.e. [2], s. 27-28, 79 vd.).

Kevn ve fesadın ortak fâil illeti onlara yakın olan gezegenlerin hareketi, ortak maddî illeti de ilk unsurladır. Oluş ve bozuluş başlangıcı olan şeylerle ilgilidir; her başlangıcı olan şeyin şüphesiz bir sebebi vardır. İdeal sayılan semavî varlıkların dairesel hareketleri kevn ve fesadın sebepleri olmaya lâyıktır (a.g.e. [2], s. 192-195). Bütün bunların öncesinde her varlığa kendi türünün özelliklerini veren ilâhî lutuftur (a.g.e. [2], s. 199-200). Bir başka söyleyişle dünyadaki oluş ve bozuluş hareketinin yakın sebebi gökküreleri, uzak ve nihaî sebebi ise Allah'tır.

İslâm filozoflarının antik felsefe ve bilim geleneği uyarınca varlığı ay üstü ve ay altı âlemi diye ikiye ayırmalarına, ay altı âlemindeki oluş ve bozuluşun gökkürelerinin etkisiyle meydana geldiğine inanmalarına karşılık Kur'an varlığın yaratılışında, işleyişinde, her varlık türünün oluşum, gelişim ve değişiminde yegâne âmilin Allah olduğunu beyan eder ve, "Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra bunu nasıl tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır. De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah ilkten yaratmaya nasıl başlamış bir bakın. İşte Allah bundan sonra âhiret hayatını da yaratacaktır. Gerçekten Allah her şeye kādirdir" (el-Ankebût 29/19-20); "De ki: Ortak koştuklarınız arasında ilk defa yaratacak, -öldükten-sonra da onu yeniden -diriltip-döndürecek biri var mı? De ki: Allah ilk defa yaratıp sonra onu yeniden hayata döndürür. O halde nasıl saptırılırsınız!" (Yûnus 10/34) gibi açıklama ve uyarılarıyla varlığın işleyişindeki sebeplerin, kâinat

ve orada hüküm süren kanunların Allah tarafından yaratıldığına dikkat çeker. Allah'ın irade ve kudretinin her türlü ölçü ve tasavvurun üstünde olduğunu bildirir. "O, bir şeyi yaratmak istediğinde ona sadece 'ol' der ve o da hemen oluverir" (Yâsîn 36/82) âyetiyle de kâinatta yegâne hükümranlığın kendisine ait olduğunu, O'nun bilgi ve iradesi dışında hiçbir fiilin gerçekleşmeyeceğini ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Kevn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fsd” md.; Kindî, Resâʾil, II, 204, 208-209, 217, 219-221, 236, 251; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1959, s. 28; a.mlf., İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 97; a.mlf., Mesâʾilü müteferriḳa (nşr. Dieterici), Leiden 1890, s. 86; a.mlf., ed-Deʿâva’l-ḳalbiyye, Haydarâbâd 1346, s. 9; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi’l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Kahire 1387/1967, s. 91-92; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Ali Şelak), Beyrut 1986, s. 213; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 17, 18, 21, 24, 124-125, 189; a.e. (2), s. 27-28, 77-201; Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1524.

Kasım Turhan

KEVSER

(bk. HAVZ-ı KEVSER).

KEVSER SÛRESİ

(سورة الكوثر)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz sekizinci sûresi.

Mekke döneminde Âdiyât sûresinden sonra nâzil olmuştur. Medine'de indiğini söyleyenler varsa da sûrenin muhtevası ve üslûbu bu ihtimalin zayıf olduğunu gösterir (M. İzzet Derveze, I, 183). Adını ilk âyette geçen kevser kelimesinden almıştır. İkinci âyette kurban kesmeden söz edildiği için bazan Nahr sûresi adıyla da anılmıştır. Üç âyetten ibaret olup Kur'an'ın en kısa sûresidir. Fâsılası ر harfidir.

Tefsirlerde kaydedildiğine göre sûre, Âs b. Vâil'in Mekkeli müşriklere Hz. Peygamber'den "nesli kesik" (ebter) diye bahsetmesi yahut Kureyş müşriklerinin Kâ'b b. Eşref'e kendilerinin daha üstün olduğunu söyleyerek Resûl-i Ekrem'i yine aynı olumsuz sıfatla nitelemeleri veya Hz. Peygamber'in erkek çocuğunun vefatı üzerine düşmanlarının onun soyunun devam etmeyeceğini belirtmeleri üzerine nâzil olmuştur (Taberî, XXX, 212, 213; Süyûtî, s. 221). Müfessirlerin çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilen, 2. âyetinin Hudeybiye'de nâzil olduğu yolundaki rivayet dikkate alınmazsa bazı müşriklerin Resûl-i Ekrem'e soyunun devam etmeyeceği yolunda dil uzattıkları, rivayetlerdeki isim farklılıklarının bundan kaynaklandığı ve Hz. Peygamber'i teselli etmek üzere bu sûrenin indirildiği söylenebilir.

Kevser sûresinin ilk âyeti Hz. Peygamber'e kevser verildiğini ifade etmektedir. Kevser kelimesi sözlükte sıfat olarak "çok, pek çok", isim olarak da "iyilik ve hayır" anlamına gelir. Peygamber'e bahşedildiği belirtilen kevserin ne olduğu konusunda geniş açıklamalar vardır. Hadislerde kevser Allah'ın Resûl-i Ekrem'e vermeyi vaad ettiği cennette bir ırmak olarak anılmış ve onun özellikleri hakkında geniş tasvirlere yer verilmiştir. Yine hadis kaynaklarında tasvir edilen cennetteki havzın da kevserin bir uzantısı olup kevser adıyla anıldığı ifade edilmiştir (bk. HAVZ-ı KEVSER). Diğer taraftan âlimler, kevserin sözlük anlamı yanında İbn Abbâs'ın hadislerdeki kevseri Allah'ın peygamberine verdiği hayırlardan

sadece biri olarak anmasından hareketle (Buhârî, “Riķāķ”, 53) onu nübüvvet, Kur’ân-ı Kerîm, İslâm dini, İslâm âlimleri, ümmetinin çokluğu, güzel ahlâk, ilim, şefaat hakkı, dualarının makbul olması gibi Resûl-i Ekrem’in nâil olduğu mânevî lutuflar olarak da yorumlamışlardır (Taberî, XXX, 208-209; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 124-128).

Sûrenin 2. âyetinde rab için namaz kılınıp “nahr” yapılması emredilmektedir. Müfessirler, buradaki namazın farz namazlar yahut kurban bayramı namazı veya genel anlamda namaz olduğunu, sözlükte “göğüs hizasına getirmek, boğazlamak; göğsün boyun tarafına gelen boğaz çukuru” anlamına gelen nahrın da kurban kesmek yahut daha zayıf bir ihtimalle namazda elleri bağlamak veya namaza başlarken elleri kaldırıp tekbir getirmek olabileceğini belirtmişlerdir. Âyetin bu anlamlara işaret ettiği düşünülebilirse de bağlamı dikkate alındığında burada Peygamber’den, kendisine bahşedilen hayırlar karşılığında bütün şükür biçimlerini kapsayan namaz ve kurban ibadetlerini yerine getirmesinin istendiğini söylemek daha uygun görünmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 119-128; Elmalılı, IX, 6193-6208).

3. âyet, asıl soyu kesik olanın Peygamber’e kin besleyip ona dil uzatan kimse olduğunu belirtir. Allah, Hz. Muhammed’e erkek çocuklar vermiş, fakat bu çocukların vefat etmesi onun son peygamber olması, hilâfetin de ümmetin tercihine bırakılması gibi birtakım hayırlı sonuçlar doğurmuştur. Ayrıca neslinin devam etmeyeceğini söyleyen düşmanları yok olup giderken onun soyu kızı Fâtıma ile devam ettiği gibi kendisine inanan ümmeti de büyük sayılara ulaşmıştır.

Müfessirler, namazı ciddiye almamanın veya namazda gösteriş yapmanın ve cimriliğin yerildiği Mâûn sûresinden sonra mushafta yer alan Kevser sûresinin, verdiği nimetler karşılığında yalnız Allah için namaz kılmaya ve kurban kesmeye dikkat çekmesi sebebiyle Mâûn sûresinin bir tür mukabili olduğunu söylemişlerdir. Şam’da Emeviyye Camii’nde ikindi namazından sonra Kevser sûresinden Kur’an’ın sonuna kadar olan sûrelerin okunduğu, daha çok ezberi iyi olmayanlarla çocukların katıldığı kıraat halkasına Kevseriyye denirdi (DİA, XI, 110).

Kevser sûresi hakkında yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Ömer b.

Muhammed el-Âmidî, Tefsîru sûreti’l-Kevs̱er (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3796); Yâsîn b. Hamza b. Ebü’ş-Şihâb, Tefsîru sûreti’l-Kevs̱er (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1964); Şemseddin Muhammed et-Tebrîzî, er-Risâle fî tefsîri sûreti’l-Kevs̱er (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2754); Burhâneddin İbn Ebû Şerîf,

Tefsîru sûreti’l-Kevs̱er (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5881); Sirâceddin İbn Nüceym, el-ʿİḳdü’l-cevher fi’l-kelâm ʿalâ sûreti’l-Kevs̱er (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1582/3, vr. 73-94); İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, Tefsîru sûreti’l-Kevs̱er; Abdülmecîd Hâmid Subh, Min feyżi sûreti’l-Kevs̱er (Mansûre 1984); Muhammed Fatih Kesler, Kur’ân-ı Kerim’de (Mâun ve Kevser Sûrelerinde) İnsan Tipleri (İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 112; Buhârî, “Riḳāḳ”, 53; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 123; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-cenne”, 10, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 108; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXX, 207-213; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-gayb, XXXII, 117-135; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1986, s. 221; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 244-249; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6172-6214; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü’l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri (trc. Şaban Karataş v.dğr.), İstanbul 1997, I, 183-185; J. Horovitz - L. Gardet, “Kawt̲h̲war”, EI² (İng.), IV, 805-806; Ahmet Özel, “Emeviyye Camii”, DİA, XI, 110.

İlyas Üzüm

KEVSERÎ

(bk. ZÂHİD KEVSERÎ).

KEYÂNÎLER

Milâttan önce 900-775 yılları arasında İran’da hüküm süren bir hânedan.

Ortaçağ Farsçası’nda “şah, emîr” mânasına gelen key’ (key) kelimesinin çoğulu olan keyân, Doğu ve Kuzeydoğu İran’da Aryânî kabilelerin reislerine verilen bir unvandır. Kabile reisleri bu unvanı hükümdar olduklarında kullanırlardı.

İran millî tarihinin ikinci büyük safhası Keyânîler hânedanıyla başlar. Hânedanın kurucusu olarak kabul edilen Keykubad’dan Keyhusrev’e kadar gelen Keyânî hükümdarları hânedanın ortak özelliklerini gösteren bir grup oluşturur. Bu sebeple grup mensuplarının hükümdar olduğu döneme ilk Keyânî devri denilmiştir. Zerdüştî olan Keyânîler’in kutsal kitapları Avesta’da bütün Keyânî kralları dinî ve millî kimlikleriyle efsanevî şekilde zikredilmiştir.

Hânedanın kurucusu olan Keykubad, Pehlevî ve İslâm kaynaklarında bazan Pişdâdîler’in son hükümdarı Zâb’ın oğlu, bazan da halktan biri olarak gösterilmiştir. Şâhnâme’de ise onun hükümdar oluşu daha farklı bir şekilde anlatılır. Yüzyıla yakın hükümdarlık yaptığı söylenen Keykubad’ın ardından tahta geçen Keykâvus Avesta’da yedi ülkenin hâkimi, cinlerden üstün ve yedi saray sahibi gibi efsanevî bir şahsiyet olarak tanıtılır. Yaklaşık elli yıl hükümdar olan Keykâvus’un tahtı Keyhusrev tarafından elinden alınmıştır. Keykâvus döneminin önemli bir olayı Keyânî sülâlesinden sayılan, ancak hükümdar olmayan Siyavuş ile Şâhnâme’de İran düşmanı olarak gösterilen Turan Hükümdarı Efrâsiyâb arasındaki mücadeledir. Siyavuş’un bu savaşlarda öldürülmesi onu Zerdüşt dininde yas törenlerinin kutsal bir şahsiyeti yapmıştır.

Hânedanın üçüncü hükümdarı Siyavuş’un oğlu Keyhusrev’dir. Keyhusrev, Avesta’da diğer hükümdarlar gibi olağan üstü yetenek ve özelliklere sahip, dinî ve millî bir şahsiyet olarak tanıtılır. İslâm tarihi kaynaklarında daha çok onun Turan’dan kurtuluşu ve ardından Efrâsiyâb’a karşı yaptığı seferler üzerinde durulmuştur. Firdevsî, Şâhnâme’sinin önemli bir kısmını,

Keyhusrev’in kumandasında Efrâsiyâb’a karşı yapılan seferlerde yararlıklar gösteren Güderz ve Rüstem gibi kahramanların hikâyelerine ayırmıştır. Efrâsiyâb bu kahramanlar tarafından mağlûp edilir ve Keyhusrev tarafından öldürülür.

Keyânî hânedanının ikinci dönemi Luhrasb ile başlar. Belh şehrini kurduğu ve genişlettiği söylenen Luhrasb’ın, Keyhusrev’in uzaktan akrabası olduğu rivayet edilir. İslâmî kaynaklara göre Luhrasb, kumandanı Buhtunnasr’ı Kudüs’e yollamış ve o da şehri yakıp yıktıktan sonra yahudileri esir etmiştir. Luhrasb’ın ardından tahta geçen Güştâsb, Turan ülkesinden gelen saldırılara karşı koymuş, ölünce yerine torunu geçmiştir. Bundan sonra Keyânîler’in siyasî nüfuzlarını kaybettikleri üçüncü dönem başlar. Avesta’da zikredilmemesine rağmen Pehlevî edebiyatında popüler bir figür olan Behmen büyük bir ihtimalle Güştâsb’dan sonra Zerdüştî topluluğunun mahallî bir yöneticiliğini yapmıştır. Behmen’in Bâbil’de esir bulunan yahudileri kurtardığı, Kudüs’te bir tapınağı tamir ettirdiği ve bir ara Yahudiliği kabul ettiği söylenir. Behmen’den sonra tahta geçen kızı Hümay hakkındaki bilgiler de İran geleneği dışındaki haberlerle karışmıştır. Hümay’ın Rumlar’a karşı birçok savaş yaptığı ve Rum esirlere İstahr şehrinde yüksek anıtlar inşa ettirdiği rivayet edilir. Keyânîler döneminin son iki hükümdarı I ve II. Dârâ’dır. Anadolu Selçuklu sultanları çocuklarına Keyhusrev, Keykâvus ve Keykubad gibi efsanevî Keyânî hükümdarının adlarını vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 652-653; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 504-516; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, III, 147-152; Firdevsî, Şâhnâme, Tahran 1353 hş., I, 233-285; İbnü’l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), London 1962, s. 14-16, 41; Ferheng-i Fârsî, VI, 1638; Ehsan Yarshater, “Iranian National History”, CHIr., III/1, s. 436-473; P. Sykes, Târîḫ-i Îrân (trc. M. Takı Fahr-ı Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1366 hş., I, 178-180; Muhammed Muîn, Mecmûʿa-ı Maḳālât, Tahran 1367 hş., II, 61-63;

“Kayānids”, EI² (İng.), IV, 809; Tahsin Yazıcı, “Efrâsiyâb”, DİA, X, 478-479.

Rıza Kurtuluş

KEYD

(الكيد)

İnkârcıların ilâhî daveti engellemeye yönelik planları; Allah’ın bunları hazırlayanların komplolarını aleyhlerine çevirmesi anlamlarında Kur’an terimi.

Sözlükte “tuzak ve pusu kurma, hile yapma, entrika çevirme; ceza verme, tedbir alma” anlamında masdar olan keyd “tuzak, hile, plan, komplo, ceza” gibi mânalarda isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İsfahânî keydi “bir tür hile” şeklinde tanımladıktan sonra bunun olumlu veya olumsuz anlamda olabileceğini, ancak olumsuz anlamda kullanımının daha yaygın olduğunu belirtir (el-Müfredât, “kyd” md.).

Keyd, Kur’an’da hem şeytana ve yandaşı olan inkârcılara hem de Allah’a nisbet edilerek türevleriyle birlikte otuz iki yerde tekrarlanmıştır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/76; el-A‘râf 7/183, 195). Bu kullanımlarda kelime şeytana ve inkârcılara nisbet edildiğinde ilâhî daveti engellemeye, kutsal değerleri tahrip etmeye yönelik her türlü kötü, yıkıcı eylem ve faaliyetin ön hazırlığını; Allah’a nisbet edildiğinde ise ilâhî cezalandırmanın bir çeşidi olarak kötü eylem ve hazırlıkların hedef ve amacına ulaşmasını engellemeye yönelik her türlü karşı tedbirin alınmasını ve bunları hazırlayanların komplolarını aleyhlerine çevirmek suretiyle cezalandırılmasını ifade etmektedir (ayrıca bk. MEKR). Bu anlamı en iyi şekilde belirten örneklerden biri Fîl sûresinde geçmektedir. Sûrede İslâm’dan önce, Mekke’ye saldırarak bu şehrin sakinlerini öldürüp Kâbe’yi yıkma ve şehri işgal etme girişiminde

bulunan düşman ordusunun planlarının nasıl bozularak kendi aleyhlerine çevrildiği ve onların ne şekilde cezalandırıldığı veciz bir üslûpla anlatılmaktadır. İki âyette geçen (el-A‘râf 7/183; el-Kalem 68/45), “Doğrusu benim keydim metindir” ifadesi, “Hile ve tuzaklara karşı benim tedbirim güçlüdür, bunlara vereceğim ceza ağırdır, kimse onu bozamaz ve kaldıramaz” anlamına gelir. Hz. Peygamber de, “Allah zalime belirli bir

mühlet verir. Ancak daha sonra kendisini öyle bir yakalar ki artık bir daha kurtulmasına imkân vermez" demiş, ardından, "İşte rabbinin haksızlık eden beldelerin sakinlerini yakalayıp cezalandırması böyledir. O'nun cezası acı ve çetindir" (Hûd 11/102) âyetini okumuştur (Buhârî, "Tefsîr", 11/5; Müslim, "Birr", 61; İbn Mâce, "Fiten", 22; Tirmizî, "Tefsîr", 11/2).

Kur'ân-ı Kerîm'de, keydin taşıdığı "bir tür ilâhî ceza" şeklindeki anlamı ifade etmek üzere başka kelimeler de kullanılmıştır. İnkârcıların felâkete yavaş yavaş ve tedrîcî olarak yaklaştırılmasını belirten, bu esnada onların bazı geçici başarılar elde etmesine müsaade edilip kendilerine muvakkat imkânlar verilmesini ifade eden istidrâc bunlardan biridir. "Bir kimsenin adım adım yaklaştırılmak suretiyle bizzat kurduğu tuzağa düşürülmesi" anlamına gelen bu tabir yanında bazı inançsız kimselere tanınan geçici fırsat, başarı, mühlet ve süreyi anlatmak üzere imlâ kelimesi de kullanılmıştır.

Allah Teâlâ tuzak kurup aldatmaktan münezzehtir. Bu sebeple Kur'an'da geçen keyd ve türevlerinin "Allah'ın iyiliklere ve güzelliklere, hak dine, onun peygamberine ve diğer mensuplarına karşı kötülük planlayan şeytan ve yandaşlarının kazdıkları kuyuya kendilerinin düşmesini sağlaması, böylece onları kendi planlarıyla cezalandırması" şeklinde anlaşılması gerekir.

Müşrikler ilk müslümanlara maddî ve mânevî baskılar yapmakta, onlara inanç hürriyeti ve yaşama hakkı tanımamakta, putperestliğe dönmelerini sağlamak üzere çeşitli hilelere başvurmakta ve isteklerini kabul etmeyenleri öldürmeye çalışmaktaydılar. Kur'an, bütün bu kötülüklerin şeytanın teşvikinin bir sonucu olduğunu vurgulamakta, şeytanın hile ve planının zayıf olduğunu bildirmekte ve şeytanın dostlarına karşı savaşmayı emretmektedir (en-Nisâ 4/76). Âyetteki, "Şeytanın keydi zayıftır" ifadesiyle müslümanlara ümit ve cesaret verilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber ve ona inananlar, Kur'ân-ı Kerîm'in bu yöndeki telkin ve teşvikleriyle düşmanlarının planlarını boşa çıkarmış, müşriklere karşı kesin bir zafer elde etmişlerdir. Bedir Gazvesi'ne işaret eden bir âyette Allah'ın kâfirlerin keydini zayıflattığından söz edilirken (el-Enfâl 8/18) müslümanların Kur'an'dan aldıkları bu moral gücüne, bu sayede kazandıkları mücadele enerjisine ve sonuçta ulaştıkları zafere dikkat çekilmektedir.

Keyd aynı anlamda hadislerde de geçmektedir. Bir hadiste halkın mal ve canına saldırmak üzere plan yapanların tuzun suda eridiği gibi eriyip yok olacağı belirtilmektedir (Buhârî, “Fežâʾilü’l-Medîne”, 7). Hz. İbrâhim’in eşi Sâre’ye sarkıntılık etmek isteyen bir hükümdarın bu teşebbüsü esnasında boğulur gibi olduğunu ve amacına ulaşamadığını anlatan bir rivayette de, “Allah bu kâfirin kötü emelini kendisine yöneltti ve ona aynıyla mukabele etti” denilmektedir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 8).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Mücmelü’l-luġa (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, III, 774; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kyd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kyd” md.; Kāmûs Tercümesi, II, 11; Buhârî, “Fežâʾilü’l-Medîne”, 7, “Tefsîr”, 11/5, “Enbiyâʾ”, 8; Müslim, “Birr”, 61; İbn Mâce, “Fiten”, 22; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 24; Tirmizî, “Tefsîr”, 11/2; Mukātil b. Süleyman, et-Tefsîrü’l-kebîr, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1579/58, vr. 474a; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, V, 169; Mâtürîdî, Teʾvîlât, TSMK, Medine, nr. 180, vr. 807b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 184; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 270; VII, 329; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), X, 240; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 271; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 290; Vehbe ez-Zühaylî, et-Tefsîrü’l-münîr, Beyrut 1411/1991, IX, 181.

Mustafa Çetin

KEYFİYET

(الكيفيّة)

Bir nesnenin yapısını, nasıl olduğunu belirleyen özellik, nitelik; klasik felsefe ve mantıkta on kategoriden biri

(bk. MAKŪLÂT).

KEYHUSREV I

(ö. 607/1211)

Anadolu Selçuklu sultanı (1192-1196, 1205-1211).

Sultan II. Kılıcarslan'ın oğludur. Annesi Bizanslı bir prensestir. II. Kılıcarslan, devleti hânedan mensuplarının ortak malı sayan eski Türk geleneğine ve hâkimiyet anlayışına uyarak ülkeyi on bir oğlu arasında taksim etmiş, en küçük oğlu Keyhusrev'e de melik sıfatıyla Borgulu (Uluborlu) ve Kütahya yörelerini vermişti. Keyhusrev, meliklik döneminde idaresi altındaki uç bölgesinde oturan Türkmenler ve ağabeyleri Muhyiddin Mesud ve Kutbüddin Melikşah ile birlikte Bizans İmparatorluğu'na (585/1189), Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa kumandasındaki Haçlı ordularına (586/1190) ağır kayıplar verdirdi. Ancak bir süre sonra kardeşler arasında saltanat mücadelesi başladı. Sivas Meliki Kutbüddin Melikşah başşehir Konya'ya gelip babasına kendisini zorla veliaht ilân ettirdi. Bunun üzerine Sultan Kılıcarslan, Borgulu'ya Gıyâseddin Keyhusrev'in yanına giderek onu veliaht ilân etti ve onunla birlikte Konya'ya yürüyüp şehre hâkim oldu. Keyhusrev ile beraber Kutbüddin Melikşah'ın idaresindeki Aksaray'ı kuşattığı sırada hastalandı ve Konya'ya götürülürken vefat etti. Ardından da Keyhusrev Konya'da tahta çıktı (588/1192). Kardeşleri onun sultanlığını tanımamakla birlikte kendilerini resmen sultan ilân etmeye de çekindiler.

Keyhusrev, bu ilk saltanat yıllarında ihtiraslı ağabeyi Kutbüddin Melikşah'ın ölümü ve diğer kardeşlerinin birbiriyle mücadeleleri sebebiyle tahtını muhafazada herhangi bir zorlukla karşılaşmadı. Konya-İstanbul arasında ticaret kervanı işleten Selçuklu tâcirlerini hapse attırıp mallarına el koyan Bizans İmparatoru III. Aleksios'a karşı askerî harekâta başlayan Keyhusrev, Menderes nehrine kadar uzanan Bizans topraklarını fethetti. Bu sırada esir aldığı hıristiyan halkını Akşehir'e yerleştirip kendilerine toprak, ziraat aletleri ve tohumluk vererek üretici duruma gelmelerini sağladı; onlardan beş yıl müddetle vergi almadı. Bizans İmparatorluğu ile anlaşma yapılınca bu esirler ülkelerine dönmek istemediler. Sultanın bu politikasını

öğrenen pek çok hıristiyan Selçuklu ülkesine göç etti, böylece birçok Bizans şehri boşalmış oldu. Kısa bir süre sonra sultanın ağabeyi Tokat Meliki Rükneddin Süleyman Şah diğer kardeşlerine karşı üstünlük sağladı ve kalabalık bir ordu ile I. Keyhusrev'in savunduğu Konya'yı kuşattı. Karşı koymanın mümkün olmadığını gören Keyhusrev, istediği yere gitmesine izin verilmesi şartıyla tahtı II. Rükneddin Süleyman Şah'a bırakmak zorunda kaldı (593/1196).

I. Keyhusrev, tahtı yeniden elde etmek ümidiyle bir süre Selçuklular'a tâbi

Ermeni Leon'un prenslik merkezi Kozan'da, ardından kardeşleri Tuğrul Şah ve Kayser Şah'ın yanında Elbistan ve Malatya'da kaldıktan sonra Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in yanına Halep'e gitti. Bir süre de Âmid'de (Diyarbekir) ve Ahlatşahlar'dan Balaban'ın yanında kaldı. Ziyaret ettiği hükümdarlardan umduğu desteği bulamayınca Trabzon'a geçerek oradan bir gemiyle vaktiyle babası Kılıcarslan'ın yaptığı gibi İstanbul'a gidip Bizans'a sığındı. İmparator III. Aleksios, onu Bizans'ın ileri gelen devlet adamlarından Manuel Mavrozomes'in kızı ile evlendirdi. Keyhusrev, Haçlılar'ın İstanbul'u işgali üzerine (Şubat 1204) kayınpederinin bulunduğu kaleye gitmek zorunda kaldı.

Bu sırada II. Rükneddin Süleyman Şah ölmüş (600/1204), yerine küçük yaştaki oğlu III. Kılıcarslan hükümdar yapılmıştı. Buna karşı çıkan Selçuklu Emîri Mübârizüddin Ertokuş ile Selçuklular'ın hizmetine girmiş olan Dânişmendli emîrleri Muzafferüddin Mahmud, Zahîrüddin İli ve Bedreddin Yûsuf'un gayretleri sonucu Hâcib Zekeriyyâ, Keyhusrev'e gönderilerek Selçuklu tahtına oturmak üzere Konya'ya davet edildi. Keyhusrev, daha önce meliklik yaptığı Borgulu'ya gelip burada hazırladığı ordusuyla Konya üzerine yürüyerek şehri kuşattı, fakat mağlûp olarak Ilgın'a çekildi. Bu esnada, babası II. Kılıcarslan'ın askerî üssü olan ve Konya ile rekabet halinde bulunan Aksaray halkı onu kendi şehirlerine davet ettiler. Bu defa Konyalılar, Aksaraylılar'dan önce davranıp şehirde Keyhusrev adına hutbe okuttular ve tahta çıkmak üzere Konya'ya çağırdılar. Keyhusrev hemen şehre gidip ikinci defa Anadolu Selçuklu Devleti tahtına oturdu (Receb 601 / Mart 1205).

Keyhusrev ilk iş olarak oğulları İzzeddin Keykâvus'u Malatya'ya, Alâeddin

Keykubad'ı Tokat'a, Celâleddin Keyferidûn'u Koyluhisar'a melik tâyin etti. Ancak bu defa adlarına para bastırıp hutbe okutmalarına, merkezin izni olmaksızın komşu devletlerle savaş veya barış yapmalarına izin verilmedi. Sultanın kardeşi Mugīsüddin Tuğrul Şah yine Saltuk ilinde (Erzurum) melik olarak kaldı. Diğer kardeşi Muizzüddin Kayser Şah da Urfa'da bırakıldı. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Artuklu, Mengücüklü ve Eyyûbî emîrleri Keyhusrev'e tâbi olduklarını bildirdiler.

Haçlılar'ın İstanbul'u işgal ederek burada bir Latin devleti kurmalarından sonra Komnenos ailesinden Theodoros Laskaris İznik ve civarında bir devlet kurdu; yine aynı aileden Aleksios ve David de Karadeniz kıyılarında merkezi Trabzon olan başka bir devlet kurup sınırlarını genişletmeye başladı. Bu gelişme Anadolu Selçuklu Devleti'nin aleyhine bir durum ortaya çıkardı. Asya'dan gelip Karadeniz'e ve Avrupa'ya ulaşan milletlerarası transit ticaret yolu tehlikeye düştü. Sultan Keyhusrev, Aleksios'un Samsun'u işgale girişmesi üzerine harekete geçerek onu yenilgiye uğrattı ve Samsun çevresini yeniden Selçuklu sınırları içine aldı. Böylece Asya-Avrupa ticaret yolu da emniyet altına alınmış oldu. Bu arada sultan kayınpederi Manuel Mavrozomes'e Denizli, Honas ve Ege denizine kadar uzanan Menderes vadisini içine alan bölgenin idaresini vermek suretiyle gittikçe güçlenen Laskaris'in yayılma politikasına karşı tedbir aldı.

I. Keyhusrev, daha sonra Avrupa ve Mısır'dan gelen ticaret gemilerinin uğrak yeri olan, dolayısıyla Akdeniz'de önemli bir ihracat ve ithalât limanı durumunda bulunan Antalya'nın fethine girişti. Şehir bu sıralarda Aldo Brandini adlı bir İtalyan'ın elindeydi. Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi Latin-Rum iktidar mücadelesi sebebiyle Antalya yolu ve limanında güven kalmamış, Asya ve Afrika'dan gelen gemiler soyulmaya başlanmıştı. Şehri kuşatan Keyhusrev, Aldo Brandini'nin Kıbrıs'tan yardım alarak direnmesi sebebiyle başarılı olamayıp bir ara çekilmek zorunda kaldıysa da Latin idaresinden memnun olmayan Rum ahalinin daveti üzerine kuşatmayı yeniden başlattı ve çok geçmeden şehri fethetti (603/1207); şehrin vali ve kumandanlığına subaşı Mübârizüddin Ertokuş'u tayin etti. Antalya'nın fethinin ardından Anadolu Selçuklu Devleti iktisadî bakımdan büyük gelişmeler gösterdi. Selçuklular ilk defa Avrupalılar'la ticarî münasebetlere girip antlaşmalar yaptılar. Sultan, daha önce mal yüklü gemileri soyulan tâcirlere tazminat ödenmesi hususunda özel bir emir çıkardı. Ticaret

kervanlarından alınan bâc ve geçiş vergilerini de kaldırdı.

II. Rükneddin Süleyman Şah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan buhranlardan faydalanan vasal Çukurova Ermenileri'nin Selçuklu ülkesine saldırılarda bulunmaya başlamaları üzerine Sultan Keyhusrev, 605 (1208-1209) yılında Ermeniler'e karşı harekâta girişerek Maraş'ı Selçuklu topraklarına kattı. Ardından Eyyûbî hükümdarları el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'z-Zâhir aracılığıyla kendisine barış için müracaatta bulunan Ermeni Prensi Leon'la Anadolu Selçukluları'na sadık kalması, Türkiye-Suriye ticaret yoluna ve Halep Eyyûbî sınırlarına saldırmaması, ayrıca savaş tazminatı ödemesi şartıyla bir barış antlaşması imzaladı.

İznik Bizans İmparatoru Laskaris, Selçuklular'ın Anadolu'ya hâkim bir duruma geçmelerini hoş karşılamıyordu. Bu sebeple İstanbul Latin İmparatoru Henri ile bir antlaşma yaptı. İznik tahtını ele geçirmek isteyen III. Aleksios da onu Laskaris'e karşı tahrik etti. Keyhusrev beraberinde III. Aleksios olduğu halde I. Laskaris'e karşı harekete geçti. DenizliLâdik arasındaki Antiochia şehri civarında yapılan savaşta Selçuklu ordusu galip durumda iken askerler yağmaya girişti. Bu sırada sultan, çevresinde kimsenin kalmadığını gören bir Rum askeri tarafından şehid edildi. Bunun üzerine paniğe kapılan Selçuklu askerleri geri çekilmeye başladı. Savaşta Bizans ordusu da çok ağır kayıplar verdi (Zilhicce 607 / Haziran 1211). Geçici olarak Alaşehir'e gömülen sultanın cesedi, daha sonra Konya'ya götürülüp Alâeddin Camii yanındaki Sultanlar Türbesi'ne (kümbethâne) defnedildi (1211 Haziran sonu).

I. Keyhusrev edip, şair ve âlimleri himaye eder; imar, ziraat ve kültür faaliyetlerini desteklerdi. Âdil bir sultan olup haftanın iki günü bizzat Dîvân-ı Mezâlim'e başkanlık yapardı. Antalya'yı fethederek Anadolu'yu milletlerarası ticaret yollarının merkezi haline getirmiş, Selçuklu Devleti'nin iktisadî durumunu kuvvetlendirmiştir. Selçuklu tarihinde ilk defa Venedikliler ve Kıbrıs Krallığı ile bir ticaret antlaşması imzalamıştır. Kayseri'de kız kardeşi adına 602'de (1205-1206) inşa ettirdiği Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi, İslâmî dönemde Anadolu'da yaptırılan en eski hastahane ve dünyanın ilk tıp fakültelerinden biridir. Râvendî Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr adlı eserini Keyhusrev'e ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, s. XVI-XVIII; II, 363, 423-428; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 88-90, 200-201, 252, 286; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 159-160; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 13-22, 30-58, 76-121, 305; a.e.: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 463, 474, 486, 488, 491, 537; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 223, 228; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 31 vd.; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, III, 88; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 26-28; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 26, 29, 102-103, 109, 122-125; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Keyhusrev I.", İA, VI, 613-620; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, s. 226; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 122, 125-129, 168-169, 202-205, 211, 221-222, 238, 248, 253; a.mlf., "Kaykhusraw", EI² (İng.), IV, 816; A. G. C. Savvides, Byzantium in the Near East, AD. c. 1192-1237, Selanik 1981, s. 53-122; Erdoğan Merçil, "Bizans'ta Selçuklu Hanedan Mensupları", TTK Bildiriler VI (1994), II, 715-717; Tuncer Baykara, I. Gıyaseddin Keyhusrev (1164-1211) Gazi Şehid, Ankara 1997; Selim Kaya, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi: 1192-1211 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ali Sevim

KEYHUSREV II

(ö. 643/1246)

Anadolu Selçuklu sultanı (1237-1246).

Muhtemelen 618'de (1221) doğdu. I. Alâeddin Keykubad'ın oğludur. Yedi yaşında iken Mübârizüddin Ertokuş'un atabegliğinde Selçuklu topraklarına yeni katılan Mengücüklüler'in merkezi Erzincan ve havalisine melik olarak gönderdi; melikliğinin ilk yıllarında Trabzon'u kuşattı. I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden (634/1237) sonra önde gelen devlet adamlarından Sâdeddin Köpek Şemseddin Altunaba, Tâceddin Pervâne, Lala Cemâleddin Ferruh ve Gürcüoğlu Zahîrüddevle'nin de gayretleriyle veliaht İzzeddin Kılıcarslan'ın yerine II. Gıyâseddin Keyhusrev'i tahta çıkardı. Ölen sultanın arzusuna karşı olan bu karar ve uygulamayı Kemâleddin Kâmyâr ve Hüsâmeddin Kaymerî ile Selçuklu ordusunda hizmet gören Hârizmliler'in emîri Kayırhan (Kırhan) önceleri kabule yanaşmadılarsa da sonradan yeni sultana biat etmek zorunda kaldılar.

II. Gıyâseddin Keyhusrev Selçuklu tahtına oturduktan sonra babasının sağlığında Kayseri'ye gelmiş bulunan yabancı ülke elçilerini kabul etti ve onun Ögedey Han için hazırladığı elçiyi Moğolistan'a gönderdi. Daha sonra Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed ve Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf ile babası zamanında yapılan tâbiiyyet antlaşmalarını yeniledi (635/1237). Ayrıca el-Melikü'n-Nâsır'ın kız kardeşiyle evlenip kendi kız kardeşini de ona vermek suretiyle aralarında bir hısımlık bağı kurdu. Çok geçmeden diğer Eyyûbî melikleriyle Artuklu emîrleri de ona tâbi oldular. Böylece Sultan Gıyâseddin, Mısır Eyyûbîleri'ne karşı kuvvetli bir cephe meydana getirmiş oldu.

Keyhusrev, başlangıçta kendisine biat etmek istemeyen devlet adamlarına pek güvenmiyor, tahta geçmesini sağladığı için sözünden çıkamadığı Sâdeddin Köpek de onları ortadan kaldırması için kendisine devamlı telkinde bulunuyordu. Genç sultan önce Kayırhan'ı Zamantı (Pınarbaşı) Kalesi'nde zindana attırdı ve çok geçmeden emîr ağır zindan hayatına

dayanamayıp öldü (635/1237). Bunun üzerine Hârizmliler Selçuklu hizmetinden ayrılıp Urfa taraflarına çekildiler ve çapulculuğa başladılar; kalabalık bir Türkmen kitlesi de onlara katıldı. Kemâleddin Kâmyâr kumandasındaki bir Selçuklu ordusunu bozguna uğratan Hârizmliler böylece Güneydoğu Anadolu'da bir süre bağımsız şekilde yaşadılar. Keyhusrev daha sonra yine Sâdeddin Köpek'in telkinleriyle, Selçuklu Devleti'ne yıllarca büyük hizmetlerde bulunmuş olan Kemâleddin Kâmyâr, Şemseddin Altunaba, Hüsâmeddin Kaymerî ve Tâceddin Pervâne gibi değerli ve yetenekli devlet adamlarını birer birer bertaraf etti; hatta eski veliaht İzzeddin Kılıcarslan ile kardeşi Rükneddin ve anneleri Âdiliye Hatun'u da önce hapse attırdı, sonra da öldürttü. Artık Keyhusrev'in karşısında saltanat iddiacısı kalmamıştı; fakat Eyyûbîler'e karşı kazandığı Samsat (Sümeysât) zaferinden (Zilkade 635 / Haziran 1238) sonra Sâdeddin Köpek, Selçuklu hânedanına mensup olduğu rivayetini yayarak tahta geçmeyi planlamaktaydı. Nihayet durumu anlayan sultan, Sivas subaşısı Hüsâmedddin Karaca'nın desteğiyle Sâdeddin Köpek'i ortadan kaldırarak (635/1238) kendini ve devleti onun tahakkümünden kurtardı; arkasından da şerrinden bir köşeye sinmiş olan eski devlet adamlarından Mühezzebüddin Ali, Şemseddin Muhammed el-İsfahânî, Veliyyüddin Tercüman, tarihçi İbn Bîbî'nin babası Mecdüddin Muhammed ve Celâleddin Karatay gibi kişileri önemli görevlere getirdi. Daha sonra Anadolu'da Gürcü Hatun adıyla tanınacak olan Gürcü Prensesi Tamara ile evlendi.

Sâdeddin Köpek'in öldürülmesinden sonra yeniden devlet hizmetine alınan Hârizmliler'in çok geçmeden tekrar yağma ve soygun hareketlerine başlamaları üzerine bölgeye sevkedilen birlikler Harran'da onları yenilgiye uğrattı. Arkasından Âmid kuşatılarak teslim alındı ve Siverek, Ergani, Çermik gibi kaleler de zaptedildi (638/1240-41). Bu sıralarda Moğollar'ın önünden batıya doğru kaçarak Güneydoğu Anadolu ve Suriye sınırlarında yoğunlaşan göçebe Türkmenler, aynı bölgelerde oturan Hârizmliler'in yağma ve tahrip hareketlerine paralel olarak göçebeliğin yerleşik hayatla uyuşmaması sebebiyle ve geçimlerini sağlamak amacıyla geniş çapta yağma hareketlerine girişmişlerdi. Amasya civarında bir zâviyesi bulunan Ebü'l-Bekā Baba İlyâs-ı Horasânî adlı bir şeyh, kendisini nebî kabul eden Türkmenler arasında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı büyük bir siyasî ve içtimaî isyanın başlatılmasına sebep oldu. Baba İlyas, çok zor şartlar altında yaşayan ve idareci sınıfla da yerli halkla da birçok problemi bulunan

Türkmenler’i Selçuklu hükümetinin baskısından kurtaracak bir mehdî hüviyetiyle ortaya atılmış ve bu bakımdan Türkmenler tarafından canla başla benimsenmişti. Baba İlyas’ın önde gelen halifesi Baba İshak’ın şeyhi adına örgütleyip yürüttüğü Babaî ayaklanması denilen bu hareket çok hızlı ve kanlı biçimde gelişti ve ancak Beyşehir gölü üzerindeki Kubâdâbâd Sarayı’na sığınan

Keyhusrev’in doğu sınırlarını Moğollar’a karşı korumak amacıyla Erzurum’da bulunan orduyu çağırması üzerine bastırılabildi.

Babaî ayaklanmasının bastırılmasından sonra seleflerinin Anadolu Türk birliğini kurma yolundaki faaliyetlerine devam eden II. Gıyâseddin Keyhusrev, 639 (1241) yılında ordusunu Kayseri’de toplayarak Meyyâfârikīn (Silvan) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Muzaffer Şehâbeddin’in üzerine yürüdü. Bu sırada vasallarından Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’s-Sâlih’in gönderdiği kuvvet de ordusuyla birleşti. Öte yandan Hârizmliler’in ve Germiyanlı Türkmenler’in yardımını sağlayan Şehâbeddin de Âmid üzerine yürümekteydi; iki taraf arasında savaş kaçınılmaz görünüyordu. Fakat Moğol tehlikesine karşı müslüman hükümdarların birleşmesini isteyen Abbâsî Halifesi Müntasır-Billâh’ın araya girmesiyle Şehâbeddin’in Selçuklular’a tâbi olması şartıyla barış sağlandı ve bir antlaşma yapıldı.

640 (1242) sonbaharında Anadolu sınırlarına yaklaşan Moğol kumandanı Baycu Noyan, Babaî isyanı dolayısıyla Selçuklular’ın zayıf düşmesini fırsat bilerek kuşattığı Erzurum’u kısa sürede ele geçirip tahrip etti. Sultan Gıyâseddin böylece başlayan Moğol istilâsını durdurabilmek için hazırladığı güçlü bir ordu ile Anadolu içlerine doğru ilerleyen düşmanı Zara ile Suşehri arasındaki Kösedağ’da karşıladıysa da Moğollar’ın Selçuklu öncü kuvvetlerini imha etmesi üzerine ovaya inmekte olan bütün Selçuklu ordusu paniğe kapıldı; bazı kumandanlar safları terkettiği gibi sultan da Tokat istikametine kaçtı. Böylece başsız kalan Selçuklu ordusu dağıldı ve savaşmaksızın ağır bir hezimete uğradı. Bu kolay zaferden sonra Baycu Noyan Sivas’a girdi ve şehri üç gün süreyle yağma ettirdi. Ardından Kayseri’yi kuşatan Moğollar, Emîr Samsâmüddin Kaymaz ve Subaşı Fahreddin Ayaz’ın kumandasında kahramanca direnen şehri Hajukoğlu Hüsam adlı bir Ermeni’nin ihaneti yüzünden ele geçirerek geniş çaplı bir

tahribatla birlikte katliama tâbi tuttular; Azerbaycan'a dönüşleri sırasında da aynı şeyi Erzincan'a yaptılar. Bu dehşet verici Moğol istilâsı karşısında Anadolu'dan varlıklı kimseler Halep'e kaçtılar. Bu arada Keyhusrev'in annesi ve diğer aile fertleri Halep'e gitmekte iken Selçuklu vasalı Çukurova Ermeni Prensi Hetum tarafından yakalanıp Moğollar'a teslim edildiler; öteki Türk kafileleri de yine Ermeniler tarafından saldırıya uğrayarak yağmalanıp soyuldular.

Kösedağ felâketinden sonra Anadolu Selçuklu Devleti merkezî hâkimiyetini kaybetmiş ve sultanın Antalya'ya çekilmesi sebebiyle başsız kalmış gibiydi. Bundan faydalanan tâbi Çukurova Ermeni Krallığı ve Trabzon Komnenosları Moğol vasallığını kabul ettiler; İznik'teki Bizans Devleti ise Selçuklular'la dost kalmayı tercih etti. Bu sırada Amasya'da bulunan Vezir Mühezzebüddin Ali, şehrin kadısıyla birlikte ve değerli hediyelerle Azerbaycan'daki Mugan ordugâhına dönmüş olan Baycu Noyan'a gidip yılda 360.000 dirhem, 10.000 koyun, 1000 sığır ve deve verilmesi şartlarıyla bir barış antlaşması imzaladı. Keyhusrev Moğollar'la barış yapıldığını haber alınca Antalya'dan Konya'ya geldi.

Bu barış antlaşmasından sonra Çukurova Ermeni Krallığı'na karşı bir askerî harekâta geçildi. Vezir Şemseddin el-İsfahânî'nin kumandasındaki Selçuklu ordusu Tarsus'u kuşattı. Ancak ağırlaşan tabiat şartları sebebiyle askerlerin hareket kabiliyeti zayıflamış ve yiyecek sıkıntısı da baş göstermişti. Ayrıca sultanın âni ölüm haberinin gelmesi üzerine sefer yarıda bırakıldı. Bununla beraber Ermeni Kralı Hetum ile Anadolu Selçuklu Devleti'ne yeniden tâbi olması, savaş tazminatı ödemesi, yıllık vergi vermesi, Tarsus'a karşılık Bergama Kalesi'ni teslim etmesi şartlarıyla bir barış yapıldıktan sonra Selçuklu ordusu Konya'ya döndü.

Tarsus kuşatması sırasında Alâiye'de bulunan sultan, içki içmekte iken veya baktığı vahşi hayvanların ısırması sonucu yirmi beş yaşlarında olduğu halde birden bire ölmüştür. Yerine büyük oğlu II. İzzeddin Keykâvus tahta çıkarıldı. Kabiliyetsizliği, ahlâkî bozuklukları, içkiye, eğlenceye ve kadınlara düşkünlüğü, ayrıca korkaklığı ve Sâdeddin Köpek'in etkisinde kalarak tecrübeli devlet adamlarını bertaraf etmesi sebebiyle ülkeyi başsız bırakmış ve felâketin uçurumuna itmiş olan II. Gıyâseddin Keyhusrev'den sonra devlet idaresinde iş bilir ve idealist insanların kalmamasından dolayı

genel bir çöküş ve gerileme devri başlamıştır. Bununla birlikte onun döneminde de pek çok içtimaî, ilmî ve dinî müessese kurulmuş, büyük mimarlık eserleri inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 227, 232, 237-243; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 359, 363, 423, 456, 464-548, 595, 606; a.e.: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 19-87, 90, 98, 99; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 537, 539-541; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 250-252, 255, 274; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, V, 119, 124, 135, 162, 179-186, 190, 250, 282, 295, 305, 324-327; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 36 vd., 45; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 10-26, 47-54; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 62; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 269-272, 275, 307-310, 313; M. Brosset, Histoire de la Géorgie, Petersburg 1849, I, 502 vd., 525 vd., 528 vd.; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 48 vd.; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 71-85; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 695; a.mlf., Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykhusraw", EI² (İng.), IV, 816-817; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, bk. İndeks; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 364-367; Ali Sevim, Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri, Ankara 1983, bk. İndeks; Refet Yinanç, "Mevlânâ'nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi", Mevlânâ (haz. Feyzi Halıcı), Konya 1983, s. 68-71; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 127, 163, 178-180; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Keyhusrev II", İA, VI, 620-629; a.mlf., "Sad-ed-Din", a.e., X, 32-35; Doğu-Batı Arası Bir Gökkuşağı: Selçuklu Sikkeleri (haz. Şennur Aydın), İstanbul 1994, s. 33-40; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1996; Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, II/4 (1338), s. 302 vd.; V. Vartabet, "Türk Fütûhâtı Tarihi" (trc. H. B. Andreasyan), Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 228; Faruk

Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 1969, s. 7-11.

Ali Sevim

KEYHUSREV III

(ö. 682/1283-84)

Anadolu Selçuklu sultanı (1266-1282).

Babası IV. Kılıcarslan'ın öldürülmesinden sonra çocuk yaşta tahta çıkarıldı. Yaşının küçüklüğü sebebiyle Muînüddin Süleyman Pervâne, IV. Kılıcarslan devrinde olduğu gibi nüfuz ve kudretini muhafaza etti. Muînüddin Pervâne, Gıyâseddin öğrenim çağına gelince "üstâdü'ssaltana" unvanını verdiği Yenbuî'yi onu yetiştirmekle görevlendirdi; bu arada Emînüddin İsfahânî'yi musahip, kendi oğlu Mühezzebüddin Ali'yi de muhafız tayin etti. İyi bir dinî terbiye alan Gıyâseddin erginlik çağına geldiği zaman da ata binmek ve silâh kullanmak gibi konularda eğitildi.

671 (1272) yılında, İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın kardeşi Acay Noyan ve ordu kumandanı Samagar Noyan'ın baskılarından rahatsız olan Muînüddin Pervâne, Anadolu halkının Moğollar'a karşı kurtarıcı gibi gördüğü Mısır Memlük Sultanı Baybars'a bir elçilik heyeti gönderip Gıyâseddin Keyhusrev'e ve Selçuklu hükümranlığına dokunmamak şartıyla onu Anadolu'ya davet etti. Baybars bir yıl sonra ordusuyla birlikte Anadolu'ya yöneldiyse de Abaka Han'dan korkup telâşa düşen Muînüddin Pervâne, ona elçiler göndererek iş birliği ve ittifak teklifinin bu yıl uygulanmasının mümkün olmadığını, bu sebeple seferini gelecek yıla ertelemesini istedi. Aynı yıl içinde Abaka Han, Toku Noyan'ı Anadolu'da görevlendirdi ve Selçuklu devlet erkânına onun iznini almadıkça herhangi bir konuda karar vermemelerini bildirdi. Bunun üzerine Muînüddin Pervâne, diğer devlet adamlarıyla anlaşıp tekrar Baybars'tan Anadolu'ya gelmesini istediyse de ondan bu seferin ancak gelecek yılın sonlarında yapılabileceği cevabını aldı. Bu sırada Beylerbeyi Hatîroğlu Şerefeddin Mesud Moğollar'a karşı isyan etti ve o da Baybars'tan yardım istedi. Fakat Anadolu'ya gelen 30.000 kişilik bir Moğol kuvveti çok geçmeden Kayseri-Sivas arasındaki Gedük'te Selçuklu kuvvetlerinin de yardımıyla ayaklanmayı bastırdı ve yakalanan Hatîroğlu bazı emîr ve Türkmen beyleriyle birlikte idam edildi (675/1276).

Memlük Sultanı Baybars, Muînüddin Pervâne gibi büyük Selçuklu emîr ve beylerinin daveti, ülkesine kaçan devlet adamlarının teşviki ve özellikle Anadolu halkının kendisini putperest Moğollar'a karşı kurtarıcı olarak görmesi sebebiyle Anadolu topraklarına girdi ve Elbistan'a geldi. Bunun üzerine Toku ve Tudavun noyanlarla Muînüddin Pervâne'nin sevk ve idaresindeki Moğol, Selçuklu, Gürcü ve Ermeni kuvvetlerinden oluşan ordu Elbistan yönüne hareket etti. Akçaderbent'te Memlük ve Moğol kuvvetleri arasında yapılan öncü savaşında ve arkasından Elbistan ovasında ana kuvvetler arasında yapılan asıl savaşta Moğollar ağır bir yenilgiye uğradılar (Zilkade 675 / Nisan 1277). Bu savaşta Selçuklu kuvvetleri ciddi biçimde savaşmadıkları gibi birçok emîr ve asker de Memlükler tarafına geçmişti. Yenilgi üzerine Muînüddin Pervâne Kayseri'ye gelerek burada bulunan Gıyâseddin Keyhusrev ile Vezir Fahreddin Ali ve diğer Selçuklu devlet adamlarını yanına alıp Tokat'a çekildi. Bu önemli zaferden sonra Kayseri'ye giden Baybars sevgi ve takdir gösterileriyle karşılandı; ancak bir hafta sonra ordusunun karşılaştığı yiyecek sıkıntısı sebebiyle Mısır'a dönmek zorunda kaldı. Böylece Muînüddin Pervâne'nin hem Baybars hem de Abaka Han ile ilişkilerini sürdürmek şeklindeki kararsız tutumu sebebiyle Baybars'ın Anadolu'yu Moğol tahakkümünden kurtarma yolundaki bu teşebbüsü neticesiz kaldı. Baybars'ın ayrılmasının arkasından Abaka Han bizzat başına geçtiği büyük bir orduyla Anadolu'ya geldi; Muînüddin Pervâne, Sultan Keyhusrev ve Fahreddin Ali hemen ona katıldılar. Savaşın yapıldığı Elbistan'a giden Abaka Han, aralarında Toku ve Tudavun noyanların da bulunduğu Moğol ölülerini gördüğü halde herhangi bir Selçuklu emîr ve askerinin cesedine rastlamaması üzerine çok öfkelendi ve Pervâne'nin kendilerine ihanet ettiği kanaatine vardı. Daha sonra Kayseri'ye geçen Abaka Han bütün Selçuklu şehirlerinin yağma ve tahribini, halklarının da katlini emretti; rivayete göre aralarında ilim ve din adamlarının da bulunduğu çoğu Türkmen 200.000 kişi öldürüldü. Bu arada Abaka Han'ın veziri Şemseddin Cüveynî'nin Sivas'ın bir kısmını satın alarak tahripten kurtardığı bilinmektedir. Abaka Han, Anadolu'nun idaresini kardeşi Kongurtay Noyan'a bırakıp Karamanoğulları'nı yola getirmesini emrettikten sonra beraberinde Muînüddin Pervâne ve Fahreddin Ali olduğu halde Azerbaycan'a döndü. Moğol noyan ve kumandanlarıyla Pervâne'nin durumunu tartıştıktan sonra ihanetini sabit görerek onu ve adamlarını idam ettirdi (Safer 676 / Temmuz 1277).

Uç Türkmenleri'nin ve son olarak Hatîroğlu Şerefeddin'in bertaraf edilmesinden sonra Moğol zulmüne karşı mücadele görevini üstlenen Karamanoğlu Mehmed Bey, Eşrefoğulları ve Menteşeoğulları ile bir ittifak yaparak hâkimiyet sahasını genişletmiş ve iyice kuvvetlenmişti. Mehmed Bey, mücadelesini meşrû bir zeminde yürütebilmek için II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu olduğunu ileri sürdüğü Alâeddin Siyavuş'u (Cimri) yanına getirterek törenle Selçuklu sultanı ilân etti. Daha sonra beraberinde Siyavuş olduğu halde Menteşeoğlu ve Eşrefoğlu kuvvetleri ve kalabalık bir Türkmen ordusuyla birlikte harekete geçen Mehmed Bey, Konya üzerine yürüyerek şehrin Selçuklu Sultanı Siyavuş'a teslim edilmesini istedi. İsteği reddedilince de saldırıya geçip 9 Zilhicce 677'de (23 Nisan 1279) şehre girdi ve Siyavuş'u törenle Selçuklu tahtına oturttu; kendisi de vezirlik görevini üstlendi. Bu törenin ardından şehirdeki Selçuklu devlet adamları Siyavuş'u sultan olarak tanımak zorunda kaldılar; ayrıca onun adına hutbe okutulup para bastırıldı. Siyavuş ve Mehmed Bey bir yıl içerisinde elde ettikleri askerî başarılarla hâkimiyet sahalarını Ankara'dan Ege kıyılarına kadar yaydılarsa da daha sonra Moğol-Selçuklu ordusu karşısında üst üste yenilgiye uğradılar ve yakalanıp öldürüldüler (17 Muharrem 678 / 30 Mayıs 1279).

679'da (1280), Kırım'da yaşayan II. İzzeddin Keykâvus'un veliaht tayin ettiği oğlu II. Gıyâseddin Mesud ailesi ve yakınlarıyla birlikte Kayseri'ye geldi. Ardından, beraberinde Kastamonu Beyi Çobanoğlu Muzafferüddin olduğu halde İlhanlı başşehrine giderek Abaka Han'ın huzuruna çıkan Mesud'a Erzurum, Erzincan, Sivas, Diyarbekir ve Harput'un idaresi verildi. Fakat Abaka Han'ın ölümü üzerine (680/1282) Ahmed Teküder hükümdar olunca Selçuklu ülkesini III. Gıyâseddin Keyhusrev ile II. Mesud arasında taksim etti. Durumu öğrenen ve memnun kalmayan Gıyâseddin Keyhusrev, Moğollar'ın Anadolu valisi Kongurtay ve Vezir Fahreddin Ali ile birlikte görüşmelerde bulunmak üzere Ahmed Teküder'e gitmek için yola çıktıysa da İlhanlı Devleti'nde başlayan saltanat mücadelesi sebebiyle bir süre Erzurum'da beklemek zorunda kaldı. Daha sonra mücadelenin galibi Argun Han, o sırada Tebriz'de bulunan II. Mesud'u Anadolu Selçuklu sultanı yaptığı gibi (681/1282) huzuruna çıkmasının ardından Erzincan'a gönderdiği Gıyâseddin Keyhusrev'i de öldürttü.

III. Keyhusrev'in sembolik saltanatı sırasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin doğu kısmı tamamen Moğollar'ın bir eyaleti haline gelmiş, batısı ise Anadolu beyliklerinin istiklâl mücadelelerine sahne olmuştur. Buna rağmen onun döneminde yapılan mimari eserlerin çokluğu dikkat çeker.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 650, 661, 681, 689, 700, 703, 722, 725; a.e.: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 179, 197, 203, 211, 215, 233, 236, 243-244; İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 79, 122, 124, 128, 153, 154; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 587, 598, 617; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 87, 89, 101, 130, 138; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1380/1961, III, 34, 112-113, 117, 165-170, 178; IV, 35; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 173; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 571-572; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, bk. İndeks; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, bk. İndeks; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, LV-LVI; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, tür.yer.; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979; a.mlf., "Kayḵḫusraw III", EI² (İng.), IV, 817; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 4, 7, 11, 20, 26, 28, 151, 164; P. Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, bk. İndeks; Doğu-Batı Arası Bir Gökkuşağı: Selçuklu Sikkeleri (haz. Şennur Aydın), İstanbul 1994, s. 49-53; Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, Cambridge 1996, s. 160-162, 164-167, 174; Ali Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", TTK Belleten, XXV/97 (1961), s. 63-74; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 1969, s. 45 vd.; "Keyhusrev III.", İA, VI, 629-630.

Ali Sevim

KEYKÂVUS I

(ö. 616/1220)

Anadolu Selçuklu sultanı (1211-1220).

I. Gıyâseddin Keyhusrev'in büyük oğludur. Babası 592 (1196) yılında tahtı kardeşi II. Rükneddin Süleyman'a bırakıp yaklaşık dokuz yıl süren gurbet hayatına çıkmak zorunda kaldığında oğulları Keykâvus ile Keykubad'ı da yanında götürdü. II. Süleyman Şah'ın ölümü üzerine taraftarlarının davet ve desteğiyle yeniden Selçuklu tahtına oturan I. Keyhusrev (Receb 601 / Mart 1205) Keykâvus'u melik unvanıyla Malatya'ya gönderdi. Onunla birlikte Malatya'ya giden babasının hocası Mecdüddin İshak idarî işler ve öğrenimini tamamlama konusunda kendisine yardımcı oldu.

I. Gıyâseddin Keyhusrev ölünce (608/1211) devlet erkânı Konya'da toplanarak sultanın en büyük oğlu olduğu için Malatya Meliki İzzeddin Keykâvus'un Selçuklu tahtına çıkarılmasına karar verdi ve Kayseri'ye gelmesi için kendisine ulak gönderdi. Keykâvus Sivas-Kayseri arasındaki Gedük'te (Şarkışla) karşılandı. Biat, yas ve tahta çıkma törenleri Kayseri'de yapıldı. Ancak Kayseri'den Konya'ya hareket edileceği sırada sultanın kardeşi Tokat Meliki Alâeddin Keykubad'ın saltanat davasıyla ortaya çıktığı ve şehre doğru gelmekte olduğu haber alındı. Alâeddin Keykubad şehri kuşattı, çok geçmeden Erzurum Meliki Mugīsüddin Tuğrul Şah ile Ermeni Kralı II. Leon da kuşatmaya katıldı. Meselenin savaşla halledilemeyeceğini anlayan devlet adamları diplomatik yola başvurdular. Kayseri subaşısı Celâleddin Kayser para ve değerli hediyelerle Ermeni Kralı II. Leon'a gönderildi. Celâleddin, Leon'a geri döndüğü takdirde kendisine 1200 müd tahıl verileceğini, işgal ettiği Luluva (Ulukışla), Ereğli ve Lârende'nin de (Karaman) ona ait olacağını bildirdi. Leon bu teklifi kabul edip ülkesine döndü. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in Keykâvus tarafından yardıma çağrıldığını duyan Tuğrul Şah da gizlice Erzurum'un yolunu tuttu. Yalnız kalan Erzurum Meliki Mugīsüddin ve yeterli kuvveti bulunmayan Keykubad muhasarayı kaldırarak Ankara Kalesi'ne sığındı. Keykâvus Konya'ya ulaştığında tekrar tören yapılmış ve

şenlikler bir hafta sürmüştür. Keykâvus, hocası Mecdüddin İshak'ı tahta çıkışını Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a bildirmek üzere Bağdat'a gönderdi. Halife ona sultanlığını tasdik eden bir menşurla bir fütüvvet şalvarı gönderdi ve fütüvvet teşkilâtına alındığı bildirildi.

Bu sırada İznik İmparatoru Theodoros Laskaris, Keykâvus'un tahta çıkışını kutlamak, Gıyâseddin Keyhusrev'in Alaşehir seferi dolayısıyla bozulmuş olan münasebetleri düzeltmek ve barış yapmak üzere bir elçi yolladı. İmparatorun barış teklifini kabul eden İzzeddin Keykâvus, bunu bildirmek ve babasının naaşını getirmek üzere atabegi Emîr Seyfeddin Ayaba'yı İznik'e gönderdi. İmparator Theodoros Laskaris ile görüşen Ayaba dönüşte Alaşehir Mezarlığı'na geçici olarak gömülmüş olan Sultan Gıyâseddin'in naaşını da getirdi.

Daha sonra Alâeddin Keykubad'ın üzerine yürüyen İzzeddin Keykâvus Ankara Kalesi'ni kuşattı. Erzakı azalan Alâeddin Keykubad, kendisinin ve halkın canına dokunulmaması şartıyla teslim oldu ve Malatya yakınlarındaki Minşâr Kalesi'ne hapsedildi. Keykâvus onu öldürmek istediyse de hocası Mecdüddin İshak buna engel oldu.

Bu yıllarda Antalya hâlâ Franklar'ın elinde bulunuyordu. Gıyâseddin Keyhusrev'in öldüğünü duyan Antalya Rumları şehirdeki Türkler'i katlederek Antalya'nın idaresini ellerine geçirmişlerdi. Ancak sultan Antalya'nın geri alınması yerine Sinop'un fethine girişti. Elinde esir bulunan Trabzon Rum İmparatoru I. Aleksios Komnenos'u da yanına alarak Sinop önlerine vardı. I. Aleksios'un serbest bırakılması ve gitmek isteyenlere izin verilmesi şartıyla şehri teslim edeceklerini bildiren Sinoplular isteklerinin kabul edilmesi üzerine şehri sultana teslim ettiler (26 Cemâziyelâhir 611 / 2 Kasım 1214). Ertesi gün İzzeddin Keykâvus, Aleksios ile bir antlaşma imzaladıktan sonra onu ülkesine gönderdi. Trabzon Rum İmparatorluğu bu tarihten 641 (1243) yılındaki Kösedağ yenilgisine kadar Selçuklu Devleti'ni metbû tanımıştır. Sinop'un fethi Abbâsî halifeliğine ve komşu devletlere fetihnâmelerle bildirildi. Sultan bu başarısı üzerine "es-sultânü'l-gālib" unvanını aldı. Sinop bundan sonra Selçuklu ticaretinin

gelişmesinde önemli bir rol oynamaya başladı.

Öte yandan Ermeni Kralı Leon kendisine bırakılan şehirleri elinde tutamayacağını bildiği için onları Hospitalier şövalyelerine vermek istiyordu. İzzeddin Keykâvus, Sinop seferinden sonra harekete geçerek bu şehirleri geri aldı, kral da ciddi bir mukavemet göstermedi (612/1216). İzzeddin Keykâvus, daha sonra Antalya üzerine yürüyüp burayı karadan ve denizden kuşattıktan sonra Rumlar'dan Franklar'ın eline geçen şehri geri aldı (30 Ramazan 612 / 22 Ocak 1216) ve subaşılığını Emîr Mübârizüddin Ertokuş'a verdi.

1216 yılında Ermeniler'le Haçlılar'ın arası açıldı. Sultan Keykâvus bu fırsatı kaçırmayarak Ermeni Kralı Leon'un ülkesine yürüdü. Tahkim edilmiş Çinçin ve Haçin (Hacın) kaleleri şiddetli hücumlardan sonra fethedildi. Ardından Keben (Geben) Kalesi önünde Selçuklu ordusu Ermeni ordusuyla karşılaştı. Ağır bir yenilgiye uğrayan Ermeni ordusunun bir kısmı esir alındı, bu tutsaklar arasında birçok Ermeni soylusu da vardı. II. Leon, zengin armağanlarla birlikte elçi göndererek sultandan barış imzalanması ricasında bulundu. Sultan bu ricayı kabul etti ve barış antlaşması imzalandı. Antlaşmaya göre sınırlardaki bazı kaleler Selçuklular'a verilecek, Ermeni kralı sultanı metbû tanıyacak ve her yıl 20.000 altın gönderecekti. Buna karşılık sultan da bir menşurla Leon'un Sîs (Kozan) hâkimiyetini tanıdı. Sîs'te basılan paraların bir yüzünde sultanın adı yazılı olduğu gibi yine orada onun adına hutbe okunmuştur. Ermeni krallarının Selçuklu sultanlarını metbû tanımaları Kösedağ bozgununa kadar sürmüştür. Aynı yıl Kıbrıs kralı ile bir ticaret antlaşması imzalandı. Bu başarılardan sonra sultan Antalya'ya gitti; 613 (1217) kışını orada geçirdi. Ertesi yıl Mengücüklü Hükümdarı Fahreddin Behram Şah'ın kızı Selçuk Hatun'la evlendi.

İzzeddin Keykâvus son seferini Halep üzerine yaptı. 1216 yılında Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'nin vefatı üzerine yerine çocuk yaştaki oğlu el-Melikü'l-Azîz tahta çıkarılmıştı. Bu hükümdarla Halep melikliğinin varlığını sürdüremeyeceği düşüncesi ve İzzeddin Keykâvus'un muvafakatiyle Eyyûbîler'in Sümeysât hâkimi el-Melikü'l-Efdal Ali Halep melikliğinin başına getirildi ve kendisiyle bir anlaşma yapıldı. Ancak bu anlaşmada Telbâşir'in kendisine değil Selçuklu emîrlerinden Nasreddin'e verilmesi Efdal'de sultanın Halep'i de kendisine vermeyeceği şüphesini

uyandırdı. el-Melikü'l-Azîz'in atabegi olan Şehâbeddin Tuğrul da el-Melikü'l-Eşref'ten yardım istedi. Bu sırada Selçuklu ordusunun Sivas subaşısı Mübârizüddin Behram Şah kumandasındaki 4000 kişilik öncü kuvveti sultanın başında bulunduğu ordunun merkez kolundan epeyce uzaklaşmıştı. Sultanın uzakta olduğunu haber alan el-Melikü'l-Eşref, Selçuklu öncü kuvvetine saldırarak ağır bir yenilgiye uğrattı. Behram Şah esir alındı. Bunu öğrenen İzzeddin Keykâvus el-Melikü'l-Eşref'le savaşmayıp geri döndü. Hıyanet ettiklerinden şüphelendiği bazı emîrleri Elbistan'da bir eve doldurarak evi ateşe verdi. Daha sonra el-Melikü'l-Eşref'ten öç almak için hazırlanmaya başladı. Bu amaçla Âmid Artuklu Hükümdarı Mahmûd Nâsırüddin ve Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökböri ile ittifak yapan sultan ordusuyla Malatya'ya geldiği sırada hastalandı ve Malatya civarındaki Viranşehir'de vefat etti (Şevval 616 / Ocak 1220). Ölüm tarihiyle ilgili başka rivayetler de vardır. Naaşı Sivas'a getirilerek burada inşa ettirmiş olduğu dârüşşifâdaki türbesine defnedildi.

I. Keykâvus, Karadeniz'in en önemli ticaret limanı Sinop'un fethedilmesi, güneyin aynı önemdeki limanı Antalya'nın geri alınması, Ermeni ve Trabzon krallıklarının vergiye bağlanması gibi önemli başarılar kazanmış, bu başarılar Selçuklu Devleti'nin gücünü ve itibarını arttırmıştır.

İzzeddin Keykâvus zamanında ekonomik gelişmeye paralel olarak çok sayıda medrese, kervansaray ve hastahane inşa edilmiştir. Bunlardan Sivas'taki dârüşşifânın (dârü's-sıhha) günümüze ulaşan vakfiyesine göre tesis aynı zamanda bir tıp mektebi olarak da hizmet vermekte, burada tabipler, cerrahlar ve göz hekimleri çalışmaktaydı. 614 (1217) yılında inşa edilen dârüşşifânın vakıfları arasında Sivas'ta yetmiş dükkân, Ereğli'de de otuz dükkânla birçok köy bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 314-337, 342, 347-350, 354; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 593, 598; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 168-169, 176, 179, 181, 183, 188, 213; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s.

38, 58, 82, 93, 111-199, 269; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, bk. İndeks; IV, 29-30, 156; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, bk. İndeks; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 28-29; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 295, 306; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309, s. 22-25; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321; a.mlf., "Antalya Surları Kitâbeleri", TTEM, XV/86 (1341), s. 166-169; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 33-40; Rıdvan Nâfiz [Ergüder] - İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928, s. 49, 101-106; A. Süheyl Ünver, Selçuk Tabâbeti, Ankara 1940, s. 56-60; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, bk. İndeks; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., "Selçuklular Zamanında Sivas", DTCFD, IX/4 (1951), s. 449, 452; a.mlf., "Keykâvus I.", İA, VI, 631-642; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykāʾūs", EI^2 (İng.), IV, 813; Salim Koca, Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220), Ankara 1997; Şakir Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukîler'e Ait Tarihî Eserler", Türk Tarihi, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 5, Ankara 1949, s. 120-131, 142; Gönül Cantay, "Sivas I. İzzeddin Keykâvus Darüşşifâsı", Erdem, IX/27, Ankara 1997, s. 975-980.

Faruk Sümer

KEYKÂVUS I DÂRÜŞŞİFÂSI

Sivas'ta Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı dârüşşifâ.

Şehrin merkezinde Dârülhadis Medresesi (Çifte Minareli Medrese) karşısında yer alan yapının Selçuklu sülüsüyle yazılmış kapı kitâbesinden 614 (1217) yılında I. İzzeddin Keykâvus tarafından inşa ettirildiği öğrenilmektedir.

Dârüşşifâ, uzun ekseni doğu-batı yönünde olmak üzere planlanmış olup açık avlulu, revaklı ve üç eyvanlı olarak düzenlenmiştir.

Yapı 61,90 × 46,80 m. ölçüsünde bir alanı kaplar. 30,80 × 22,40 m. ölçüsündeki avlu kuzeybatı ve güney yönde revakla çevrilidir. Giriş hariç diğer üç yönde yer alan eyvanların arasında farklı boyutlarda odalar bulunmaktadır. Eyvanlardan güneyde bulunanı I. İzzeddin Keykâvus'un ölümü üzerine kümbet haline getirilmiştir. Revak altına açılan eyvanın önü bir kapı ve iki pencereye sahip bir duvarla kapatılmış, üzeri de ongen kasnaklı içten kubbe, dıştan külâhla örtülmüştür. Cephedeki kitâbe 617 (1220) tarihli olup eyvanın kümbet haline dönüştürüldüğü yılı belirtir. Kuzey eyvanı ise eyvan duvarındaki simetrik, Bursa kemerli iki açıklıkla günümüzde mevcut olmayan birimlerle ilişkiyi sağlar. Ana eyvan (dershane) 9,90 m. açıklığında bir kemerle avluya doğrudan açılır. Ana eyvanın doğu duvarında bir niş ve iki tarafında sonradan örülmüş pencereler yer alır.

Yapının planında ilginç bir durum ise ana eyvanın kuzey ve güneyinde avlunun iki yanındaki revakların devam etmesidir. Bu hacimlere iki yanda ikişer mekân açılır. Güney revakı, yapının güneybatı köşesindeki mekânlar içinde bir dikdörtgen sahn olur. Bu sahna taçkapının sağında yer alan iki mekân açılmaktadır. Yapının kuzey revakı, batı ve doğuda birer tonozlu geçit, mevcut yapıya bağlı olan birimlerin sıralandığı bir koridorla bağlantıyı sağlamaktaydı. Yapılan kazılarda planı çıkarılabilen kuzeydeki kanat mevcut mekânların gerisinde bir koridora açılan mekânlardan (dokuz oda) ibaretti. Bu yönde ikinci bir avlulu binanın varlığı üzerinde görüşler de

bulunmaktadır (Çetintaş, Sivas Darüşşifası, tür.yer.; Sözen, s. 90-93).

Dârüşşifâ yapısı harap durumdayken son yıllarda yapılan restorasyonlarla kurtarılmıştır. Dârüşşifânın 54,65 m. uzunluğundaki batı (ana) cephesi muntazam kesme taştan inşa edilmiş olup genişliği 10,75 m. olan taçkapı cepheye hâkim durumdadır. Taçkapı cephe yüksekliğini 1/3 oranında aşmakta, yapı malzemesi olan taş profilli bordürle üç yönde sınırlanmaktadır.

Yapının güney cephesinde altta bir sıra yuvarlak kemerli pencere, üstte bir sıra mazgal, bir sıra çörten yer almaktadır. Taş kaide üzerine tuğladan ongen kasnaklı, külâhlı kümbet bu cepheyi aşan tek hacimdir. Yapının kuzey cephesi, bu kanattaki mekânların yıkılmasından ve çeşitli tahribattan sonra oluşmuştur.

Dârüşşifâda avlu cephesi, kalın kare pâyeler üzerindeki kademeli kemerler ve kemer yüzeyleri arasında yer alan küçük pencerelerle dikey hatların ağır bastığı bir ifade taşır. Revakların gerisinde kümbet mekânının önemini yansıtan cephesinin ihtişamı üstte de devam eder.

Yapıda kümbet hariç bütün mekân ve hacimler tuğla tonoz örtü sistemine sahiptir. Cepheye hâkim olan taçkapı taş süslemenin anıtsal örneklerini taşımakta, iki yan yüzeylerde Bursa kemeriyle kavranan mukarnas kavsaralı birer niş bulunmaktadır. Nişlerin üzerindeki yüzeylerde geometrik geçme süsleme örnekleri yer alır. Yay kemerli geniş açıklığın üstünde üç yönde dolanan kitâbe kuşağı bulunur. Üstte kemer boşluklarında kabartma olarak birer pars figürü kalıntı halinde görülmektedir. Taçkapının dış bordürleri ise geometrik geçme kompozisyonlar halindedir.

Dârüşşifânın avlu cephelerindeki süslemeler, ana eyvanın sivri kemerini dolanan bitkisel bezemeli bordürle iki yandaki geometrik geçmeli bordür olarak görülmektedir. Yüksek kabartma biçiminde iki insan başı ise ay ve güneşi temsil etmektedir. Kuzey eyvanda duvar dokusundaki derz yüzeylerinde dekoratif bezeme bulunmaktadır.

Yapının içindeki çini süsleme başlı başına önem taşır. Türbe haline getirilen güney eyvanın cephesi tamamen tuğla ve fîrûze, patlıcan moru çinilerle

meydana getirilmiş çeşitli kompozisyonlarla kaplanmıştır. Geometrik konpozisyonların ağırlıkta olduğu yapıda kazıma tekniğiyle yapılmış iki küçük kartuş içinde ustanın Merendli olduğu belirtilmiştir.

Bu cephe geniş, sağır bir kemerle belirtilmiş, kemerin üst yüzeyi fîrûze sırlı tuğlalarla kızılkahve renginde pişmiş tuğlalardan “Allah, Muhammed” yazılarıyla bezenmiştir. Bunun altında koyu mavi zemin üzerine beyaz kabartma harflerle türbenin tarihini veren nesih yazı yer alır. Bunun altındaki cephe ortada kapı, iki yanda birer pencere ile bölümlenmiş ve bütün yüzeyler mozaik çini tekniğinde çeşitli bezemelere sahip olarak gerçekleştirilmiştir. Türbede çini kaplanmış lahitlerle bezemeli bir taş mihrap yer alır. Dârüşşifâda taş süsleme yanında en güzel şekilde türbede ifadesini bulan çini ve tuğla süslemeler türbenin ongen yüksek kasnağında da tekrarlanmıştır.

Günümüze ulaşan vakfiyesine göre bir tıp mektebi olarak da hizmet veren

dârüşşifânın (dârü’s-sıhha) vakıfları arasında Sivas’ta yetmiş dükkân, Ereğli’de otuz dükkânla birçok köy bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gençosman - F. N. Uzluk), Ankara 1941, s. 82-83; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] - Rıdvan Nâfiz [Ergüder], Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928, s. 101 vd.; A. Süheyl Ünver, “Sur l’histoire des hôpitaux en Turquie du moyen âge jusqu’au XVII siècle”, Neuvième congrès international d’histoire de la médecine, Bucureşti 1932, s. 263-278; A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 183-188, Iv. XXXV-XXXVIII; Sedat Çetintaş, Sivas Darüşşifası, İstanbul 1953; a.mlf., “Sivas Darüşşifasında Yapılan Hafriyat”, TTK Belleten, III/9 (1939), s. 61-67; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 90-101; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 144-147; a.mlf., Türk Sanatı I-II, Ankara 1990, s. 226-229; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1986, I, 232-236; Şerare Yetkin,

Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 36-40; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 55; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, s. 45-50; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 383-390; M. Cevdet, "Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", I (1938), s. 35-38.

Gönül Cantay

KEYKÂVUS II

(ö. 677/1278-79)

Anadolu Selçuklu sultanı (1246-1249 müstakil, 1249-1262 müşterek saltanat).

Muhtemelen 633'te (1235) doğdu. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in büyük oğludur. Annesi Berdûliye Hatun bir Rum papazının kızıdır. II. Gıyâseddin Keyhusrev, üç oğlundan annesi Gürcü prensesi olan en küçüğünü Alâeddin Keykubad'ı veliaht ilân etmişti. Ancak devlet adamları siyasî geleneğe uyarak II. Gıyâseddin'in ölümü esnasında Borgulu (Uluborlu) meliki bulunan İzzeddin Keykâvus'u Akşehir'in Altuntaş köyünde sultan ilân ettiler (643/1246). Tahtın iki yanındaki kürsülere de kardeşleri IV. Kılıcarslan ile Alâeddin Keykubad'ı oturttular. Daha sonra Keykâvus Konya'da tekrar tahta çıkarılarak hükümdarlığı ilân edildi. Bu sırada Moğol elçileri gelip aldıkları emir üzerine Güyük Han'ın İlhanlı tahtına cülûsu için toplanacak büyük kurultayda Selçuklu sultanının hazır bulunmasını istediler. Sultanın yerine kardeşi IV. Kılıcarslan'ın gönderilmesine karar verildi.

İran kökenli Vezir Şemseddin İsfahânî, yeni hükümdar zamanında da geniş yetkilerle makamında kalmak isteyince bazı beyler kendisine tepki gösterdi. Daha önce nüfuzunu arttırmak için Keykâvus'un annesiyle evlenen Şemseddin İsfahânî'nin bu hareketi hânedana karşı saygısızlık sayılarak hoş karşılanmamış, Beylerbeyi Şerefeddin Mahmud bundan dolayı isyan etmişti (644/1247). Buna rağmen vezir iki yıl devleti bir hükümdar gibi yönetmeye devam etti.

Türk Ahmed adıyla tanınan birinin 647'de (1249) uç yörelerinde devlete karşı başlattığı büyük isyan zorlukla bastırılabildi. Bu sırada IV. Kılıcarslan'ın Moğolistan'dan Güyük Han'ın verdiği bir yarlıkla döndüğü haberi geldi. Yarlıkta İzzeddin Keykâvus ile Vezir Şemseddin İsfahânî'nin azledildiği, sultanlığa Rükneddin Kılıcarslan'ın, vezirliğe de atabegi Bahâeddin Tercüman'ın tayin edildiği bildiriliyordu. Sivas'ta sultanlığını

ilân eden Kılıcarslan’ı Erzincan, Diyarbekir, Malatya, Harput ve Kayseri şehirleri de tanıdı. Keykâvus’u yanına alıp Akdeniz kıyısında bir kaleye saklanmak isteyen Şemseddin İsfahânî yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 646 / Mart 1249).

Emîr Celâleddin Karatay, buhranı önlemek için Rükneddin Kılıcarslan ile Alâeddin Keykubad’ı ağabeyleri İzzeddin Keykâvus ile birlikte sultan ilân etmek istiyordu. Bu maksatla Konya-Aksaray arasındaki Kılıcarslan Kervansarayı’nda buluşulması kararlaştırıldı. Ancak Kılıcarslan’ın kumandanları bu sırada savaş çıkardılar. Kılıcarslan esir alındı, veziri Cemâleddin Hutenî öldürüldü (1 Rebîülevvel 647 / 14 Haziran 1249). Bununla birlikte Celâleddin Karatay üç kardeşi sultanlık tahtına çıkarmayı başardı. Üçü adına hutbe okunup para kestirildi ve kitâbeler yazıldı. Böylece Celâleddin Karatay’ın gayretleriyle Selçuklu Devleti’nin birliği sağlandı.

Bu dönemde Moğollar, Selçuklu idarecilerinin kendilerinden korktuklarını anladıkları için onlardan en geniş ölçüde faydalanma yoluna gittiler. Selçuklular’dan aldığı vergi ve hediyeleri arttırmak isteyen Batu Han’a Tuğrâî Mahmud başkanlığında bir elçi heyeti gönderildi. Elçiler Batu Han’a ve devlet erkânına değerli armağanlar götürerek kendilerinin yüksek mevkilere tayinlerini sağladılar.

Batu Han’dan sultana hükümdarlık alâmeti olarak hil‘at, ok ve yay getiren heyet döndükten kısa bir süre sonra mevki mücadeleleri başladı. Bu esnada Moğol elçileri gelerek İzzeddin Keykâvus’un, Mönke’nin kağanlık tahtına çıkışı dolayısıyla yapılacak törende hazır bulunmasının gerektiğini bildirdiler. Sultan Moğolistan’a gitmeye ikna edildi. İzzeddin Keykâvus Sivas’a vardıktan birkaç gün sonra Celâleddin Karatay’ın öldüğünü haber alarak Kayseri’ye döndü (652/1254) ve mazeret beyan edip yerine küçük kardeşi Alâeddin Keykubad’ı gönderdi. II. Alâeddin Keykubad Erzurum’da ağabeyleri tarafından Lala Muslih vasıtasıyla katlettirildi.

II. İzzeddin Keykâvus, Celâleddin Karatay’ın ölümünden sonra Konya’da alışmış olduğu sefahat hayatını devam ettirdi. Bu durumdan rahatsız olan Orta Anadolu’nun doğu kesimindeki bazı subaşılar birleşip Kılıcarslan’ı Kayseri’de sultan ilân ettiler ve adına para bastırdılar (652/1254). İzzeddin

Keykâvus iç savaş çıkmasını önlemek için Kılıcarslan ile uzlaşma yolları aradı. Devrin büyük âlimlerinden Sadreddin Konevî ile Şeyh Hümâmeddin'i kendisine gönderip Sivas, Harput, Âmid ve Malatya vilâyetlerine tasarruf etmesini ve muhalefete son vermesini istedi. Kılıcarslan da Kayseri Kadısı Celâleddin Habib'i ona yollayarak Kayseri ile Kırşehri'nin de kendisine bırakılmasını teklif etti. Bu teklif Keykâvus tarafından kabul edilmedi. Keykâvus ve Kılıcarslan'ın orduları Kayseri yakınlarında Ahmedhisarı'nda karşılaştı. Kılıcarslan bu defa da yenildi ve Develi'ye kaçtı. Oradan Ermeni kralına sığınmak için Sîs'e giderken yakalanıp İzzeddin Keykâvus'un huzuruna getirildi. Sultan kardeşine iyi davrandı ve Amasya'ya gidip orada oturmasına izin verdi, ardından da yeni bir hadise çıkmaması için batıdaki Borgulu Kalesi'ne gönderdi.

Maraş ve Malatya'nın ormanlık alanına yerleşmiş bir Türkmen taifesi olan Ağaçeriler, devletin başka işlerle meşgul olmasını fırsat bilerek Suriye'ye giden önemli yolları kesmekte ve kervanları soymakta idiler. Selçuklu ordusu Ağaçeriler üzerine hareket edeceği sırada Baycu'nun Selçuklu topraklarına girdiği haber alındı. Bunun üzerine Elbistan'a gönderilmiş olan kuvvetler geri çağrıldı. Antalya'da bulunan Sultan Keykâvus'a Baycu'nun gelmekte olduğu bildirildi ve Konya'ya dönmesi rica edildi. Devlet adamlarından bazıları Baycu'nun ordusu için kışlak ve yaylak tayin edilmesi ve yiyecek verilmesi görüşünü ileri sürdüler. Bazıları da Baycu'ya güvenilemeyeceğini, esasen onun Hülâgû katında itibarı olmadığı için Anadolu'ya geldiğini söyleyerek savaşılması gerektiğini belirttiler. Aksaray'a bir konak mesafedeki Sultanhanı yakınlarında cereyan eden savaşta Selçuklu ordusu yenildi (23 Ramazan 654 / 14 Ekim 1256). İbn Bîbî, İzzeddin Keykâvus'un ordusunun gücüne güvenerek Moğol tahakkümüne son verilebileceği ümidini taşıdığını, sultanı bu görüşe çevresindeki tecrübesiz ve liyakatsiz gençlerin sevkettiğini söyler.

Konya'da bulunan sultan yenilgiyi haber alınca hazineyi, değerli eşyaları ve ailesini alarak Antalya'ya gitti. Baycu bir müddet onu takip ettiyse de yetişemedi. Antalya'da kendisini güven içinde görmeyip Lâdik'e (Denizli) geçen sultana Bisutay, Baycu'nun Konya'ya dönerek tahtına oturmasını beklediği şeklinde haber gönderdi. Sultan da Bisutay'a armağanlar yollayıp hazırlıklarını bitirince geleceğini bildirdi. Ancak Konya'ya gitmeyip Bizans topraklarına kaçtı. Bunun üzerine Borgulu'da bulunan Kılıcarslan Konya'ya

getirilerek tahta çıkarıldı (16 Safer 655 / 4 Mart 1257). Kısa bir süre sonra Baycu'nun Anadolu'dan ayrılması üzerine Denizli yöresinin terki karşılığında İznik imparatorundan aldığı bir miktar askerî yardımla dönen İzzeddin Keykâvus Konya'da tekrar tahta oturdu (14 Rebîülâhir 655 / 1 Mayıs 1257). Kılıcarslan, ağabeyinin Konya'ya dönmekte olduğunu haber alınca taraftarlarıyla birlikte önce Kayseri'ye, ardından Muînüddin Süleyman Pervâne ile beraber Tokat'a gitti. II. İzzeddin Keykâvus ünlü kumandanlarının yardımıyla Malatya, Sivas, Tokat ve Amasya'yı da hâkimiyeti altına alınca Kılıcarslan Erzincan'a çekilmek zorunda kaldı (656/1258).

Sultanın en küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad Erzurum'da ölünce yoluna devam eden elçilik heyeti Moğolistan'dan Mengü Han'ın bir yarlığı ile geri döndü (657/1259). Buna göre Selçuklu ülkesi iki kardeş arasında bölünecek ve Kızılırmak'ın doğusunda kalan yerler Kılıcarslan'a ait olacaktı. Keykâvus buna boyun eğdi ve Tuğrâî Mahmud'un vezirliğine razı oldu. Daha sonra iki sultan hediyelerle Tebriz'de Hülâgû'yu ziyaret ettiler. Keykâvus ve Kılıcarslan, İlhanlı hükümdarının Suriye seferine katıldıktan sonra onun izniyle ülkelerine döndüler. Her ikisinin İlhanlı hazinesine vereceği tâbilik vergisi 200.000 altın olarak tesbit edilmişti. Bu vergi Selçuklu Devleti için çok ağır bir yüktü. Anadolu'daki Moğol noyanlarıyla askerlerinin masrafları da devlet tarafından karşılanacaktı. Bunlar için ilhanın hazinesinden ödünç olarak çok para alınmıştı.

Böylece Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin istilâ, Selçuklu tarihinin de zor devri başlamış oluyordu. Kılıcarslan'ın veziri Muînüddin Pervâne, Kılıcarslan'ın yetersizliğinden faydalanarak devleti istediği şekilde idare ediyordu. Moğollar'ın yardımıyla İzzeddin Keykâvus'u tasfiye etmeyi planlayan Muînüddin Pervâne, Tebriz'den ilhanın hazinesinden ödünç alınan paranın tahsili için gelen elçilere İzzeddin Keykâvus'un Antalya'da oturmaya başlamasının isyan çıkarmakla ilgili olduğunu söyledi ve tahsilâta batıdan başlamaları gerektiğine onları inandırdı. Keykâvus da kendisine gelen elçileri önce kardeşinden almaları gerektiğini söyleyerek geri çevirdi. Keykâvus'un elçilere karşı bu muamelesi İlhanlılar'ın devlet merkezi olan Tebriz'de aleyhinde bir hava yarattı. Keykâvus, muhtemelen veziri Fahreddin Ali'nin tesiriyle Antalya'dan Konya'ya gelerek Hülâgû'ya gitmek üzere hazırlanmaya başladı. Ancak bu esnada Alıncak Noyan'ın

kalabalık bir askerle Aksaray'a geldiği ve yanında Kılıcarslan ile veziri Muînüddin Pervâne'nin bulunduğu haber alınınca Keykâvus vezirini Aksaray'a gönderdi. İzzeddin Keykâvus'un tahtı kaybettiğini düşünen Fahreddin Ali, Muînüddin Pervâne ile anlaşmış ve onların safına geçmişti. Sultan bunun üzerine Antalya'dan Memlük Sultanı Baybars'a haber gönderip yardım istedi. Fakat bu da mümkün olmayınca düşmanın eline düşeceğinden korkarak ailesi, dayıları, bazı emîrler ve yakın adamlarıyla bir gemiye binip İstanbul'a gitti (660/1262). İmparator VIII. Mikhail Palaiologos, Keykâvus'u samimi bir şekilde karşıladı. Ali Bahadır adlı sadık kumandanı ve binlerce Türkmen Dobruca'da yerleştirildi. Bu Türkmenler arasında Sarı Saltuk da vardı. Bizans imparatoru daha sonra İlhanlılar'dan korkup Keykâvus ile oğulları Mesud, Geyûmers ve diğerlerini Meriç ırmağının ağzındaki Enos (Enez) Kalesi'ne hapsetti. İstanbul'da alıkonulan küçük bir oğlu hıristiyan yapıldı ve kendisine Melik Konstantin adı verildi. Keykâvus'un emîrleri ve adamları Ayasofya'ya götürülerek hıristiyan olmaya mecbur tutuldular. Hıristiyan olmayı kabul etmeyenler öldürüldü.

Cuci ulusunun İslâmiyet'i kabul etmiş hükümdarı Berke (Bereke) Han müslümanlara karşı tutumundan, bilhassa Bağdat'ı zaptedip halifeyi ve müslümanları öldürmesinden ve bazı sınır vilâyetleri üzerinde anlaşmazlık çıkmasından dolayı Hülâgû'ya düşman olmuş, ona karşı Memlük Hükümdarı Baybars ile bir ittifak cephesi oluşturmuştu. Berke Han bir ordu göndererek Keykâvus ve oğullarını kurtarıp yanına getirtti. Kendisine çok yakınlık gösterdi, para ve mal verdi, onu evlendirdi. Dedesinin fethettiği Kırım sahillerindeki Suğdak ile Solhad şehirlerini dirlik olarak ona tahsis etti. Keykâvus 677 (1278-79) yılında Kırım'da vefat etti. Oğullarından Mesud (II. Mesud) babasının ölümünden iki üç yıl sonra Anadolu'ya geçip Selçuklu hükümdarı oldu. XIV. yüzyılın başlarına ait bir Ceneviz belgesinde Kefe'de ona ait bir sarayın varlığından söz edilmektedir.

Türkmenler'e dayanarak Moğollar'ı Anadolu'dan çıkarmak için mücadele eden Sultan İzzeddin Keykâvus kuvvetli bir şahsiyet değildi. Savaş meydanında bulunmaktan hoşlanmadığı gibi meseleleri siyasî olarak halletmeyi de bilmiyordu. Nitekim hükümdarlığını hissî bir davranışı sonucu kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 548-640; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 22, 32; a.mlf., Description de la Syrie du nord (trc. A. M. Eddé-Terrasse), Damas 1984, s. 126; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 545-546; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 256-257, 258-263, 264, 267-268; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 36-71, 75 vd.; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 254, 443; II, 706; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374-75/1954-55, I, 4, 86; II, 114; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 52-55; Osman Turan, "İzzeddin Keykâvüs'e Aid Bir Temlîknâme", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 157-176; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, bk. İndeks; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 458-504; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri", TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 27-43; a.mlf.,

"Keykâvus II.", İA, VI, 642-645; S. de Saint-Quentin, Histoire des Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 82, 85; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, bk. İndeks; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykāʾūs", EI² (İng.), IV, 813-814; P. Wittek, "Les Gagaouzes-Les gens de Kaykāūs", RO, XVII (1951-52), s. 12-24; a.mlf., "Yazijioghlu on the Christian Turks of the Dobruja", BSOAS, XIV/3 (1952), s. 639-668; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 1969, s. 28-36.

Faruk Sümer

KEYKÂVUS b. İSKENDER

(كيكاوس بن إسكندر)

Emîr Unsûrü'l-meâlî Keykâvus b. İskender b. Kābûs b. Veşmgîr (ö. 475/1082'den sonra)

Ḳābûsnâme adlı eseriyle tanınan Ziyârî hükümdarı.

Ḳābûsnâme'yi yazdığı 475 (1082) yılında altmış üç yaşında olduğuna göre 412'de (1021) doğmuş olmalıdır. Eserinden iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. İran'ın Taberistan ve Gürgân eyaletlerinde hüküm süren Ziyârî hânedanına mensup olan Keykâvus, hükümdar olmadan önce Sultan I. Mesud'un kızı ile evlenerek Gazneliler'le akrabalık kurdu. Sekiz yıl Sultan Mevdûd b. Mes'ûd'un sarayında hükümdarın nedimi olarak bulundu, onunla Hint seferlerine katıldı. Hacca gidip döndükten sonra da Şeddâdîler'den Ebü'l-Esvâr Şâvur b. Fazl ile (Fazlun) birlikte Anadolu akınlarına iştirak etti. Sultan Mevdûd'un 441 (1049) yılında ölümü üzerine Ziyârî tahtına oturdu. Ancak emirliğini Tuğrul Bey ve Alparslan'a tâbi olarak sürdürebildi. Oğlu Gîlân Şah için 475'te (1082) yazdığı Ḳābûsnâme'yi tamamladıktan birkaç yıl sonra vefat etti.

Keykâvus'un, devletin başına geçtiğinde nasıl davranacağı konusunda oğluna bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı Ḳābûsnâme Enderznâme, Pendnâme, Kitâbü'n-Naṣîḥat, Naṣîḥatnâme isimleriyle de bilinir. Bir önsöz ve kırk dört bölümden meydana gelen eser Moğol istilâsı öncesi İslâm medeniyetinin bir özeti olup bu dönemin siyasî, içtimaî, iktisadî, ilmî, hukukî durumu, eğitim öğretim, sanat ve meslekleri hakkında güvenilir bir kaynaktır. Nasihat, görgü kuralları, eğitim ve ahlâk, ilimler, meslekler, devlet adamları ve görevleri hakkında bilgi veren Ḳābûsnâme, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'siyle aynı çağda yazılmıştır ve Farsça nesrin seçkin örneklerinden biridir. Kitapta işlenen konular âyet ve hadisler, hikâyeler, hikmetli sözler, ata sözleriyle daha anlaşılır hale getirilmiştir. Eser ilk olarak Rızâ Kulı Han Hidâyet tarafından neşredilmiş (Tahran 1285 hş.), daha sonra çeşitli tarihlerde yirmiye yakın baskısı yapılmıştır.

Birçok dile çevrilen Ḳābûsnâme, XIV. yüzyıldan itibaren Türkiye Türkçesi'ne beş defa tercüme edilmiştir. Tek nüshası sahaf Raif Yelkenci'de iken daha sonra Toronto'da Eleazar Birnbaum'un eline geçen ilk çevirinin XIV. yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. Ḳābûsnâme'nin ikinci çevirisini Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, Germiyan Beyi Süleyman Şah adına yapmıştır. Bu çevirinin, Baba Ali b. Sâlih b. Kutbüddin el-Merendî tarafından harekeli ve güzel bir nesihle istinsah edilmiş 107 yapraktan oluşan nüshası Kahire Hidîviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Nüshanın baştan ve sondan on beş sayfalık bir kısmının fotoğrafı Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. Eserin, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman'ın haslarından Hamza Bey'in emriyle Akkadızâde'nin yaptığı çevirisinin 1079'da (1668) Hasan b. Ali tarafından istinsah edilen bir nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı yazmaları arasında (Muallim Cevdet, nr. 187), bir diğeri Ankara Cebeci Halk Kütüphanesi'nde (nr. J. 3/3), üçüncü bir nüshası da British Museum'da (Or., nr. 7320) kayıtlıdır. Ḳābûsnâme'yi 830 (1427) yılında Mahmûd b. Mehmed (Bedr-i Dilşâd) manzum olarak tercüme etmiştir. II. Murad'a sunulduğu için Muradnâme adıyla anılan eser kısmen telif özelliği taşımaktadır. Eserin en son ve en tanınmış çevirisi II. Murad adına Mercimek Ahmed b. İlyâs tarafından gerçekleştirilmiştir. Hem Türk nesrinin hem de çevrildiği dönemin başarılı ve güzel bir örneği olan tercüme çevirenin de belirttiği gibi biraz genişletilerek serbest tarzda yapılmıştır. Mercimek Ahmed kitabın çevirisini 835'te (1431-32) tamamladığını belirtmektedir. Bu çevirinin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır (meselâ bk. Ankara Millî Ktp., nr. H. 941; TSMK, Hazine, nr. 1153; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4096; British Museum, Or., nr. 1181, 3219, 4130; Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc., nr. 530).

Mercimek Ahmed'in çevirisini, Nazmîzâde Murtaza Efendi 1117'de (1705) Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın emriyle o günün diline göre yeniden kaleme almıştır (yazmaları için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1773, 2739, 9705). Eserin başı ve sonu eksik bir de Çağatayca tercümesi bulunmaktadır (British Museum, Or., nr. 9661). Mercimek Ahmed tercümesi Abdülkurun Şirvânî vasıtasıyla 1298'de (1880) Kazan'da yayımlanmıştır. Ayrıca Kayyum Nâsırî tarafından Kazan lehçesine çevrilip iki defa basılmıştır (Kazan 1884, 1898). Ḳābûsnâme'yi H. F. von Diez Almanca'ya (Busch des Kabus, Berlin 1811),

A. Querry Fransızca'ya (Le Cabous Nâme, Paris 1866), Reuben Levy İngilizce'ye (The Nasihatnāma Known as Kabusnāme, London 1951), E. Bertels Rusça'ya (Kabu Na Me, Moscow 1953), Emin Abdülmecid Bedevî Arapça'ya (Kitâbü'n-Naṣîḥat el-maʿrûf bi'smi Ḳābûsnâme, Kahire 1378/1958) çevirmiştir.

Ḳābûsnâme'nin Mercimek Ahmed çevirisi Orhan Şaik Gökyay tarafından yayıma hazırlanmıştır (İstanbul 1964, 1966, 1974). Orhan Şaik Gökyay neşrini, Atilla Özkırımlı Tercüman 1001 Temel Eser serisinde kısmen sadeleştirerek iki cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Ḳābûsnâme (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, neşredenin girişi, s. I-XVIII; a.mlf., Münteḫab-ı Ḳābûsnâme (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1320 hş., neşredenin girişi, s. 3-37; a.mlf., Güzîde-i Ḳābûsnâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1362 hş., neşredenin girişi, s. 11-29; Browne, LHP, II, 276-287; Emîn Abdülmecîd-i Bedevî, Baḥs̱ der Bâre-i Ḳābûsnâme, Tahran 1335 hş./1956; Safâ, Edebiyyât, II, 898-902; Zeynep Korkmaz, "Kābusnāme ve Marzubannāme Çevirileri Kimindir?", TDAY Belleten (1966), s. 267-278; a.mlf., "Wer ist der Übersetzer des Qābūsnāme und des Marzubānnāme?", Studia Turcica (ed. L. Ligeti), Budapest 1971, s. 259-266; Rypka, HIL, s. 221, 426-428; Sâdettin Buluç, "Eski Anadolu Türkçesiyle Bir Kābusnāme Çevirisi", TDAY Belleten (1969), s. 195-200; H. Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore 1970, s. 112-116; M. Kirchner, "Zwei Osmaniche Bearbeitungen des persischen Qābūsnāma als Quelle zur türkischen Sprach geschichte", Smybolae Turcologicae (ed. Á. Berta v.dğr.), Uppsala 1996, s. 143-155; M. Minovi, "Qābūsnāma'nin Yeni Nüshası Hakkında" (trc. A. Ateş), ŞM, II (1958), s. 105-130; Ahmed-i Ahmedî, "Ḳābûsnâme", Rehnümâ-yi Kitâb, X, Tahran 1968, s. 494-498; Amil Çelebioğlu, "Kābusnâme Tercümesi Muradnâme'ye Dâir", TK, XVI/192 (1978), s. 719-728; Lutz Richter-Bernburg, "Plato of Mind and Joseph of Countenance. The Nation of Love and the Ideal Beloved in Kay

Kāʾūs b. Iskandar’s Andarznāme”, Oriens, XXXVI (2001), s. 276-287; M. Plessner, “Keykâvus”, İA, VI, 631; Erdoğan Merçil, “Ziyârîler”, a.e., XIII, 622-624; C. E. Bosworth, “Kay Kāʾūs b. Iskandar”, EI^2 (İng.), IV, 815; G. H. Yūsofī, “Andarznāma”, EIr., II, 23-24.

Rıza Kurtuluş

KEYKUBAD I

(ö. 634/1237)

Anadolu Selçuklu sultanı (1220-1237).

Muhtemelen 586'da (1190) doğdu. Babası I. Gıyâseddin Keyhusrev, 592'de (1196) tahtı kardeşi Rükneddin Süleyman'a bırakmak mecburiyetinde kalıp gurbet hayatına çıktığında Alâeddin Keykubad ağabeyi Keykâvus'la birlikte babasının yanında bulundu. Gıyâseddin Keyhusrev 601 (1205) yılında yeniden Selçuklu tahtına geçince Keykubad'ı Tokat'a melik tayin etti. Meliklik döneminde bastırdığı paralarda "el-Melikü'l-mansûr Alâüddevle ve'd-dîn Nâsıru emîri'l-mü'minîn" unvan ve lakabını kullandığı görülmektedir (Artuk, XLIV/174 [1980], s. 265-273). Babasının Alaşehir savaşında ölümü üzerine (607/1211), ağabeyi İzzeddin Keykâvus en büyük oğul olduğu için devlet erkânı tarafından Kayseri'de sultan ilân edilince Keykubad ağabeyinin hükümdarlığını kabul etmeyip ittifakına aldığı Ermeni Kralı Leon ve Erzurum meliki olan amcası Mugīsüddin Tuğrul Şah ile birlikte Kayseri'yi muhasara etti. Ancak sonuç alamayıp Ankara Kalesi'ne çekildi, erzak stoku tükenince kendisine ve Ankara halkına zarar verilmemesi şartıyla teslim oldu ve hapse atıldı (608/1212). İzzeddin Keykâvus kardeşini öldürmek istediyse de hocası Mecdüddin İshak buna engel oldu. Keykubad, İzzeddin Keykâvus'un vefatı üzerine hapisten çıkarılıp Sivas'ta hükümdar ilân edildi (616/1220). Daha sonra muhteşem törenlerle Konya'da yeniden tahta oturdu. Halife Nâsır-Lidînillâh Şehâbeddin es-Sühreverdî ile menşur, hil'at, çetr ve diğer saltanat alâmetlerini göndererek hükümdarlığını tasdik etti.

Keykubad'ın ilk icraatı Eyyûbîler'le bozulmuş olan münasebetleri düzeltmek oldu; daha sonra Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in kızı ile evlenerek dostluğunu kuvvetlendirdi. Yaklaşmakta olan Moğol istilâsına karşı tedbir olarak Konya, Sivas ve Kayseri'yi sağlam surlarla çevirtti. 619'da (1222) Alâiye'yi (Alanya) fethetti. Türk denizciliğinin ilk döneminde önemli bir yeri olan Alâiye'de bir tersane inşa ettirdi. Şehri sultana teslim eden Kyr Vart'ın kızı ile evlendi. Ertesi yıl sadakatinden

şüphe ettiği Beylerbeyi Seyfeddin Ayaba, Mübârizüddin Behram Şah, Niğde subaşısı Zeynüddin Başara ve daha önce Malatya subaşısı olan Bahâeddin Kutluca gibi değerli emîrleri öldürttü. Sultanın bu emîrleri ortadan kaldırması devleti zayıflatmış, bu durum, Selçuklu ordusunun 1243 yılında Kösedağ'da ağır bir bozguna uğramasına sebep olmuştur. Keykubad bir ara onlara mensup olan bazı emîrleri de sürgüne gönderdiyse de daha sonra affetti.

Moğollar'ın 1223 yılında Kırım sahillerindeki Suğdak'a hücumları üzerine halkın çoğu şehirden ayrılmıştı. Bunlardan bir kısmı gemilerle Karadeniz kıyısındaki limanlara gelip Selçuklu Devleti'ne sığındı. Trabzon Rumları'nın Suğdak Limanı'nı elde etmeye çalıştıklarını haber alan Keykubad oradan gelen tâcirlerin teşvikiyle Suğdak'a bir ordu gönderdi. Kastamonu Beyi Hüsâmeddin Çoban kumandasındaki Selçuklu donanması Suğdak şehrini fethetti (1224).

Keykubad, 622 (1225) yılında tüccarların Franklar ve Ermeniler'den şikâyetçi olması üzerine Ermeniler'le Haçlılar'a savaş açtı. Mübârizüddin Çavlı ve Emîr Komnenos kumandasındaki Selçuklu kuvvetleri Mut ve Silifke yörelerini kolaylıkla fethetti. Alâiye'den ilerleyen Antalya subaşısı Mübârizüddin Ertokuş da Mâmûriye (Anamur), Gülnar ve diğer bazı kaleleri aldı. Her iki yönden yapılan taarruzlara dayanamayan Kıbrıs Frankları Kıbrıs'a kaçtılar. Göksun-Elbistan yöresinden hareket eden bir Selçuklu kuvveti de Ermeni Krallığı'nın topraklarına girerek Çinçin Kalesi'ni ele geçirdi. Ermeni Kralı Hetum, Keykubad'a elçi göndererek barış isteyince sultan kralın teklifini kabul etti (622/1225). İmzalanan antlaşmaya göre fethedilen Ermenek, Mut, Gülnar, Anamur ve muhtemelen Silifke yöreleri Selçuklu ülkesine katıldı. Ayrıca Ermeni kralı her yıl sultana 40.000 altın ödeyecek ve sultan istediği zaman 1000 atlı ile 500 çarkçı gönderecekti.

623'te (1226) Mübârizüddin Çavlı ve Esedüddin Ayaz kumandasındaki Selçuklu ordusu, Malatya yöresindeki Kâhta ve Hısnımansûr (Adıyaman) kaleleriyle Harput yöresindeki Çemişkezek Kalesi'ni Artuk Hükümdarı Melik Mesud'dan aldı. Mesud, zengin hediyeler göndererek bir daha tâbilikten ayrılmayacağını bildirince sultan onu affetti. Eyyûbîler'le ilişkilerini iyileştirmek isteyen Alâeddin Keykubad, ertesi yıl Malatya'da

yapılan bir düğünle Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiyle evlendi.

Keykubad 625'te (1228) tâbilikten ayrılıp bağımsızlık isteyen Mengücükoğulları Beyliği'ni ortadan kaldırdı. Divriği hariç bütün Mengücüklü ülkesini Selçuklu topraklarına kattı. Daha sonra amcası Mugīsüddin Tuğrul Şah'ın oğlu Cihan Şah'ın elinden Erzurum'u almak için harekete geçti. Cihan Şah, Keykubad'ın, üzerine yürüyeceğini düşünerek Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'i metbû tanımıştı. el-Melikü'l-Eşref iyi donatılmış bir askerî birlik gönderince Eyyûbîler'le bozuşmak istemeyen sultan geri dönmek zorunda kaldı. Oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i Mengücük iline melik olarak gönderdi; Antalya subaşısı Mübârizüddin Ertokuş'u da ona atabeg tayin etti.

Sultan Keykubad Erzincan'da iken Trabzon Rumları'nın Selçuklular'ın elinde bulunan Karadeniz kıyılarını yağmaladıkları haberini aldı. Sultan, oğlu Gıyâseddin Keyhusrev kumandasındaki bir orduyu Trabzon'un fethine gönderdi. Mübârizüddin Ertokuş kumandasındaki Selçuklu ordusu Trabzon'u kuşattı. Fakat günlerce yağan yağmur ve şiddetli rüzgâr Selçuklu ordusunun dağılmasına sebep oldu. Gıyâseddin Keyhusrev Rumlar tarafından esir alındı. İmparator Andronikos kendisine saygılı davrandı ve onu fazla bekletmeden babasına gönderdi (625/1228).

Ahlat'ı kuşatan Celâleddin Hârizmşah'ın kendi üzerine yürüyeceğini haber alan Keykubad, Ermeni kralından ve Haçlılar'dan yardım istedi, Eyyûbîler'e de yardıma gelmeleri için beş defa elçi gönderdi. Sonunda el-Melikü'l-Eşref 10.000 kişilik bir orduyla Sivas'a gelerek Keykubad ile buluştu. Keykubad ve el-Melikü'l-Eşref, Celâleddin Hârizmşah'ı Erzincan ile Suşehri arasındaki Yassı Çimen'de karşıladılar. Savaş Celâleddin'in yenilgisiyle sonuçlandı (627/1230).

Celâleddin Hârizmşah'ın ortadan kalkması Selçuklular'ı Moğollar'la karşı karşıya getirdi. 629 (1232) yılında bir Moğol birliği yağmalar yaparak Sivas yakınlarına kadar geldi. Bu akının Gürcü Kraliçesi Rasudan'ın tahrikiyle yapıldığı kanaatine varılarak Erzurum subaşısı Mübârizüddin Çavlı ile birlikte Gürcü topraklarına girilip bazı kaleleri zaptedildikten sonra barış yapıldı. Rasudan'ın kızı ile sultanın oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'in

evlendirilmesine karar verildi. Keykubad, Moğollar'ın çok daha kalabalık bir orduyla Selçuklu ülkesine akında bulunmaları ihtimaline karşı 630'da (1233) Moğol hanına değerli hediyelerle bir elçi gönderdi ve istilâya engel olmaya çalıştı. Ancak Ögedey Han gönderdiği yarlıkta sultandan kendilerine tâbi olmasını istedi.

Birbirini takip eden Moğol akınları yüzünden Eyyûbîler Ahlat bölgesini terkedince bölgede dirlik düzenlik kalmadı, birçok şehir harap ve metrûk hale düştü. Sultan Keykubad, kendisine çok güvendiği Kemâleddin Kâmyâr'ı bu bölgeye göndererek ondan bölge ile komşu yöreleri Selçuklu idaresi altına alıp düzenliği sağlamasını istedi. Kâmyâr verilen görevi başarıyla yerine getirdi. Kaleler onarılıp içlerine muhafızlar konuldu. Ahlat büyük bir subaşılığın merkezi oldu. Emîr Sinâneddin Kaymaz Ahlat subaşılığına tayin edildi. Keykubad, Ahlat bölgesinde yaşayan 4000 Hârizmli'nin devlet hizmetine alınmasını emretti.

Keykubad'ın Ahlat bölgesini imar ederek oraya sahip çıkması üzerine Eyyûbîler bölgenin gasbedildiğini iddia etmeye başladılar. Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil, Anadolu'yu zaptedip aralarında paylaştıracağı vaadiyle diğer Eyyûbî meliklerini de hizmetine alıp kalabalık bir askerle Anadolu'ya yürüdü (631/1234). Yapılan savaşta yenilen Eyyûbîler yiyecek sıkıntısının başlaması üzerine geri döndüler. Aynı yıl Harput, ertesi yıl da Siverek, Urfa, Harran ve Rakka Selçuklu hâkimiyetine girdi. 634'te (1237) Sultan Alâeddin Keykubad bütün ordusunu Kayseri'de topladı; amacı Eyyûbîler'i Güneydoğu'dan tamamıyla çıkarmaktı. Büyük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i eskisi gibi Erzincan meliki olarak bıraktı. Emîrleri biat ettirerek Eyyûbî prensesinden doğan küçük oğlu İzzeddin Kılıcarslan'ın veliahtlığını ikinci defa ilân etti. Aynı yıl ramazan bayramında elçilere verdiği bir ziyafette yediği av etinden zehirlenerek ertesi gün öldü (4 Şevval 634 / 31 Mayıs 1237). Naaşı Konya'ya götürülüp kendi adını taşıyan yerdeki (Alâeddin tepesi) aile mezarlığına gömüldü. Oğlu Gıyâseddin Keyhusrev tarafından zehirlendiği ileri sürülürse de bu doğru değildir; çünkü o günlerde Keyhusrev muhtemelen Erzincan'da bulunuyordu.

Alâeddin Keykubad âdil, ciddi ve otoriter bir hükümdardı. Devlet işlerini bizzat yakından takip eder, görevini ihmal edenlere müsamaha göstermezdi.

Onun zamanı Selçuklular'ın en güçlü dönemidir. Keykubad, doğuda Fırat'a kadar bile gitmeyen ülkesinin sınırlarını Aras boylarına ve Van gölüne kadar ulaştırdı. Yine onun devrinde Akdeniz ve Karadeniz'de donanma meydana getirildi. Karadeniz donanması sayesinde Kırım'daki Suğdak şehri Selçuklu idaresine bağlandı. Vefatı esnasında Selçuklular Ortadoğu'nun en kuvvetli ve en büyük devleti idi. Çukurova'daki Ermeni kralı, Trabzon Rum imparatoru, Halep Eyyûbî meliki ve Mardin Artuklu meliki Keykubad'ı metbû tanıyordu. Hatta İznik Rum Devleti'nin de onun tâbileri arasında yer aldığı söylenir. Para ve kitâbelerinde "es-sultânü'l-a'zam" unvanı ile anılır. Abbâsî halifesi de gönderdiği yazılarda ona aynı unvanla hitap etmiştir. İbnü'l-İbrî, Keykubad'ın çok akıllı, siyasî zekâsı yüksek, ahlâklı ve namuslu bir hükümdar olduğunu kaydettikten sonra devletinin gücünü arttırdığını, şanını yücelttiğini, ülkesini genişlettiğini, birçok hükümdarın kendisine tâbi olduğunu, âlemin onun önünde eğildiğini ve bundan dolayı kendisine "dünyanın sultanı" denildiğini kaydeder (Ebü'l-Ferec, Târih, II, 536-537).

Beyşehir gölü üzerinde yaptırdığı Kubadâbâd Külliyesi saray, misafirhane, kışla, cami ve diğer binalardan oluşur. Sarayın duvarlarını süsleyen çiniler ve üzerindeki minyatürler Selçuklu sanatının en güzel örnekleri arasında yer alır. Sultan ayrıca Kayseri'de şehrin 5 km. batısında Keykubâdiyye Sarayı'nı inşa ettirmiş, Konya'da da kendi adını taşıyan görkemli bir saray yaptırmıştır. Selçuklu hükümdarları, kervanların güven içinde ve rahatça seyahat etmeleri için kırsal yerlerde kervansaraylar kurmuşlardır. Keykubad da biri Konya-Aksaray, diğeri Kayseri-Sivas arasında Sultan Hanı adıyla meşhur olan iki muhteşem kervansaray inşa ettirmiştir. Alâiye-Antalya yolu üzerinde Şerefşah, Konya-Antalya arasındaki Alara Hanı, Konya'da Dârüşşifâ-i Alâiyye adlı bir hastahane yine onun tarafından yaptırılmıştır. Anadolu'nun bazı şehirlerinde kendi adıyla anılan camiler bulunmaktadır.

Alâeddin Keykubad âlimlere çok değer verir, onları himaye ederdi. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Necmeddîn-i Dâye, Kāniî-i Tûsî, Sultânülulemâ Bahâeddin Veled ve Ahî Evran gibi âlim, mutasavvıf, edip ve şairler onun zamanında Anadolu'ya gelmiş, ilgi ve itibar görmüştür. Tarihe yakın ilgi duyduğu, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sini, Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'ini ve Keykâvus b. İskender'in Ḳābûsnâme'sini okuduğu

kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 354, 458-459, 465, 478-489, 491, 495; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübirtî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 20, 110, 155 vd., 185 vd., 196-198, 205-209; İbn Nazîf, Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. G. A. Gryaznevitch), Moskva 1970; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 598, 660, 703; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 188, 198, 209, 216, 218, 220, 226, 232; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, Description de la Syrie du nord (trc. A. M. Edde-Terrasse), Damas 1984, s. 81, 104, 114, 117, 214-215; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 521, 530, 536-537; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 223, 246, 250, 254; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 217-219, 268; IV-V, bk. İndeks; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 31, 33, 73, 100; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 46-47, 63; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I-II, bk. İndeks; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 112, 626-628, 632, 634, 638, 644-646, 651, 681, 693; a.mlf., Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykubād", EI² (İng.), IV, 817-818; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Keykubâd I.", İA, VI, 646-661; Mehmet Çayırdağ, "I. Alaaddin Keykubad'ın Sikkeleri", Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri 1992-1998, [baskı yeri yok] 1996, s. 79-83; Emine Uyumaz, Sultan I. Alâeddin Keykubat Devri Selçuklu Tarihi: 1220-1237 (doktora tezi, 1997), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrahim Artuk, "Alâeddin Keykubad'ın Meliklik Devri Sikkeleri", TTK Belleten, XLIV/174 (1980), s. 265-273.

Faruk Sümer

KEYKUBAD II

(ö. 652/1254)

Anadolu Selçuklu sultanı (1249-1254).

637 (1239) yılında dünyaya geldi. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in, Gürcü Kraliçesi Rusudan'ın Anadolu'da Gürcü Hatun diye bilinen kızı Thamara'dan doğan oğludur. Gıyâseddin Keyhusrev, Thamara'yı çok sevdiği ve bu eşi aynı zamanda soylu bir

prenses olduğu için Keykubad'ı veliaht ilân etmiş ve emîrlerle devlet ricâlinin biatını almıştı. Fakat onun ölümünden (644/1246) sonra devlet adamları siyasî geleneğe uyarak büyük şehzade II. İzzeddin Keykâvus'u tahta çıkardılar. Aynı yıl Güyük Han'ın cülûs merasimine katılmak için İzzeddin Keykâvus'u temsilen Moğolistan'a giden ortanca şehzade IV. Kılıcarslan büyük kağanın verdiği bir yarlıkla döndü. Bu yarlıkta İzzeddin Keykâvus ile veziri Şemseddin Muhammed İsfahânî'nin azledildiği ve sultanlığa Kılıcarslan'ın getirildiği bildiriliyordu. Fakat Celâleddin Karatay üç kardeşi birden tahta çıkararak (Rebîülevvel 647 / Haziran-Temmuz 1249) muhtemel bir buhranı önledi; böylece hem Moğollar tatmin edilmiş hem de Selçuklu Devleti'nin itibarı korunmuş oldu. Beş yıl (647-652/1249-1254) süren bu ortak saltanat döneminde yaş sırasıyla üç sultanın da adı hutbede okunuyor, sikke, kitâbe ve belgelere yazılıyordu; bazan da büyük sultan sıfatıyla sadece II. İzzeddin Keykâvus zikrediliyordu.

652 (1254) yılında Mengü Han'ın toplantıya çağırdığı kurultaya katılmak için yola çıkan II. İzzeddin Keykâvus Sivas'a geldiğinde Celâleddin Karatay'ın ölüm haberini aldı ve kapıldığı büyük üzüntü sebebiyle Moğolistan'a gitmekten vazgeçip yerine küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad'ı göndermeye karar verdi, bu durumu bir mektupla Mengü Han'a bildirdi. II. Alâeddin Keykubad'ın maiyetinde Seyfeddin Torumtay, Şücâeddin Abdurrahman ve Lala Bedreddin Muslih gibi kumandan ve devlet adamları da vardı; bu kişiler, babası tarafından veliaht ilân edilmesinden dolayı sultanlığın yalnız Alâeddin Keykubad'ın hakkı

olduğunu açıkça söylüyorlardı. Bunlar, Moğollar'ın para ve mala karşı duydukları zaafı çok iyi bildikleri için Selçuklu tahtının sadece II. Alâeddin Keykubad'a tevcih edileceğinden ve kendilerine de önemli mevkiler verileceğinden emindiler; çünkü yanlarında çok kıymetli hediyeler götürüyorlar, bu sebeple de korkmadan konuşuyorlardı. Bu sözlerinden dolayı onlardan hiçbiri Keykubad'a refakat etmekten alıkonulmadı ve hepsi bu şekilde Erzurum'a vardı. İbn Bîbî, Alâeddin Keykubad ve maiyetindekilerin Erzurum'da bir gece kalarak yemek yiyip içki içtiklerini, sonra da uyumak için odalarına çekildiklerini, fakat sabahleyin Keykubad'ın ölü bulunduğunu, ölüm sebebinin araştırıldığını, ancak anlaşılmadığını ve bunun üzerine birtakım dedikoduların çıktığını kaydeder (el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 630). Aksarâyî ise Keykubad'ın sadece kendisinin sultan olarak döneceğinden kaygılanan ağabeyleri Keykâvus ve Kılıcarslan tarafından Lala Muslih vasıtasıyla öldürtüldüğünü söyler (Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 39). Fakat diğer sultanların kaygıları olsaydı kardeşlerini göndermezler veya yoldan geri çevirerek gitmesine izin vermezlerdi; bu sebeple adı geçen tarihçilerin zehirlenme iddiası, Keykubad'ın âni ölümü yüzünden çıkmış gerçek dışı bir rivayet gibi görünmektedir. Niğdeli Kadı Ahmed, II. Alâeddin Keykubad'ın Erzurum'da annesi Gürcü Hatun'un yanına defnedildiğini yazmaktadır (elVeledü'ş-şefîk, s. 298). Sultanın hastalanarak öldüğü ve naaşının Erzincan'a götürülüp orada toprağa verildiği de rivayet edilir. Keykubad'ın maiyetinde bulunanlardan çoğu Moğolistan'a varıp Mengü Han'ın katına çıkmışlar ve sundukları değerli armağanlardan dolayı istedikleri mevkilere ulaşmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Târih, II, 545-546; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 255, 263-264; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 607 vd., 629-631; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 36-39; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2391, XIX, 377-382; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 298; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc.

Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 33; S. de Saint-Quentin, Histoire des Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 82; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 467, 472-474, 490; a.mlf., “Keykubad II.”, İA, VI, 661-662; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 265-270; a.mlf., “Kaykāʾūs”, EI^{2} (İng.), IV, 813-814.

Faruk Sümer

KEYKUBAD III

(ö. 702/1302 [?])

Anadolu Selçuklu sultanı (1298-1302).

Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un torunu, Ferâmurz'un oğludur. Hayatının 697 (1298) yılından önceki dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Anadolu'daki Moğol kuvvetleri kumandanı Tayci (Tayşi) oğlu Baltu, İlhanlı Hakanı Gāzân Han'dan huzuruna gelmesi için birkaç defa yarlık almış olmasına rağmen hükümdarının bu buyruğunu yerine getirmedi, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud'un da gitmesine engel oldu. Bunun üzerine Gāzân Han Baltu'nun üzerine üç tümenlik bir ordu gönderdi. Beylerbeyi Kutluğ Şah'ın kumandasındaki bu ordu Kırşehir yöresindeki Malya ovasında Baltu ile karşılaştı. Yenilgiye uğrayan Baltu kaçmaya çalışırken yakalandı; Tebriz'e götürülerek orada oğlu ile birlikte öldürüldü (25 Zilkade 696 / 14 Eylül 1297). II. Mesud, Baltu'nun yenilmesi üzerine Kutluğ Şah'ın yanına gidip onun delâletiyle Gāzân Han'ın huzuruna çıktı ve buyruğunu yerine getirememesinin sebeplerini anlattı. Gösterdiği mazeretler Gāzân Han'ı tatmin etmediği için onu hükümdarlıktan azledip Hemedan'da oturmaya mecbur tuttu ve yerine yeğeni Alâeddin Keykubad'ı tayin etti (697/1298). Mevlevî kaynakları, bu tayinde Ulu Ârif Çelebi ile yine Mevlevî olan Atabeg Mecdüddin'in rolü üzerinde durmakta ve Sultan Alâeddin'in bundan dolayı Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi ve diğer Mevlevî büyüklerine teşekkürlerini bildirdiğini kaydetmektedir (Eflâkî, II, 846-849). Bu tayinin ardından Şemsedin Lâkuşî Anadolu vezirliğine, Moğol emîrlerinden Bocukur vergi tahsilinin icrasına, Bayıncar da Anadolu'daki Moğol ordusunun başkumandanlığına getirildi. Bayıncar'ın başkumandanlığa tayini, Baltu'nun isyanında gösterdiği sadakat ve yararlıktan dolayı bu görevin kendisine verilmesini bekleyen Emîr Sülemiş'i kızdırdı ve bu yüzden 698 (1299) kışında isyan etti. Sülemiş, Selçuklular'ı Kösedağ'da bozguna uğratarak vergiye bağlayan Moğol Kumandanı Baycu Noyan'ın torunu idi. Anadolu'daki Moğol kumandanlarından Hıtaylı Taştimur, Celâyir Tayboğa'nın kardeşi İkbal ile diğer bazıları da Sülemiş'in yanında yer aldılar. Sülemiş, emrindeki askerle

Bayıncar ve Bocukur'a hücum ederek onları öldürdü. Bunlardan Bayıncar, Gāzân Han'ın eski ve sadık emîrlerindendi. Aynı zamanda Cengiz Han'ın kumandanlarından Sübedey Bahadur'la akrabalığı vardı. Sülemiş Tokat yöresindeki Kazova'da oturarak etrafına çok sayıda asker topladı; birçok kimseye sancak vererek onları beylik mevkiine yükseltti. Karamanlılar'dan 10.000 atlı ile yardıma gelme sözü aldı. Gāzân Han, Sülemiş'in isyanının bastırılmasına yine Kutluğ Şah'ı memur etti. Erzincan Akşehri'nin bulunduğu ovada savaş vuku bulacağı sırada Sülemiş'in emrindeki Moğol askerlerinin çoğu Kutluğ Şah'ın tarafına geçti (4 Receb 698 / 7 Nisan 1299). Tamamı veya bir rivayete göre büyük bir kısmı Karamanlılar'dan olan Sülemiş'in ordusundaki Türkmenler de bu durum karşısında savaş meydanından uzaklaşıp dağlara çekildiler. Memlük ülkesine kaçan Sülemiş orada

çok kalmayıp Anadolu'ya döndü, fakat Ankara civarında yakalandı. Tebriz'e götürülerek şehrin meydanında işkence edilerek öldürüldü (29 Zilhicce 698 / 27 Eylül 1299).

Anonim Selçuknâme'de, III. Alâeddin Keykubad'ın bu olaylardan bir yıl önce 698'in 2 Muharrem günü (10 Ekim 1298) Konya'ya geldiği ve 5 Muharrem günü (13 Ekim) tahta oturduğu kaydedilmektedir. Sülemiş'in isyanı esnasında ülkeden uzaklaşan Alâeddin Keykubad, Gāzân Han'ı Suriye seferi dönüşünde Musul yöresinde karşıladı. Bundan memnun kalan İlhanlı hükümdarı kendisine ihsanlarda bulundu. Erzurum sınırlarından Antalya kıyılarına, Diyarbekir sınırlarından Sinop sahillerine uzanan bütün Selçuklu ülkesinin onun idaresinde olduğu hakkında yarlık verdi. Gāzân Han bu olaydan sonra Keykubad'ı Hülâgû'nun bir kızı ile de evlendirdi. Bu sırada yeni bir hükümet kuruldu; Mücîrüddin Emîrşah saltanat nâibi, Sâveli Alâeddin vezir, Karahisarlı Kadı Mecdüddin atabeg, Nâsırüddin Muhammed müstevfî, Seyyid Şerefeddin Hamza-i Alevî de müşrifü'l-memâlik tayin edildi.

III. Alâeddin Keykubad bir süre sonra Karahisarlı Kadı Mecdüddin ile müşrifü'l-memâlik Hamza-i Alevî'nin tesiri altında kalarak Harput, Malatya, Divriği'de zenginlerin mallarını el koydu. Servetlerini ortaya çıkarmaları için onları işkenceye tâbi tuttu. Bunlardan bazıları gördükleri işkence sonucu hayatlarını kaybettiler. Müşrifü'l-memâlik Seyyid Hamza

Sivas, Tokat ve diğer bazı şehirlerde de zulüm ve müsaderelerde bulundu. Vezir Sâveli Alâeddin, halka yapılan bu zulümlere dayanamayıp Anadolu'daki Moğol ordusu başkumandanı Abışka'ya sığınmak zorunda kaldı. Abışka, onun verdiği bilgilere dayanarak Alâeddin Keykubad ile devlet adamlarının halka yaptıkları zulümleri Tebriz'e bildirdi. Bunun üzerine Gāzân Han bir yarlık göndererek Sultan Alâeddin'in daima Abışka Noyan ile birlikte olmasını ve onun onayını almadan hiçbir şey yapmamasını emretti. Bu yarlık gereğince Abışka Sivas'ta bulunan Keykubad'ı Kayseri'nin doğusundaki Yabanlı yaylağına getirtti ve kendisininkinden 1 fersah mesafede kurdurduğu bir otağa yerleştirdi (Şevval 700 / Haziran 1301). Bu otağın önünde hükümdarlık alâmeti olarak günde beş defa nevbet çalınıyor, ülkenin işlerini görmek üzere divan toplantıları yapılıyordu. Ancak kısa bir süre sonra Hamza-i Alevî ile Müstevfî Nâsırüddin Muhammed'in ağır bir şekilde cezalandırılması Alâeddin Keykubad'ı endişeye sevketti. Yanında bulunan bazı kimselerin telkinlerine kapılarak Yabanlı'dan Konya'ya doğru kaçtıysa da adamlarıyla birlikte Ürgüp'te yakalanıp Yabanlı'ya getirildi. Sorguya çekildikten sonra Tebriz'e gönderildi. Orada yargılanarak ölüme mahkûm edilen Keykubad Moğol hânedanından olan karısının aracılığı ile bağışlandı. Fakat azledilerek yerine yeniden II. Mesud tayin edildi. II. Mesud, tarihçi Niğdeli Kadı Ahmed'e göre 1 Şevval 702'de (19 Mayıs 1303) Kayseri'de tahta çıktı. Gāzân Han, Alâeddin Keykubad'ın bütün masrafları sağlanarak İsfahan'da ikamet etmesini emretti. Keykubad İsfahan'da otururken maiyetinden birine kızarak ağır sözler söylemesi hayatına mal oldu. Bu kişi tarafından orada bıçaklanarak öldürüldü. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Niğdeli Kadı Ahmed, III. Alâeddin Keykubad'ın ilki 698 (1298), diğeri de 700-701 (1301-1302) yıllarında olmak üzere iki defa tahta çıktığını, emîrlerin iftiraları yüzünden hükümdarlıktan azledilip İsfahan'a sürüldüğünü, ölünce Büyük Selçuklu sultanlarının türbesine defnedildiğini kaydeder (elVeledü'ş-şefîk, s. 301).

III. Alâeddin Keykubad, Osman Gazi'ye beylik vermiş bir hükümdar olarak tanınmaktadır. Bir rivayete göre Karacahisar'ın zaptı, diğer bir rivayete göre de Bilecik, Yarhisar ve İnegöl'ün fethi üzerine Osman Gazi'ye sancak, davul, kılıç, at ve hil'at göndererek beylik tevcih etmiş, hatta bizzat Karacahisar'ın kuşatılmasına katılmış, ancak Bayıncar'ın Ereğli'yi yakıp yıktığını haber alması üzerine Osman Gazi'yi şehrin alınması için teşvik

ettikten sonra geri dönmüştür. Diğer bir rivayette ise Sultan Alâeddin'in hiç oğlu olmadığı için Osman Gazi'yi oğlu gibi sevdiği anlatılır. Ancak bu son rivayet bir yakıştırma, onun Osman Bey'e gönderdiği söylenen Türkçe temliknâme ile Farsça menşurlar da uydurmadır. Adına kesilmiş gümüş sikkelerden bazıları zamanımıza kadar gelmiş olup bunlar Luluva (Ulukışla), Süleymanşehri (Beyşehir), Sarıkavak ve Antalya'da 697 (1298), 699 (1300), 700 (1301) tarihlerine aittir.

Zayıf karakterli bir hükümdar olan III. Alâeddin Keykubad atalarının geleneğinden ayrılarak zulüm yoluna sapmış, böylece hem hükümdarlıktan olmuş hem de Anadolu Selçuklu Devleti'nin itibarını halk ve Moğollar katında gözden düşürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 235 vd., 241, 259, 277, 278 vd., 282, 291; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 846-849; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 3-4, 8-9; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 70-111; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 41-42, 67; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 301; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 349; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârih (trc. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1947, s. 52; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 287, 293-294; a.mlf., "Kaykubad III", EI² (İng.), IV, 818; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 1969, s. 67-71; İbrahim Kafesoğlu, "Keykubad III.", İA, VI, 662-663.

Faruk Sümer

KEYL

(bk. KİLE).

KEYLECE

(bk. KİLE).

KEYLÎ

(الكيلي)

Hacim ölçü birimiyle ölçülerek işlem gören mislî mal anlamında hukuk terimi.

Sözlükte keyl “hacim ölçü birimleriyle ölçmek; hacim ölçüsü ve ölçek”, bu kelimenin nisbet eki almış hali olan keylî de (çoğulu keyliyyât) “hacim ölçü birimleriyle

ölçülerek işlem gören mal” anlamına gelir. Kur’an’da keyl “ölçmek” ve “ölçü” mânasında on yerde geçer (el-En‘âm 6/152; el-A‘râf 7/85; Yûsuf 12/59, 60, 63, 65 [iki kere], 88; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/181). Aynı kökten türetilen ve sözlükte “hacim ölçü aleti” anlamına gelen mikyâl, mecazi olarak daha çok bir bölgede yaygınlık kazanmış belli bir ölçü biriminin adı olarak kullanılır. Türkçe’de kile böyledir. “Hacim ölçü birimleriyle ölçülmüş” mânasındaki mekîl de (çoğulu mekîlât) hukuk terimi olarak keylî anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Mecelle’de “Keylî ve mekîl keyl ile ölçülen şey” diye tarif edilmiştir (md. 133).

Malın mislî ve kıyemî şeklinde ikili ayırımı, mislî malların da kullanılan ölçünün türüne göre keylî, veznî, adedî olarak ayırımı hak ve borçların ifasını yakından ilgilendirdiğinden klasik fıkıh doktrininin satım ve karz akidleri başta olmak üzere muâmelât türlerinde daima göz önünde bulundurulan ve üzerinde durulan bir konu olmuştur. Keylî mallar hukukta mislî malların bir grubu olup bunların hacim ölçü birimleriyle ölçülebilenlerini ifade etmektedir. Bir malın miktarının hangi tür ölçüyle belirleneceği ise toplumların bu konudaki örfüne, yerleşik ticarî teamüle bağlı bir husustur; klasik dönem fakihlerinin buğday, arpa, pirinç vb. tahıllar ile hurma, tuz ve kuru üzümü keylî mallar olarak tanıtması da bundan kaynaklanır. Aynı yaklaşım korunduğunda fıkıh kitaplarında yer alan keylî mal örneklerinin bir kısmının günümüzde bu özelliklerini yitirdiği veya litre ve metreküp gibi hacim ölçüsü birimleriyle ölçülerek hukukî işlem gören benzin, doğal gaz vb. malların da keylî mallar grubuna

katılması gerektiği görülür.

Bir malın keylî olması için mislî mal grubunda yer alması ilke olarak gerekmekle birlikte istisna sayılabilecek bazı durumlarda bu aranmaz. Çünkü malın keylî oluşu kullanılan ölçü birimiyle, mislî olması ise onu oluşturan fertler arasında farklılık bulunmamasıyla alâkalı olduğundan meselâ keylî mallardan karışım halinde olmayan arpa ve buğday mislî mal sayılırken bunların veya başka keylî malların, keylî olarak işlem gören sıvıların birbirinden ayrılamayacak şekilde karışımından oluşan bir mal ölçü birimi olarak keylî olduğu halde karışım oranı bilinebilir ve uygulanabilir olmadığı sürece mislî mal değil kıyemî mal sayılır (Mecelle, md. 1119; Ali Haydar, III, 340-341).

Keylî mal adlandırma ve ayırımı borçlar hukukunda öncelikli olarak ifayı ilgilendirir. Bunun yanında malın keylî oluşu ribâ yasağıyla, selem akdiyle, tarım ürünleri başta olmak üzere malların zekât ve vergi miktarlarıyla da ilgili bir husustur. Borcun konusunun belirli bir miktar keylî mal olması ve borç konusu malın miktarının da hacim ölçü birimleriyle belirlenmesi halinde, edime uygun ifanın gerçekleşmesi için ifa konusu olan malın aynı ölçü birimiyle ve aynı miktarda ödenmesi gerekmektedir. Geri ödenen miktar asıl borçtan az olduğunda eksik ifa, fazla olduğunda da ribâ gerçekleşebilir. Hatta klasik fıkıh doktrinine göre böyle bir fazlalık keylî malların peşin mübâdelesinde dahi ribâya yol açmakta olup fazlalık faiziyle (ribe'l-fadl) ilgili meşhur hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "ölçeği ölçeğine" (keylen bi-keylin) kaydı da (Müsned, II, 222; Buhârî, "Büyûʿ", 75, 82) buna işaret eder (bk. FAİZ).

Hz. Peygamber, dinî ve hukukî borçların yerine getirilmesinde açıklığı ve uygulama birliğini sağlamak maksadıyla hacim ölçüsü birimleri konusunda Medineliler'in, ağırlık ölçüsü birimleri konusunda ise Mekkeliler'in ölçülerinin esas alınacağını bildirmiştir (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 8; Nesâî, "Zekât", 44; hadisin farklı rivayetleri için bk. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 624-625). Hadislerde, satım akdinde ve onun bir türü olan selem ve arâyâ satımlarında mebîin vezin veya keyl olarak bilinir olmasının istenmesi de (Buhârî, "Büyûʿ", 84; "Selem", 7; Müslim, "Büyûʿ", 64; İbn Mâce, "Ticârât", 59) hukukî işlemlerin taraflar arasında uyuşmazlığa ve haksızlığa yol açacak derecede bir kapalılık taşımasını önlemeye yöneliktir. Ancak

mislî malların tâbi olacağı ölçü birimini örf ve teamül belirlediğinden keylî olan bir mal zamanla veya farklı bölgelerde ve işlem hacimlerinde veznî veya veznî bir mal da keylî olabilmektedir. Meselâ buğday başta olmak üzere tahıllar eskiden keylî mal olduğu halde günümüzde özellikle de büyük miktardaki muamelelerde veznî olarak işlem görmektedir. Tuz vb. bazı maddeler de böyledir. Ancak fakihlerin çoğunluğu, fazlalık faizinin tahakkuk şartlarından söz eden hadiste (Buhârî, “Büyûʿ”, 74-82; Müslim, “Müsâḳāt”, 81; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23) geçen altı kalem maldan altın ve gümüşün veznî, diğerlerinin keylî mal olarak zikredilmiş olmasını esas alarak ribevî malların bu özelliklerini sonuna kadar koruyacakları görüşündedir. Onlara göre faize yol açmaması için bedeller arasında gerçekleşmesi gerekli olan eşitlik keylî mallarda keylen, yani hacim ölçüsü birimleriyle belirlenmek zorundadır. Aralarında belki de en dikkate değer tartışma, malın keylî veya veznî oluşunun yasağın illeti sayılıp sayılmayacağı ya da sayı ve uzunluk hesabına tâbi malların da bu kapsama alınıp alınmayacağı noktasındadır. Hanefîler’den Ebû Yûsuf başta olmak üzere bazı müctehidlere göre ise malların ölçü birimlerinin belirlenmesinde halkın teamülü esas olduğundan anılan hadislerde bazı malların ölçü birimlerinin zikredilmesi o günkü vâkıayı tesbit ve ifade anlamında olup bu konuda hiç değişmeyecek bir belirleme yapma gayesi taşımaz. Bunun için de ribevî malların keylî ve veznî oluşu örfî bir özelliktir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 222; Buhârî, “Büyûʿ”, 74-82, 84, “Selem”, 7; Müslim, “Büyûʿ”, 64; “Müsâḳāt”, 81; İbn Mâce, “Ticârât”, 59; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 8; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23; Nesâî, “Zekât”, 44; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl, Kahire 1396/1976, s. 624-625; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), VI, 146-178; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI,169-170; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 181-182, 203; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâʾil, II, 115-118; Mecelle, md. 133, 1117, 1119; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 231, 235; III, 335-342; Bilmen, Kamus2, VI, 10, 112; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ʿâm, Dımaşk 1387/1968, II, 885-886; a.e., (1384/1965), III, 150-156;

Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982-87, II, 209-214; III, 14-15.

Beşir Gözübenli

KEYSÂN

(كيسان)

(ö. 67/686)

Keysâniyye fırkasının merkezî şahsiyetlerinden Muhtâr es-Sekafî’nin yakın adamlarından

(bk. KEYSÂNİYYE).

KEYSÂNİYYE

(الكيسانيّة)

Muhammed b. Hanefiyye’nin imam ve mehdî olduğunu iddia eden ilk aşırı Şiî grupların ortak adı.

Fırkanın adı, Hz. Ali’nin Sıffîn Savaşı’nda ölen kölesi yahut Muhammed b. Hanefiyye’nin öğrencisi Keysân’dan veya Hz. Ali tarafından Muhtâr’a verildiği söylenen Keysân lakabından kaynaklandığı naklediliyorsa da (Eş‘arî, s. 18; Bağdâdî, s. 38; Şehristânî, I, 147) fırkanın, ismini Becîle

kabilesinin âzatlılarından Ebû Amre Keysân’dan aldığı yolundaki kanaat daha isabetli görünmektedir (Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, s. 21). Hareketi destekleyenlerin başında gelen Yemenli Arap kabileleri ve diğerlerinin Muhtâr es-Sekafî’nin yaşadığı dönemde Keysân’ı lider kabul ettiklerine dair bir bilgi yoksa da Muhtâr’ın ölümünün ardından (67/686-87) onun başkanlığını benimsemiş olmaları muhtemeldir. Aşırı düşüncelere sahip olup devrinde mevâlî arasında hatırı sayılır bir kişi konumunda bulunan Keysân, Muhtâr’ı Kûfe’deki isyanı esnasında desteklemiş (66/686), başarı elde edildikten sonra da onu koruma görevini üstlenerek başmuhafızı olmuştu. Muhtâr’ın, İbnü’l-Hanefiyye’nin görevlendirdiği vasîsi ve temsilcisi olduğunu ileri süren Keysân, onun Cemel ve Sıffîn’de Ali’nin muhaliflerine karşı takındığı olumsuz tavır yanında Ali’den önceki halifelerle Cemel ve Sıffîn’e katılan muhaliflerinin kâfir sayıldığını ilân etmekten çekinmiyordu. Ayrıca Cebrâil vasıtasıyla Muhtâr’a vahiy geldiğini, fakat Cebrâil’i göremediğini, diğer büyük meleklerin de kendisini ziyaret ettiğini ileri sürüyordu (a.g.e., s. 21-22). Muhtâr es-Sekafî, Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetinin kardeşlerinin imâmetinden sonra gerçekleşeceğini kabul ettiği halde Keysân, Hz. Ali’nin Hasan ve Hüseyin’i dışlayarak Muhammed b. Hanefiyye’yi halef ve vasî tayin ettiğini söylüyordu. Muhtâr es-Sekafî’ye ait kuvvetlerin Mühelleb b. Ebû Sufre kumandasındaki Mus‘ab b. Zübeyr ordusuyla Dicle yakınında el-Mezâr mevkiinde karşılaşması sırasında (67/686-87) mevâlîye kumanda eden Keysân’ın savaştan sonra isminin geçmemesi burada öldürüldüğünü

göstermektedir.

Muhtâr es-Sekafî'nin çevresinde kurulup siyaset ve akîdeyle ilgili bazı düşünceler ortaya koyan Keysâniyye mensuplarının tamamı Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini benimsemekle birlikte onun imamlığının doğrudan babasından mı yoksa kardeşleri Hasan ve Hüseyin'den mi intikal ettiği konusunda fikir birliğine varamamışlardır. Bir kısmı, Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası esnasında sancağı ona taşıtmasına dayanarak imâmeti doğrudan babasından devraldığını iddia ederken diğerleri Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet görevini üstlendiğini kabul etmişlerdir. Onun Hasan ve Hüseyin vasıtasıyla babasından gelen bütün ilimleri öğrendiğini ileri süren fırka mensupları te'vil ve bâtınî bilgiler dahil cismanî ve ruhanî ilimlere vâkıf olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre din bir kişiye veya imama itaat etmekten ibarettir. Bu düşünceden hareketle namaz, oruç, zekât, hac ve diğer dinî rükünleri te'vil eden Keysâniyye, imama itaat ettikten sonra dinî yükümlülüklerin bir anlamı kalmayacağını ve bu sebeple terkedilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca âhiretle ilgili konularda inanç zafiyeti içinde bulundukları belirtilen Keysâniyye gruplarının tenâsüh, hulûl ve rec'at gibi hususları benimsedikleri (Şehristânî, I, 147), bu sebeple kendilerine karşı olumsuz tavır alındığı, zaman zaman Şiî aşırılığını temsil eden Sebeiyye adıyla anıldıkları bilinmektedir.

Muhtâr es-Sekafî'nin ölümünün ardından gelişmeler kaydeden, Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra da (81/700) onun ölüp ölmediği, bulunduğu yer, tekrar dönüp dönmeyeceği ve imâmetin kime intikal edeceği gibi konularda on kadar gruba ayrılan Keysâniyye'nin önemli fırkaları şunlardır:

Muhtâriyye. Şehristânî'nin Keysâniyye içinde ayrı bir grup saydığı bu fırka, Hz. Ali'nin ölümünün ardından yahut Hasan ve Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olması gerektiğini benimseyen Muhtâr'ın ilk ve aslî mensuplarıdır. Muhtâr es-Sekafî'nin Hâricî, Zübeyrî ve Şiî olup daha sonra Keysâniyye hareketiyle Hüseyin'in intikamını almak için ortaya çıktığı, İbnü'l-Hanefiyye'nin dâîsi olduğu, anlaşılmaz ifadelerle bazı gizli ilimlerden bahsettiği ve bir fırsatçı olduğu şeklindeki değerlendirmeler hemen bütün kaynaklarda yer almakla birlikte bazı çağdaş müellifler tarafından kabul görmemektedir (meselâ bk. Ali Sâmî en-Neşşâr,

II, 47). Muhtâr'ın iddialarına vâkıf olan İbnü'l-Hanefiyye, onun halkı kendi çevresinde toplamak için böyle bir teşebbüse giriştiğini belirterek kendisiyle ilgisi olmadığını açıklamasına rağmen faaliyetlerini engelleyememiştir. Bir taraftan İbnü'l-Hanefiyye'nin temsilciliğini iddia ederken diğer taraftan Hz. Hüseyin'in intikamını almak için mücadelesini sürdüren Muhtâr'ın Arap kâhinlerinin secili ifadeleri gibi gaybla ilgili anlaşılmaz sözler söylediği, kendisine beyaz güvercinler şeklindeki melekler tarafından getirilen vahiyle yahut imamın bildirmesiyle ortaya çıkacak hadiseleri önceden bildiği, olayların haber verdiği şekilde çıkmaması durumunda ise Allah'ın bilgisinin ve iradesinin değiştiğini ileri sürdüğü nakledilmektedir (Bağdâdî, s. 47-48; Şehristânî, I, 147-150).

Hâşimiyye. Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra Keysâniyye bünyesinde önemli bir grup, özellikle Horasan ve civarında Emevîler'e muhalif pek çok Şiî, Ebû Hâşim'i babasının halefi ve imam olarak kabul etmiştir. Onların telakkisine göre hikmet ve sırları şahsında toplayan İbnü'l-Hanefiyye oğlu Ebû Hâşim'e bütün ilimleri, sırları, tenzilin te'vilini ve zâhirin bâtına karşı değerlendirilmesini öğreterek onu imam tayin etmiştir. Ölümünden bir süre önce Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i ziyaret edip takdirini kazanan, ardından Filistin'e gitmek üzere Şam'dan ayrılan Ebû Hâşim'in 98 (717) yılında ölümüyle Hâşimiyye mensupları kendi aralarında bölünmelerle karşı karşıya kaldılar. İçlerinden bir gruba göre Ebû Hâşim Şam'dan dönerken yolda hastalanmış, ölümünün yaklaştığını hissederek yanındakilere kendisini Humeyme'de bulunan amcazadesi Abdullah b. Abbas'ın torunu Muhammed b. Ali'ye götürmelerini istemişti. O dönemde Abbâsî davetinin merkezi olan Humeyme'ye ulaşınca burada Muhammed b. Ali ile buluşarak imâmetin kendisinden sonra ona, ardından evlâtlarına geçmesini vasiyet ederek özellikle Horasan ve Irak'taki mensuplarına karşı hareket tarzı konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. İmâmetin Ali evlâdından Abbas evlâdına geçişinin bir belgesi olarak değerlendirilen bu vasiyet Abbâsîler'in fiilî hâkimiyetine kadar bir meşruiyet belgesi olarak görülmüştür. Önceleri bu gruba dahil iken daha sonra ayrılan Abbâsîler'den Muhammed b. Ali'nin dâîler listesinde zikredilen Abdullah er-Râvendî'ye nisbetle Râvendiyye diye anılan Horasan'daki Abbâsî taraftarı aşırı Şiî fırka zaman içinde bütün Abbâsî Şîası'nı kapsar hale gelmiştir. Râvendiyye'ye göre Hz. Peygamber'in vefatında imâmet veraset itibariyle en yakını olduğu için amcası Abbas'a,

ondan da Abdullah, Ali, Muhammed, İbrâhim, Seffâh ve Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a intikal etmiştir. Çoğunluğu Horasanlı olan bu aşırı grubun Halife Mansûr’a ilâh olarak hitap ettiği bilinmektedir. Bu yüzden Mansûr elebaşılarını hapsedip cezalandırdığı zaman Râvendîler onun ilâhlığını reddetmiş, kendisini imâmet ve hilâfeti gasbetmekle suçlamışlardır. Düşmanlıklarını daha da ileri götürerek Mansûr’a bir suikast düzenlemişlerse de Mansûr bundan kurtulmuştur.

Hâşimiyye içinde bir grup, Ebû Hâşim’in ölümünden sonra imâmetin doğrudan kardeşinin oğlu Hasan b. Ali b. Muhammed b. Hanefiyye’ye geçtiğini iddia ederken

diğer bir grup kardeşi Ali b. Muhammed’e, ondan da oğlu Hasan’a intikal ettiğini ve İbnü’l-Hanefiyye’nin evlâdından başkasının imam olamayacağını ileri sürmüştür. İmâmetin ve Ebû Hâşim’in ruhunun Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî’ye geçtiğini kabul eden Harbiyye adlı grup içinde bazıları benimsedikleri imamın yalancılık ve hıyanetini tesbit edince ondan vazgeçip Abdullah b. Muâviye’yi imam kabul ettiler. Tenâsühe inanan ve Allah’ın imamlarda tecelli etmiş bir nur olduğunu kabul edip Cenâhiyye diye de anılan bu grup ilâhî ruhun tenâsüh yoluyla imamlara geçtiğini, Abdullah b. Muâviye’nin hem nebî hem ilâh olduğunu ve gaybı bildiğini söyleyerek kendisine ibadet etmiştir (Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, s. 39; Şehristânî, I, 151-152). Abdullah b. Muâviye’nin Horasan’da ölümü üzerine (129/747) mensuplarından bir kısmı onun ölmediğini, geri döneceğini, diğerleri de öldüğünü, ruhunun hiçbir dinî yükümlülüğü kabul etmeyen, her şeyi mubah sayan ve Hârisiyye diye anılan grubun başı olan İshak b. Zeyd el-Hâris el-Ensârî’ye geçtiğini ileri sürmüştür. İmâmetin Ebû Hâşim’den Beyân b. Sem‘ân et-Temîmî’ye intikal ettiğini ileri süren bir gruba da Beyâniyye denilmiştir (bk. BEYÂN b. SEM‘ÂN).

Kerbiyye. Kerîbiyye ve Küreybiyye diye de anılan, ancak Kummî ve Nevbahtî gibi ilk dönem Şiî fırka tarihçilerine göre (el-Maḳālât ve’l-fıraḳ, s. 27; Fıraḳü’ş-Şîᶜa, s. 25) Kerbiyye olarak bilinen ve Ebû Kerb ed-Darîr adlı şahsa bağlı olan bu fırkaya göre Muhammed b. Hanefiyye ölmemiştir. O, Medine’nin batısındaki Radva dağında yaşamakta, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunmakta, sabah akşam yiyeceği kendisine ulaştırılmaktadır. Bu durum Allah’ın takdir ettiği zamana kadar devam

edecek, vakti geldiğinde mehdî olarak ortaya çıkıp hâkimiyetini kuracaktır. Bu düşünce Küseyyir ve Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerinde de işlenmektedir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 28-29; Eş'arî, s. 19). Medine'de bulunan ve kendisinin imam ve peygamber, İbnü'l-Hanefiyye'nin de ilâh olduğunu iddia eden ibâhî düşünceye sahip Hamza b. Umâre el-Berberî de bu gruba mensuptur.

Rizâmiyye. Rizâm b. Rezm'e mensup olmakla birlikte Râvendiyye bünyesinde mütalaa edilen ve Ebû Müslim-i Horasânî'ye sevgi ve bağlılık konusunda aşırılık gösteren bu gruba göre imâmet Ali b. Ebû Tâlib'den Muhammed b. Hanefiyye, Ebû Hâşim, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali, Ebû Müslim'in adına faaliyet gösterdiği İbrâhim b. Muhammed ve daha sonra Ebû Müslim'e, bir başka rivayete göre ise önce Seffâh'a, ardından Ebû Müslim'e geçmiştir. Horasan'da ortaya çıkan ve Ebû Müslim ile sıkı bağlantısı bulunan bu fırkanın mensupları onun imâmette hak sahibi olduğunu, Allah'ın ruhunun kendisine hulûl ettiğini ve ruhların tenâsühünü iddia etmişlerdir. Ebû Müslim-i Horasânî'nin ölmediğini ileri süren Ebû Müslimiyye ile özdeşleşen bu fırka daha sonra ortaya çıkan, dini imamı bilmek ve emaneti yerine getirmek suretiyle kemale ermek diye anlayan, kemale erildiğinde ise yükümlülüklerin ortadan kalkacağını söyleyen Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri Mukannaiyye ve Mübeyyiza gruplarının kaynağını teşkil etmiştir.

Emevîler devrinde çeşitli fırkalarıyla Şîa'nın aşırı bir kolunu oluşturan Keysâniyye'deki mehdî, gaybet, hulûl ve tenâsüh gibi anlayışların Irak mevâlîsinde görülen Ârâmî-hıristiyan tesiriyle İran'daki bazı eski inanışların uzantıları olduğu belirtilmiştir (Watt, s. 53-56). Mezhep II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren süratle kaybolmaya başlamış, III. (IX.) yüzyıl başlarında varlığını sürdüren herhangi bir grubu kalmamıştır. İmâmete dair bazı görüşleriyle bedâ' ve rec'at konusundaki düşünceleri bir kısım düzenlemelerle İmâmiyye tarafından benimsenmiş, diğer fikirleri ve doktrinleri de İmâmî çizgide bulunduklarını iddia eden gālî fırkalara intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâşi el-Ekber, Mesâʾilü’l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 24-41; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 21-23, 25-46, 48-50, 60, 64-70; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 20-37, 41-47; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 18-23; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 49; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 38-53; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 35-36, 40, 41, 43; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 147-154; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü’l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 157-161; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 81-82; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 46-81; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 53-56; B. Lewis, “Hās̲h̲imiyya”, EI[2] (İng.), III, 265; A. A. Dickson, “Kaysān”, a.e., IV, 836; W. Madelung, “Kaysāniyya”, a.e., IV, 836-838; a.mlf., “Kuraybiyya”, a.e., V, 433-434; E. Kohlberg, “al-Rāwandiyya”, a.e., VIII, 461-462; Vedâd el-Kādî, “el-Keysâniyye”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 178-184; Mustafa Öz, “Gāliyye”, DİA, XIII, 335-336.

Mustafa Öz

KEYYÂLİYYE

(الكيّاليّة)

Allah’ın insanı Ahmed isminin şekline uygun olarak yarattığını ve kendisinin “kāim” olduğunu ileri süren Ahmed b. Keyyâl’e (III./IX. yüzyıl) bağlı aşırı Şiî bir grup

(bk. GĀLİYYE).

KEYYÂLİYYE

(الكيّاليّة)

Rifâiyye tarikatının İsmâil er-Rifâî’ye (ö. 656/1258) nisbet edilen bir kolu (bk. RİFÂİYYE).

KEZZÂB

(bk. KİZB).

KIBLE

(القبلة)

Başta namaz olmak üzere bazı ibadet ve davranışlarda yönelinen taraf, Kâbe.

Sözlükte "yön, yönelinen cihet veya şey" anlamına gelen kıble terim olarak müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikameti, Kâbe'yi ifade eder. Kâbe'ye yönelmek ayrıca ezan, ikāmet (kāmet), cenazenin defni, hayvan kesimi, dua gibi hususlarda da söz konusudur.

İslâm'dan Önceki Dinlerde Kıble. Gerek semâvî dinlerde gerekse diğer dinlerde inananların özellikle bazı bedenî ibadetleri yerine getirirken belli bir istikamete doğru yönelmeleri gerekli görülmüştür. Kutsala doğru olan bu yöneliş, bütün ferdî ve içtimaî alanları kapsamasına rağmen bir varlığı kendisinden başka bir gerçeklikle ilişkilendirmeyi hedeflediğinden bütün hakikatlerin bir araya geleceği bir merkez meydana getirir. Kutsalla bir şekilde irtibatlandırılan yer veya yönler insanlar tarafından seçilmemiş, sadece keşfedilmiştir. Çünkü kutsal mekânlar ilâhî bir işaretle belirlenmiştir. Nitekim Kâbe'nin yeri Hz. İbrâhim'e Allah tarafından gösterilmiş (el-Hac 22/26), Kudüs'teki mâbedin yeri de Dâvûd'a Tanrı tarafından melek aracılığıyla bildirilmiştir (II. Samuel, 24/16-25). Ayrıca hemen bütün dinlerde kutsal kabul edilerek

ibadet anında kendilerine yönelinen bu tür mekânlarda mâbedler yapılmak suretiyle kutsallıkları teyit edilmiştir. Öte yandan bu mekânların doğu-batı, kuzey-güney gibi ana yönlerle ilişkileri bulunduğu gibi dünyanın her yerinden insanların buralara yönelmeleri sebebiyle bizzat kendileri de bir yön oluşturmuştur.

Mayalar ibadetlerinde güneşe doğru yönelirlerdi. Sâbiîler, Işık kralının ve Işık âleminin mekânı olduğuna ve nurla kaplı bulunduğuna inandıkları için diğer ibadetlerinde olduğu gibi namazlarında da kuzeye dönmektedirler. Maniheistler de kâinatın en yüksek ve gök kubbenin orta kısmı kabul

ettikleri için ibadetlerinde Kuzey kutbuna yönelmişlerdir. Harrânîler'in ise Güney kutbuna yöneldikleri bilinmektedir. Hinduizm'de tanrılara nisbet edilen özel mekânlar ve coğrafî yönlere yüklenilen mitolojik anlamlar sebebiyle tapınaklar farklı istikametlere doğru inşa edilmiştir. Ancak bir Hindu sabah kalktığında güneşe doğru eğilir ve yüzünü doğuya çevirerek sabah ibadetini yapar.

Yahudilik'te ibadetler Kudüs'e dönülerek yapılmakta olup bu yön "mizra" (doğu yönü) olarak adlandırılmaktadır. Kudüs'ün Dâvûd tarafından Yebûsîler'den alınışından sonra Rab Yahova, Dâvûd'a mâbedi inşa edeceği yeri melek aracılığıyla bildirmiş (II. Samuel, 24/16-25), oğlu Süleyman tarafından milâttan önce yaklaşık 950'lerde şetiya taşı üzerine mâbedin inşa edilmesinden itibaren Kudüs Yahudiliğin dinî merkezi haline gelmiştir (I. Krallar, 8/28-49). Süleyman döneminde başlayan bu uygulamaya Daniel'in kitabında da rastlanmaktadır. Onun Bâbil sürgününde dahi odasının pencerelerini Kudüs'e doğru açtığı ve önceleri yaptığı gibi günde üç defa diz çökerek Tanrı'nın huzurunda dua edip şükrettiği kaydedilmektedir (Daniel, 6/10). Kudüs'ü işgal eden Romalılar'ın mâbedi yıkmasından, hatta başka milletlerin Kudüs'ü ele geçirmesinden ve yahudilerin dünyanın değişik bölgelerine sürgün edilerek dağılmasından sonra da bütün dönemlerde Kudüs onların ibadet ederken yöneldikleri dinî bir merkez olma özelliğini korumuştur.

Kudüs Mâbedi'nin yıkılışından sonra dünyanın farklı bölgelerindeki sinagoglar (beyt hakneset) önceleri giriş kısımları, sonradan kıbleleri Kudüs'e gelecek şekilde inşa edilmiştir. Sinagoglarda rulo halindeki el yazması Tevrat tomarlarının muhafaza edildiği, Aron hakodeş adı verilen ve camilerdeki mihraba benzeyen özel bölümler de Kudüs'e yönelik yapılmıştır. Yahudiler sinagoglarda olduğu gibi evlerinde de ibadet ederken Kudüs'e doğru yönelmektedirler.

Diğer Sâmî milletler gibi İbrânîler'in temel yönünü tesbitte güneşin doğuşu belirleyici bir rol oynamış, günlük hayatlarında da doğu yönü onlar için önemli olmuştur. Ahd-i Atîk'te bu yöne "mizrah" (Yeşu, 4/19), "mizrah şemeş" (gün doğusu) (Sayılar, 21/11; Hâkimler, 11/18) veya sadece moşa (yükselmek) (Mezmurlar, 75/6) şeklinde atıflarda bulunulmuştur. Diğer yönler de tanımlarını doğuya nisbetle almışlardır. Buna göre batı "arka"

(Yoel, 2/20), kuzey “sol” (Tekvîn, 14/15) ve güney de “sağ” (I. Samuel, 23/24) olarak nitelendirilmiştir. Kuzey yönü daha çok mitolojik temalarla ilişkilendirilmiştir (Yeremya, 4/6; Yoel, 2/20). Güneşin doğuş yönü “ön” olarak kabul edilmiş, Kudüs Mâbedi’nin doğu kapısı, güneş ışıkları ilkbaharda ve gündönümünde mâbedin iç mekânlarına girecek şekilde yapılmıştır. Nitekim Hezekiel’in rü’yetlerinde bu kapıdan “doğuya bakan kapı” ifadesiyle bahsedilmektedir (Hezekiel, 43/1-5).

Hıristiyanlar ibadetlerini doğuya yönelerek yapmaktadırlar. Çünkü Îsâ Mesîh doğuda, Beytlehem’de doğmuş (Matta, 2/1), onun doğumu üzerine müneccimler doğudan gelmişler, doğumuna işaret eden yıldızları da doğuda görmüşlerdir (Matta, 2/1-2). Matta İncili’nde Îsâ’nın tekrar gelişinin de doğudan olacağına işaret edilmektedir (Matta, 24/27). Bizans İmparatorluğu döneminde Kudüs hıristiyanların eline geçmesine ve onlara göre de kutsal sayılmasına rağmen ilk Kıptî ve Doğu kiliseleriyle daha sonraki dönemlerde Batı kiliseleri doğuya dönük olarak yapılmıştır. Süryânî mimarisinde de bütün kiliseler Îsâ’nın doğudan geri döneceği inancı gereği bu yöne doğru inşa edilmiş, mezbahın orta bölümünde “kduş-kudşin” olarak adlandırılan niş şeklindeki kısım da Îsâ’ya taç olarak süslenmiştir.

Beytlehem’de inşa edilen Doğuş Kilisesi doğuda bulunduğundan kilise binalarındaki yön geleneği kökenlerini, yahudi sinagoglarının Kudüs Mâbedi’ne doğru şeklindeki coğrafî yönlendirilişinden ziyade Greko-Romen mâbedlerinin doğuya doğru şeklindeki evrensel yönlendirilişinden alır. Genellikle ilk kiliseler bir doğu-batı ekseni üzerinde yönlendirilmiştir. Bununla birlikte en eski kiliseler ve IV. yüzyıldaki büyük Konstantin bazilikalarının girişleri doğuda olmak üzere kıbleleri batıyı gösterecek tarzda inşa edilmiştir. V. yüzyılla birlikte bu plan, kiliselerin girişleri batıda ve çoğunlukla yarım daire şeklindeki “altar” denilen çıkıntılı kısımları doğuda olacak şekilde düzenlenmiştir. Buna rağmen altarın doğuda bulunması, ibadet eden her hıristiyanın yüzünü doğuya döndürmüş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü modern uygulamaya göre bir kilisede bulunan oturaklar ibadete katılanların farklı yönlere dönecekleri şekilde yerleştirilebilmektedir.

Mânevî bir sebebe bağlı olmamakla birlikte daha sonraki dönemlerde kiliselerin doğuya döndürülmesine eskatolojik bir anlam da yüklenmiştir.

Îsâ’nın tekrar dönüşünün doğudan olacağı Matta İncili’nde ifade edildiğinden (24/27) hıristiyanlar ibadetlerinde doğuya dönmüşlerdir. İlk bazilikalarda yarım daire şeklindeki çıkıntılı kısımda bulunan ve “insanoğlunun işareti” sayılan geniş bir haç dualarda odak noktası olmuştur.

Modern insanın belirli bir tarafa yönelme sembolizmini zayıf bulabileceği, ayrıca yer darlığı sebebiyle şehirlerde geleneğe uygun kilise inşa etmenin zorluğu dikkate alınarak son zamanlarda kiliselerin pusulasız inşa edilmesi âdet olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lesètre, “Orient”, DB, IV/II, s. 1866; J. Soustelle, “Les religions du Mexique”, Histoire de religions (ed. M. Brillant), Paris, ts., V, 48; Shmuel Himelstein, “Mizrah”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. Zwi Werblowsky - G. Wigoder), Oxford 1997, s. 474; Elif Keser, Tur Abdin: Süryani Ortodoks Dini Mimarisi, İstanbul 2002, s. 97, 119; A. Bride, “Eglises”, Catholicisme, III, 1443-1444; B. S. Childs, “Orientation”, IDB, III, 608-609; C. Vogel, “Orientation of Churches”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, X, 766-767; L. Lévy, “Eglise”, EUn., V, 990; M. Eliade - L. E. Sullivan, “Orientation”, ER, XI, 105-108; J. P. Brereton, “Sacred Space”, a.e., XII, 526-535.

Ahmet Güç

İslâm’da Kıble.

Diğer semavî dinlerdeki gibi İslâm inancına göre de Allah mekândan münezzeh olmakla birlikte özellikle sembolik birtakım bedenî hareketlerin söz konusu olduğu bazı ibadetlerde yön tasavvuru, ibadetin belli bir yöne dönmek suretiyle ifası, gerek ibadet disiplini gerekse kişinin mânevî bir merkezle bütünleşmesi açısından gerekli görülmüştür. Bu durum, insanın mutlak ve aşkın olan Allah’la içte ve mânevî planda bütünleşmesi için önemli bir vasıta olduğu gibi bu

bütünleşme ve birliğin (tevhid) dışta ve sosyal alandaki tezahürü de aynı mânevî merkeze yönelen insanların (ümmet) birliğini temsil aracı olarak büyük önem taşır. Hz. Peygamber'in, "Sizden biri kıbleye yöneldiği zaman Allah'a yönelmiş olur" (Müsned, III, 24; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 22) ve, "Kim bizim namazımızı kılar, kıblemize yönelir, kestiğimiz hayvanın etini yerse o Allah'ın ve resulünün güvencesi altındaki müslümandır; Allah'ın verdiği güvenceyi bozmayın" (Buhârî, "Ṣalât", 28) meâlindeki hadislerinden ilki kıblenin iç ve mânevî, diğeri de dış ve maddî alandaki işlev ve önemini ortaya koymaktadır. Son hadis ve aynı muhtevadaki diğer bazı hadisler (bk. Buhârî, a.y.), Resûl-i Ekrem'in davetini kabul eden müslümanları diğer din bağlılarından ayıran ve İslâm ümmetine mensubiyetin görünürdeki işaretleri olan belli başlı davranışları açıklamakta, namazın bir şartı ve parçası olduğu halde kıblenin ayrıca zikredilmesi de ona atfedilen önemi göstermektedir (İbn Hâcer, III, 52-53).

Her mânevî oluş temelde ferdî bir mahiyet taşır. Aynı ruhî ve mânevî temayüllere sahip bulunan insanlar arasında birlik ve bütünleşme de ancak ortak maddî ve içtimaî tezahürlerle mümkün olur. Kur'ân-ı Kerîm'de her ümmetin yöneldiği bir kıblesi bulunduğuna yapılan vurgu (el-Bakara 2/148), maddî ve mânevî alanda ortak şuura bağlı bir toplumun teşekkülünde kıblenin son derece önemli rol oynadığını göstermektedir (Elmalılı, I, 533). Gerek mânevî ferdî derinlik ve olgunluk gerekse ortak toplumsal kimlik bakımından namaz ve kıblenin sahip olduğu merkezî rol sebebiyle İslâm ümmetine mensubiyet ehl-i salât veya daha yaygın olarak ehl-i kıble şeklinde ifade edilmiş, din yorumları ne kadar farklı ve aşırı olursa olsun temel çerçevenin dışına çıkmadıkça bütün mezhep ve fırkalar ehl-i kıble olarak müslüman sayılmıştır (bk. EHL-i KIBLE).

Kur'ân-ı Kerîm'de kıble kelimesi beş âyette yedi defa tekrarlanmakta (el-Bakara 2/142-145; Yûnus 10/87), konuyla ilgili hükümler ayrıca muhtelif âyetlerde (el-Bakara 2/115, 146-150) ve birçok hadiste (Wensinck, el-Muʿcem, "ḳbl" md.) yer almaktadır. Yûnus sûresindeki âyette kıble çeşitli yorumlara göre namazda yönelinecek taraf şeklindeki terim anlamıyla veya mecazen mescid mânasında geçmekte, Bakara sûresinin 115. âyetinde doğunun da batının da Allah'a ait olduğu, hangi tarafa dönülürse dönülsün Allah'ın zâtıyla karşılaşılacağı ifade edilmektedir. Bakara sûresindeki diğer âyetler ise (142-150) kıblenin nihaî olarak Kudüs'ten Kâbe istikametine

çevrilişini ve bu konuda meydana gelen polemiklere verilen ilâhî cevabı konu edinmektedir. Namaz dışındaki diğer bazı ibadet ve davranışlarda kıbleye dönülmesiyle ilgili fıkhî ahkâm ise daha çok bu konudaki hadislere dayanır.

Kıblenin Tahvili. İslâm kaynaklarına göre Kâbe Hz. İbrâhim'den beri kıble idi. Kıblenin Kâbe'ye çevrilmesi üzerine yahudilerin takındığı tutumu kınayan âyetlerde (el-Bakara 2/144-146) Ehl-i kitabın gerçeği bilmekte, fakat gizlemekte olduğunun ifade edilmesi müfessirlerce bu hususun onlara gönderilen ilâhî kitaplarda da teyit edildiği şeklinde yorumlanır (Mukātil b. Süleyman, I, 148; Taberî, II, 15, 16-17; Kurtubî, II, 151). İslâmiyet'in zuhurundan önce Hanîfler de Kâbe'ye saygı gösteriyor ve ona doğru yönelerek namaz kılıyorlardı (Cevâd Ali, III, 472-475; Shtober, V/1 [1999], s. 85-86). Putlara tapmayan ve ilk müslümanlardan olduğu bilinen Ebû Zer el-Gıfârî'nin belirttiğine göre müslüman olmadan iki veya üç yıl önce namaz kılmaya başlamış, hangi tarafa döndüğü sorulduğunda da "rabbimin beni döndürdüğü tarafa" cevabını vererek (Müslim, "Feżâˀilü'ṣ-ṣaḥâbe", 132) belirli bir istikamet aramadığını ifade etmiş, Mekke'ye geldiğinde de Kâbe'nin yanına gidip Müslümanlığını ilân etmiştir. Hz. Peygamber'in hicretten önce on yıl boyunca kıble olarak hangi tarafa yöneldiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamakta, bu hususta üç farklı rivayet zikredilmektedir. Katâde'den nakledilen rivayete göre Resûl-i Ekrem Mekke döneminde Kudüs'e yönelerek namaz kılmıştır. İbn Cüreyc, Resûlullah'ın önceleri Kâbe'ye, daha sonra Kudüs'e yönelerek namaz kıldığını kaydeder. Bu iki rivayet çerçevesinde ensarın da hicretten önce iki veya üç yıl boyunca Kudüs'e doğru namaz kıldığı belirtilir. İbn Abbas'tan nakledilen ve bu iki görüşü telif eden rivayete göre ise Hz. Peygamber Kâbe'yi önüne alarak Kudüs'e doğru namaz kılmaktaydı (İbn Sa'd, I, 243; Taberî, I, 400; II, 4, 8; Fahreddin er-Râzî, IV, 110; Kurtubî, II, 150). İbn Abbas, namazın mi'rac gecesi Kudüs'e doğru farz kılındığını kaydeder (İbn Seyyidünnâs, I, 367). Medineli müslümanlardan olup İkinci Akabe Biatı'na katılan ve Resûl-i Ekrem'e ilk biat eden Berâ b. Ma'rûr, Kâbe'ye arkasını dönmeyeceğini belirterek Mekke'ye doğru namaz kılarken diğer müslümanlar Hz. Peygamber'in Kudüs'e yöneldiğini ileri sürerek ona uymadılar. Mekke'ye geldiklerinde Berâ durumu Resûlullah'a anlatınca böyle yapmamasını ve bulunduğu kıble üzerine sabretmesini istemiş, o da Kudüs'e yönelerek namaz kılmıştır (İbn Hişâm, II, 439-440). Bununla birlikte Berâ b. Ma'rûr,

hicretten bir ay kadar önce vefat edeceğini hissedince Kâbe'ye doğru defnedilmesini vasiyet etmiştir (DİA, V, 470).

Mekke dönemiyle ilgili rivayetlerin farklılığına karşılık hicretten sonra belli bir süre Kudüs'ün kıble olduğu hususunda görüş birliği vardır. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Tevrat'ta kendisi hakkında bilgi sahibi olan yahudilerin çoğunlukta bulunduğunu görünce onlarla iyi ilişkiler kurup kendisine tâbi olmalarını umarak namazda yine kutsal bir mâbedin (Mescidi Aksâ) yer aldığı Kudüs'e yöneldi. Bu uygulamanın dayanağı konusunda Resûl-i Ekrem'in muhayyer bırakıldığı ve onun da belirtilen amaçla tercihini Kudüs yönünde kullandığı yahut bunu Allah'ın emriyle yaptığı şeklinde ulemâ arasında iki farklı yaklaşım mevcuttur. Bu iki yaklaşım, aynı zamanda Kur'an'ın sünneti neshedip etmeyeceği konusundaki görüş ayrılığının da gerekçelerinden biridir (Mukātil b. Süleyman, I, 144; Taberî, I, 400; II, 4, 13; Nevevî, V, 9; İbn Hacer, III, 59).

Medine döneminde Kudüs'ün ne kadar süreyle kıble olarak kaldığı hususuna gelince dokuz, on, on üç, on sekiz, on dokuz ay veya iki yıl gibi isnadı zayıf rivayetler (Şâmî, III, 541) bir tarafa bırakılırsa genel olarak hicretten on altı veya on yedi ay sonra kıblenin Kâbe'ye çevrildiği kabul edilir (Buhârî, "Ṣalât", 31, "Tefsîr", 18; Müslim, "Mesâcid", 11-12). Bu süre içinde Hz. Peygamber Kudüs'e yönelerek namaz kılmakla birlikte ilgili âyette de, "Biz senin yüzünü gökyüzüne çevirdiğini biliyoruz. Şimdi seni hoşnut olacağın kıbleye döndüreceğiz" (el-Bakara 2/144) denilerek işaret edildiği üzere Kâbe'nin kıble yapılmasını arzulamakta ve bu hususta bir vahiy beklemekteydi. Bu arzunun, yahudilerin, "O ve ashabı kıblelerinin neresi olduğunu bilmiyorlardı, biz öğrettik" (Taberî, I, 400; II, 13) veya, "O bize muhalefet ediyor, ama kıblemize uyuyor" (İbn Hacer, III, 59) şeklindeki sözlerinden duyduğu üzüntüden kaynaklandığı yahut yahudilerin İslâm'a girmesinden ümidini kesmesi, Kâbe'nin Hz. İbrâhim'in kıblesi

olması ve Araplar'ı İslâm'a davet için daha uygun bulması sebebiyle bunu arzuladığı kaydedilir (Kurtubî, II, 150). Âyetin devamında yer alan, "Artık yüzünü Mescidi Harâm tarafına çevir. Siz de -ey inananlar-nerede olursanız olun yüzlerinizi ona doğru çevirin" hükmü bu dua ve beklentinin ilâhî irade tarafından onaylandığını ve kalıcı bir ilke olarak vazedildiğini bildirmekte, müteakip âyetler de Ehl-i kitap ile müslümanların kıblelerinin kesin bir

şekilde ayrıldığını vurgulayarak Kâbe'ye dönme hükmünü pekiştirmektedir (el-Bakara 2/145, 148-150).

Kıblenin Kudüs'ten Kâbe yönüne çevrilişinin öğle veya ikindi namazı sırasında gerçekleştiği ve namazın iki rek'atının Kudüs'e, son iki rek'atının Mekke'ye yönelik kılındığı, yahut vahyin namaz dışında indiği ve ilk olarak ikindi namazının Kâbe'ye yönelik kılındığı şeklinde farklı rivayetler nakledilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mescidi Nebevî'de öğle namazını kılarken kıblenin değiştiğine dair bir rivayet nakledilirse de Bişr b. Berâ b. Ma'rûr'un annesini ziyarete gittiğinde Benî Selime Mescidi'nde öğle namazı kıldığı sırada kıblenin değiştiği ve bundan dolayı da buranın Mescidü'l-kıbleteyn diye anıldığı rivayeti daha sağlam kabul edilmektedir (İbn Sa'd, I, 242; Kurtubî, II, 148-149; İbn Hacer, III, 60; Şâmî, III, 538). İkindiyle ilgili rivayet de Kâbe'ye doğru tam olarak kılınan ilk namaz olarak yorumlanabilir (Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, II, 187). Bu sırada Resûl-i Ekrem ile birlikte namaz kılan bir kişinin ensardan ikindi namazını kılmakta olan bir grubun yanına geldiği ve kendilerine kıblenin değiştiğini söylemesi üzerine onların da dönerek Kâbe'ye yöneldikleri (Buhârî, "Ṣalât", 31), aynı durumun ertesi gün Kubâ'da sabah namazı sırasında gerçekleştiği ve kıblenin değiştiğini öğrenen müslümanların namazda Kâbe'ye döndükleri rivayet edilir (Buhârî, "Ṣalât", 32, "Tefsîr", 14, 16-17; Müslim, "Mesâcid", 13). Her iki yerde de kıblenin değiştiğini haber veren sahâbînin Abbâd b. Bişr olduğu kaydedilir (İbn Hacer, I, 169; Şâmî, III, 538).

İlgili âyetlere de yansıdığı üzere kıblenin bu şekilde tahvili yahudiler, münafıklar ve müşrikler tarafından önemli bir polemik konusu yapılmış, müslümanların kendileriyle paylaştıkları kıblenin değişmesine yahudiler tenkit ve alayla tepki göstererek, "O (peygamber) bizim kıblemizi hasetten dolayı terketti, çünkü bizim kıblemiz peygamberlerin kıblesidir. Bizim kıblemiz üzere kalsaydı beklediğimiz peygamber olmasını umardık"; münafıklar "Doğum yerini özlediği için kıblesini değiştirdi. Bir zaman bir kıble, sonra başkası, ne oluyorlar?"; müşrikler ise kendi yandaşlarına yönelik, "Dinini şaşırdı, doğru yolda olduğunuzu görerek size yöneldi, sizin dininize girebilir" şeklindeki sözlerle müslümanları tereddüde sürükleyip tahrik etmeye çalıştılar (Mukātil b. Süleyman, I, 144-145; Taberî, I, 399-400; II, 2-3, 5, 9). Kur'an, "süfehâ (dar kafalı, beyinsiz) kimseler" olarak

nitelendirdiği bu grupların giriştiği fesat ve dedikodu kampanyasını sert bir dille eleştirerek doğunun da batının da Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın dilediğini doğru yola ileteceğini, müslümanların başlı başına seçkin bir ümmet kılındığını, kıble değişikliğinin de Hz. Peygamber'e içten bağlı olanlarla iki yüzlüleri ayırt etmek için yapıldığını, bu sebeple kıble tahvilinin inanmayanlara ağır geleceğini bildirdi (el-Bakara 2/142-143). Bu açıklama muhaliflere bir cevap, müslümanlar için de moral kaynağı oldu. Çünkü herhangi bir yön bizzat kendinden dolayı kıble olamaz. Allah kulları için bir yönü kıble olarak belirlediği için o yön kıble olur (Fahreddin er-Râzî, IV, 18, 93). Onların, eğer Kâbe gerçek kıble ise daha önce kılınan namazların geçersiz olacağı ve o durumda ölenlerin sapıklık üzere ölmüş olacakları şeklindeki iddiaları ve bazı müslümanların da zihinlerinin bu sorularla meşgul olması üzerine Bakara sûresinin 143. âyetinde müminlerin amellerinin asla zayi edilmeyeceği belirtilerek şüpheler ortadan kaldırılmış ve inkârcılar susturulmuş oldu.

Kıblenin önce Kudüs'e, ardından Kâbe'ye çevrilmesi hem geleneksel olarak Kâbe'ye bağlı olan Arap müslümanları, hem kutsal kitaplarında Hz. Peygamber hakkında bilgi sahibi olan ve onun kendilerine muhalefetini inkârları için bahane olarak kullanmaya hazır yahudiler açısından önemli bir sınavdı. Nitekim bu olay üzerine yukarıda işaret edilen tepkileri ve inananları tereddüde sevkedecek tavırlarıyla münafıklar inkârlarını açığa vurmuşlar, yahudiler ve müşrikler de küfürlerinde ısrar etmişlerdir (a.g.e., IV, 104-105). Hicret sonrasında Medine'de siyasî ve hukukî kimliğiyle oluşan yeni İslâm toplumunun sağlam temellere dayanması açısından dinî mensubiyetin en esaslı tezahürlerinin başında gelen kıble konusu son derece önemli bir işlev gördü. Bu suretle İslâm toplumuna gönülden bağlı olanlarla olmayanlar kesin şekilde ortaya çıkarak saflar iyice belirgin hale geldi, kıblenin tahviliyle ilgili son âyette de (el-Bakara 2/150) işaret edildiği üzere inkâr ehlinin kıble konusunda müslümanlar aleyhine ileri sürebilecekleri tutarlı bir gerekçeleri kalmadı. Böylece "Allah'ın evi" (beytullah) diye nitelenen Kâbe, Allah'ın huzurunda duruşun ve O'na yönelişin en derin ve somut ifadesi sayılan namaz başta olmak üzere çeşitli ibadet ve davranışlarda yönelinen, bu bakımdan İslâm ümmetinin birliğinin en önemli tezahür ve sembolü olarak nihaî kıble yapılmıştır.

Fıkhî Hükümler. İster farz ister nâfile olsun namaz kılarken kıbleye

yönelmek (istikbâl-i kıble) namazın geçerlilik şartlarından biri olup bazı zorunluluk ve ruhsat halleri dışında bu şarta uyulmazsa namaz sahih olmaz (aş. bk.). Dört mezhebe göre de Mescidi Harâm'da namaz kılan kimsenin yüzünü ve yönünü bizzat Kâbe binasına çevirmesi şarttır. Bu sebeple Mescidi Harâm'da cemaatle namaz kılınırken saflar Kâbe'yi çevreler; düz bir saf oluşması halinde Kâbe hizasında olmayanların namazı geçersizdir. Hicr'in Kâbe'den olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefîler, Mâlikîler'in çoğunluğu ve Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş sadece Hicr'e yönelmeyi yeterli bulmazken Hanbelîler, bazı Mâlikî âlimleri ve Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre sadece Hicr'e yönelerek kılınan namaz da geçerlidir. Kâbe'den uzakta olan kimselerin ise Kâbe'nin bizzat kendisine değil bulunduğu tarafa yönelmesi yeterlidir. Fakihler, bu yönelişte küçük kaymaları kıbleden sapma telakki etmemekte ve genel olarak Kâbe'nin bulunduğu noktadan 45 dereceye kadar sağa ve sola sapmalar bu çerçevede düşünülmektedir. Ayrıca kıble olarak Kâbe'nin yeri esas teşkil ettiğinden binanın alt ve üst istikametleri de kıble sayılır (Kâbe'nin içinde veya üstünde kılınacak namazlarda kıble için bk. KÂBE).

Kâbe'ye uzak bölgelerde kıblenin nasıl tayin edileceği hususu öteden beri fakihleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Müslümanların namaz kılageldiği cami ve mescidlerin kıblesi hakkında ilâve bir araştırma yapmaya gerek kalmaksızın onların kıblelerine tâbi olmak yeterli sayılır. Bunun dışında yön tayiniyle ilgili bilgi ve tecrübelerden hareketle araştırma yapılarak kıble tesbit edilir. Bu konuda zann-ı gālib yeterli olup bizzat Kâbe'ye isabet zorunluluğu yoktur. Yabancı bir ülke veya şehirde bulunan kimse kıble

istikametini bilmiyorsa öncelikle o yöre halkından kimselere sorarak ona göre hareket eder. Doğru söyledikleri hususunda ağırlıklı kanaate ulaşmadıkça bu konuda şahitlikleri geçerli sayılmayan kâfir, fâsık ve çocukların verdiği habere itibar edilmez. Ayrıca yanında soracak kimse yoksa kapı çalıp sorması da gerekmez. Soracak kimse bulunmaması halinde pusula, yıldızlar, güneş ve ay gibi işaretlerden hareketle gerekli araştırmayı yapar ve kıble olduğuna kanaat getirdiği tarafa yönelerek namaz kılar. Kıble yönünü tesbit ehliyeti dinî bilgiyle değil çeşitli araç ve gereçler yahut tabii işaretlerle yön tayini konusunda bilgi sahibi olmakla elde edilir. Fukaha bu hususta bilgi ve yetenek sahibi olan kimsenin dinî konularda müctehid gibi

başkalarının kanaatine uymasının, yani başkasını taklit etmesinin câiz olmadığını belirtir. Kıble tesbiti hususunda bilgi sahibi olmayanların ise başkasına uymaları gerekir. Uymadan kendi arzusuna göre kılması halinde Hanefî ve Mâlikîler'e göre hatalı olduğu bilinmedikçe namazı geçerlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kıbleye isabet etse bile namazı yeniden kılması gerekir.

Bir kimse, kendi araştırma ve görüşüne göre kıble belirleyip ona göre namaz kıldıktan sonra kıbleyi kesin olarak bilen birisi doğru yönü haber verecek veya kendi ictihadıyla hata ettiğini anlayıp görüş değiştirecek olursa Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre namaz tamamlanmışsa iade etmez, ancak yeni kılacağı namazı ikinci yöne doğru eda eder. Namaz sırasında haber verilmiş veya kanaati değişmişse o tarafa dönerek namazını tamamlar. Mâlikîler'e göre namaz sırasında görüşü değişmişse namazı keserek yeniden kılması gerekir. Namazı tamamlamışsa iade etmesi gerekli değilse de menduptur. Kıble konusunda herhangi bir şüphe duymadan ve araştırmaya gerek görmeden namaz kılan kimse daha sonra hata ettiğini anlarsa Hanefî ve Mâlikîler'e göre henüz tamamlamamışsa namazı bozulur. Hanbelîler'e ve Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre ise bununla bir önceki durum arasında fark yoktur. Şâfiî mezhebinde kuvvetli görüş namazın iade edileceği yönündedir.

Kıble tayini konusunda farklı görüşlere sahip iki kişi birbirine imamlık yapamaz. Çünkü her biri diğerinin hatalı olduğu kanaatindedir. Bu hüküm dört mezhep fakihlerinin genel görüşü olup Ebû Sevr ve İbn Kudâme gibi bazı âlimler, her birinin diğerinin namazının geçerli olduğuna inanması sebebiyle ona uyabileceği görüşündedir. Yön konusunda ittifak olup da sağa veya sola hafif dönme hususunda farklı kanaat bulunması uymaya engel değildir. Hanefîler'e göre imama uyan kimse namaz sırasında farklı bir kanaate varırsa o tarafa dönemez; zira kasten imama uymadığı için cemaatle namazı bozulur. İmama uyarak namazı tamamlaması halinde de kendince kıble sayılmayan bir tarafa yönelerek kıldığı için namazı geçersiz olduğundan daha sonra namazı yeniden kılması gerekir. Diğer üç mezhebe göre ise imamdan ayrılmaya niyet ederek namazını ayrı olarak tamamlar.

Kıble tesbiti konusunda bilgi sahibi olan bir kişi havanın bulutlu veya karanlık olması, bulunduğu yerden dışarı çıkamaması yahut belirtilerin

çelişmesi sebebiyle değerlendirmesinde kesin bir sonuca varamaması durumunda gönlünün yattığı tarafa yönelerek namazını kılar.

Kâbe’ye yönelmenin nasıl gerçekleşeceği hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî ve Şâfiîler’e göre bunda esas yüz değil göğsün kıble yönüne dönük olmasıdır. Mâlikî ve Hanbelîler’e göre ise ayakların o tarafa yönelmesi esastır. Yüzün kıbleye yönelik olması dört mezhebe göre de sünnet olup terki mekruhtur. Bu hükümler ayakta ve oturarak namaz kılanlar için söz konusudur. Hastalık vb. sebeplerle sırt üstü veya yan yatarak namaz kılmak zorunda olanların güçleri yetiyorsa yüzlerini kıble tarafına çevirmeleri gerekir.

Dört mezhep imamı hasta, bağlı gibi fizikî bir engeli olan kimsenin kıbleye dönememesi halinde kolayına gelecek şekilde namaz kılacağı hususunda görüş birliği içindedir. Şâfiîler ile Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, kıble şartının ancak o kişiyi kıbleye yöneltecek birinin bulunmaması halinde düşeceğini belirtirler. Kıbleye yönelmeye düşman veya yırtıcı hayvan korkusu, sel ve yangın gibi dinî bakımdan geçerli sayılan bir engel varsa kişi yönelebildiği tarafa doğru ve gerekirse ima ile namaz kılar. Ayrıca çeşitli mezheplere göre kafile arkadaşlarından geri kalma endişesi, bineğinden inmesi halinde malının çalınması veya elbisesinin çamura bulanması, yahut yalnız başına kalma veya kendi kendine tekrar binememe korkusu da geçerli bir özür sayılmıştır. Bu çerçevede günümüzdeki nakil vasıtalarıyla yolculuk sırasında da bu şekilde namaz kılınabileceği açıktır. Ancak mümkünse mola sırasında kılmak daha uygundur. Dört mezhebe göre imkân dahilinde olması sebebiyle gemide farz namaz kılan kimsenin bütün namaz boyunca kıbleye yönelmesi gerekir. Gemi döndükçe namaz kılan kimse de yönünü kıbleye doğru sabit tutmak için döner.

Hz. Peygamber’in uygulamasından hareketle fakihler, yolculuk sırasında herhangi bir özür bulunmasa da binek üzerinde kıbleden başka tarafa yönelerek ima ile nâfile namaz (farz dışındaki sünnetler ve vitir dahil) kılınabileceği hususunda görüş birliği içindedir. Şâfiîler ve bazı Hanbelîler, yaya yolcuların da kıbleye yönelerek başladıktan sonra bu şekilde nâfile namaz kılabileceklerini belirtirler. Ayrıca diğer üç mezhebin aksine Mâlikîler, ancak namazın kısa şekliyle kılınabileceği (kasr) bir yolculukta

bunun yapılabileceği görüşündedir.

Kıbleye yönelmek namaz dışında diğer bazı ibadetler veya ibadet anlamı taşıyan davranışlarda da söz konusudur. Hatta bazı âlimler bunu, “Aksine delil bulunmadıkça her taatte kıbleye dönülür” şeklinde bir kural olarak ifade etmişlerdir (Şemseddin İbn Müflih, I, 152). Hz. Peygamber’in ve sahâbenin uygulamaları ile tavsiyelerinden hareketle ezan, ikāmet, dua, abdest, teyemmüm, Kur’an okuma, zemzem suyu içme, uyuma, hayvan kesme sırasında kıbleye yönelme ve ayrıca ölmek üzere olan kimseyi kıbleye doğru çevirmek ve ölüyü kıbleye yönelik olarak gömmek müstehap kabul edilmiştir. Gerek namazla ilgisi gerekse başlı başına dinî bir sembol olması sebebiyle ezan sırasında kıbleye yönelmek özellikle önem taşımakta, bu sırada kıbleye yönelmemek mütevâtir sünneti terkten dolayı mekruh kabul edilmektedir. Ancak sesin daha iyi duyulabilmesi için belli durumlarda sağa sola yönelmek veya minarede dönmek meşrû sayılmıştır.

Açık arazide tuvalet ihtiyacı giderilirken kıbleye ön veya arkanın dönülmesini fakihlerin çoğunluğunun câiz görmemesi, İmam Mâlik ve Şâfiî’nin kapalı mekânda bulunulduğunda, Ahmed b. Hanbel’in ise iki durumda da câiz görmesi, bu konuda birbiriyle çelişen hadis rivayetlerinin bulunmasından (Buhârî, “Vuḍû ʾ”, 14; Müslim, “Ṭahâret”, 57, 59-60, 62; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 17-18) ve bunlarla ilgili yorumların farklılığından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḳbl” md.; a.mlf., “Ḳibla”, EI² (İng.), V, 82-83; Müsned, III, 24; Buhârî, “Ṣalât”, 28, 31-32, “Tefsîr”, 14, 16-18, “Vuḍû ʾ”, 14; Müslim, “Feżâ ʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 132, “Mesâcid”, 11-13, “Ṭahâret”, 57, 59-60, 62; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 22; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 17-18; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Kahire 1979, I, 143-149; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 439-440; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 241-243; Taberî, Câmiʿ u’l-beyân (Bulak), I, 399-403; II, 2-21;

Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 107-110, 117-121; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 18-19, 90-140; XVII, 147-148; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, II, 92-121; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu’l-Vecîz (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, I, 428-459; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 79-83, 148-163; VIII, 371; Nevevî, Şerḥu Müslim, V, 8-11; Karâfî, eẕ-Ẕahîre (nşr. Saîd A’râb), Beyrut 1994, II, 113-134; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü’l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, I, 363-372; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü’l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, I, 152, 380-389; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), I, 166-170; III, 52-64; XVII, 24-27; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, III, 537-544; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 142-147; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, I, 281-291; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 222-230; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 185-193; a.mlf., Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1403/1983, I, 150-158; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 427-436; Elmalılı, Hak Dini, I, 477, 521-540; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 472-475; J. Burton, The Sources of Islamic Law, Edinburgh 1990, s. 173-183; S. M. Zwemer, “Return to the Old Qibla”, MW, XXVII (1968), s. 13-19; Akbar Masih, “Quibla and Namaz”, The Bulletin, I/3, Hyderabad 1978, s. 14-23; Bill A. Musk, “Muslim Qiblah Orientation: Toward and Beyond Mecca”, a.e., IX/1-2 (1986), s. 36-53; Shimon Shtober, “Lā Yajūz an Yakūn fī al-ʿĀlam li-llāhi Qiblatayn: Judeo-Islamic Polemics Concerning the Qibla (625-1010)”, Medieval Encounters, V/1, Leiden 1999, s. 85-98; “İstikbâl”, Mv.F, IV, 61-77; Ahmet Önkal, “Berâ b. Ma‘rûr”, DİA, V, 470.

Ahmet Özel

Kıble Tayini.

Namaz kılarken Kâbe’ye yönelmek farz olduğundan kıblenin tayini büyük önem taşır. Bu sebeple İslâm astronomlarının çoğu konu üzerinde çalışmış, hazırlanan zîc, usturlâb ve rubu‘ tahtalarına kıble cetvelleri eklenmiştir. Kıble tayini genelde pratik ve bilimsel metotlarla olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Pratik Metotlarla Kıble Tayini. Kaynaklarda güneş, yıldızlar ve rüzgâr yardımıyla kıblenin nasıl bulunacağına dair çeşitli bilgiler yer almakta ve

bunların geleneksel-folklorik nitelikte olduğu görülmektedir. Astronomi kitaplarından çok dua mecmualarıyla tarihî ve coğrafî eserlerde rastlanan bu bilgiler genellikle gündüzleri güneşin doğuşu veya batışıyla, geceleri ise bazı yıldızların bulunduğu noktalarla ilgilidir. Meselâ Afrika'nın kuzeybatısında geceyle gündüzün eşit olduğu günlerde güneşin doğduğu, Yemen'de kutup yıldızının bulunduğu, Suriye'de Süheyl (Canopus) yıldızının doğduğu, Irak'ta kış ortasında güneşin battığı ve Hindistan'da geceyle gündüzün eşit olduğu günlerde güneşin battığı yönler kıbledir. Yine kaynaklarda yer alan bazı şekillerde de rüzgârlara göre kıble tayini yapıldığı görülmektedir.

2. Bilimsel Metotlarla Kıble Tayini. Bilimsel metotların en basiti Mekke merkezli haritalardan faydalanmaktır. Bir usturlâb gibi tahta üzerine çizilen bu tip haritalarda Mekke dünyanın merkezi olarak gösterilmekte ve ortasından buraya tesbit edilen hareketli bir ibre yardımıyla (döndürülmek suretiyle) istenilen yerin kıblesi kolaylıkla bulunabilmektedir.

Oldukça basit bir usul de coğrafî koordinatlar yardımıyla kıble tayinidir. Önce kıblesi araştırılan yerin boylam ve enlemi belirlenir, ardından bir daire ve bu dairenin kuzey-güney (KG) ve doğu-batı (DB) çapları çizilir. Çaplar üzerinde merkezden itibaren doğuya doğru söz konusu yerle Mekke'nin boylam ve güneye doğru enlem farkları alınıp bu noktalardan çaplara paralel birer çizgi çekilir. Paralel çizgilerin kesiştiği nokta ile merkez birleştirildiğinde elde edilen doğru kıbleyi gösterir.

Bu yöntem Bettânî, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, Ali Şah el-Buhârî el-Müneccim, Ali Kuşçu ve Mîrim Çelebi gibi âlimler tarafından kullanılmıştır. Pratik metotlarla ve nisbeten bu usulle de yapılan kıble tayinleri ancak yaklaşık bir yön belirleyebilmekte, asıl kesin çözüme ise trigonometrik hesaplarla ulaşılabilmektedir.

Matematiksel ifade ile herhangi bir yerin kıblesi, Mekke ile o yerin enlem ve boylamlarının trigonometrik fonksiyonudur.

Şekildeki P herhangi bir yeri, M Mekke'yi, N kuzey kutbunu ve AB ekvatoru göstersin. P ve M'den geçen meridyenler sırasıyla NPA ve NMB'dir. Matematiksel terimlerle P'ye göre kıble P ve M boyunca çizilen

hat ile tanımlanır. PM hattı ile NPA meridyeni arasındaki q açısı kıble inhirafı (sapması) olarak adlandırılır. bulunulan yerin enlemini (PA yayı), m Mekke'nin enlemini (MB yayı) ve L de boylamlar arasındaki farkı (AB yayı) göstersin. Bu durumda q açısı , ,m ve L'nin bir fonksiyonudur ve küresel trigonometri ile tesbit edilir. Buna göre modern formül şöyledir: İslâm astronomları tarafından verilmiş olan çözümler bu değere çok yakındır.

Kıble yönünün tayini için kesin çözümlerin genelde trigonometri ağırlıklı olmasına karşılık bazı astronomlar çözümlerinde Menelaus teoremini kullanmışlardır. Bunlardan Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin adlı eserinde diğerlerinden farklı bir medot önermekte ve önerdiği ilginç çözüm küresel trigonometri alanında İslâm bilim adamlarının ne kadar ilerlemiş olduğunu göstermektedir. Bîrûnî'nin yöntemi dört yardımcı yay ile ((1, 12, 23, 34) q değerinin bulunmasıdır. 1 gündüz dairesine olan uzaklık yayı, 12 Mekke'nin ufkuna göre düzeltilmiş bölgesel enlem, 23 enlem düzeltimi, 34 iki yer arasındaki mesafedir. Buna göre ı1= sin 1L cos m , , m3 = j - 2 , 24 = cos 43 cos 31 olur ve buradan q şu formülle bulunur:

Şekilde Z, kıblesi bulunacak yerin zeniti (baş ucu) ve SZPN meridyeni, P kutup, M Mekke'nin zeniti, GLJ ufuk, MPL Mekke'nin meridyeni, ZMK M'nin yükseklik dairesi, MHJ kutbu P olan büyük daire, PN =PP, PL = m ve MPZ =MML'dir; bulunmak istenen ise SK = q'dur. Menelaus teoremi yardımıyla aşağıdaki eşitlik elde edilir: yani Burada 'F bilinir. 1, 1F açısının tamlayanıdır. Böylece eşitlik yani haline gelir. PF bilinir 2 = PF'dir. FN = PN - PF =FFF-2 olduğundan 23, FN'yi verir. Yine Menelaus teoreminden aşağıdaki oranlar elde edilir: yani ve yani ve buradan q=SK=90º-GN olarak bulunur.

Kıble tayini konusunda Şemseddin el-Halîlî'nin (ö. 800/1397 [?]) yaptığı çalışma da büyük önem taşımaktadır. Halîlî, 10º'den 56º'ye kadar 'nin ve 1º'den 60º'ye kadar 'L'nin her derecesi için q ((, ,m, ,L) değerini ölçerek bir tablo hazırlamıştır. Bu tabloyu nasıl oluşturduğundan bahsetmez; ancak tabloyu vermeden önce Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin (ö. 660/1262 [?]) metodunun uygunluğundan söz eder. Bu yönteme göre önce bulunur, sonra aşağıdaki formül yardımıyla q değeri tesbit edilir:

Halîlî bu formülle kırk dört önemli yer için kıble tayini yapmış ve bunları tablolar halinde vermiştir.

Günümüzde pratik ve bilimsel metotların dışında -aslında bilimsel metotların pratik sonucu olarak-en kolay ve en hatasız kıble tayini, namaz vakitlerini gösteren duvar takvimlerindeki “kıble saati”nde gölgelerin uzandığı yöne dönmekle yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, The Determination of the Coordinates of Cities (trc. Jamil Ali), Beirut 1967, s. 12-13, 199, 241-263; J. B. Delambre, Historie de l’astronomie du moyen âge, Paris 1819, s. 57-60; L. A. Sédillot, Prolégomènes des tables astronomiques d’Oloug-Beg: Traduction et commentaire, Paris 1853; E. S. Kennedy, A Commentary upon Bîrûnî’s Kitâb Tahdîd al-Amâkin, Beyrut 1973, tür.yer.; G. Rudloff - A. Hochheim, “Die Astronomie des Mahmūd ibn Muhammed ibn ‘Omar al-Ğagmīnī”, ZDMG, XLVII (1893), s. 213-275; C. Schoy, “Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haitam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla”, a.e., LXXV (1921), s. 242-253; a.mlf., “Abhandlung von al-Fadl b. Hātim al-Nairīzī über die Richtung der Qibla”, SBAW (1922), s. 55-68; a.mlf., “Kıble”, İA, VI, 668-671; D. A. King, “Ibn Yūnus’ Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun”, Archive for History of Exact Science, X, Heidelberg 1973, s. 342-394; a.mlf., “Al-Khalīlī’s Qibla Table”, JNES (1975), s. 81-122; a.mlf., “Ḳibla”, EI² (İng.), V, 83-88; a.mlf., “Astronomy and Islamic Society: Qibla, Gnomonics and Timekeeping”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, I, 128-184; E. S. Kennedy - Y. Id., “A Letter of al-Bīrūnī: Habash al-Hāsīb’s Analemma for the Qibla”, Historia Mathematica, I, California 1974, s. 3-11; E. M. Bruins, “Ptolemaic au Islamic Trigonometry: The Problem of Qibla”, MTUA, IX/1-2 (1991), s. 45-68; Ahmad S. Dallal, “Ibn al-Haytham’s Universal Solution for Finding the Direction of the Qibla”, Arabic Sciences and Philosoph, V, Cambridge 1995, s. 145-193.

Yavuz Unat

KIBLE TAŞI

(bk. NAMAZGÂH).

KIBRIS

Akdeniz'in Sicilya ve Sardinya'dan sonra üçüncü büyük adası.

Adını en önemli yer altı zenginliklerinden olan bakır madeninden (Lat. cyprum / cuprum) alır. Doğu Akdeniz'in kuzeydoğu köşesinde bulunan ada Türkiye kıyılarından 70 km. kadar açıktadır ve 9251 km² yüzölçümüne sahiptir. Kuzey sahillerinden Toros dağlarının rahatlıkla görülebileceği kadar Anadolu yarımadasına yakın bulunan Kıbrıs adası jeolojik yapı bakımından buraya bağlıdır. Antalya ve Mersin körfezleri arasında yer alan Taşeli çıkıntısının hemen güneyinde onun âdeta denizin ortasından çıkmış bir parçası gibidir ve şahadet parmağı İskenderun körfezini gösteren bir eli andırır. Birçok ilim adamı Kıbrıs'ı, yapı ve üçüncü zamanın genç kıvrımlarına ait olan yeryüzü şekilleri bakımından Anadolu'nun güney kenarı boyunca uzanan ve yine üçüncü zamana ait olan Toros dağ sistemi içerisinde mütalaa etmektedir. İlmî araştırmalar, Hatay ilindeki dağ ve ovaların 130 km. güneybatıda Kıbrıs'ta deniz seviyesi üzerine çıkarak aynı vasıflarla devam ettiğini göstermiştir. Meselâ Amanoslar'ın devamı Beşparmak (Girne) dağlarını, Aşağı Âsi oluğu çöküntü alanının devamı Orta Çukur'u (Mesarya ovası) ve Keldağ'ın devamı 1952 m. yüksekliğindeki Karlıdağ'ı (Trodos) meydana getirir. Bu durum, Kıbrıs'ın jeolojik açıdan Anadolu'nun bir parçası olduğu görüşüne kuvvet kazandırmakta, burada bir zamanlar ana kıtada yaşayan cüce fillerle cüce su aygırlarının fosillerine ve halen Türkiye'de yaşayan yabanî koyunla yaban kedisine rastlanması da bunu desteklemektedir.

Kıbrıs yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı bir Akdeniz iklimine sahiptir. Kasım ve mart ayları arasındaki beş aylık kış mevsiminde bol yağış alır. Yağışlar, yıllık ortalama değerleriyle adanın kuzey ve güney kenar bölgelerinde 600 mm. civarında ve daha fazla (Girne 540 mm., dağlarda 1000 milimetreye yakın), iç kesimlerde ise 400 milimetreden azdır (Lefkoşe 290 mm., Magosa 310 mm.); güneydoğuda Larnaka'nın güneyine rastlayan sahillerde de yağışlar az görülür (300-400 mm.). Adanın kış ve yaz ortalama sıcaklık değerleri otuz beş yıllık gözlem sonuçlarına göre Girne'de ocak 12º.4, ağustos 27º.7, Lefkoşe'de ocak 10º.2 ve ağustos 28º.9'dur.

Yıllık sıcaklık farkları ise Girne'de 15º.3 ve Lefkoşe'de 18º.7'dir. İç kısımlarda ve dağlarda zaman zaman gerçekleşen don olaylarına kıyılarda hemen hiç rastlanmaz. Adanın yarısına yakın bir kısmını kaplayan Trodos dağlık alanının 1000 metreden yüksek kısımlarında kar yağışlarına da rastlanır; bundan dolayı adanın yegâne kar tutan bu ârızalarına Karlıdağ adı verilmektedir. Yüksek yerlerde kar ocaktan marta kadar

yerde kalır. Adanın Girne dağları ve Orta Çukur gibi diğer bölgelerinde de kar yağışlarına rastlanmakla birlikte biriken karın uzun müddet yerde kaldığı görülmez. Fakat çok seyrek de olsa istisnaî durumlarla karşılaşmak mümkündür. Meselâ 20 Nisan 1950 tarihinde Mesarya'ya motorlu araçların işlemesini engelleyecek kadar yoğun biçimde kar yağmış ve ancak yollar kardan temizlendikten sonra trafik açılmıştır. Trodos dağlık alanının yağış bakımından başka bir özelliği de 1000 metreden yüksek yerlerinin yazın dahi ara sıra yağış alması ve bu sebeple genelde görülen yaz kuraklığının burada daha az hissedilmesidir.

Akarsular yukarı çığırlarında devamlıdır; fakat aşağılarda sadece yılın yağışlı zamanlarında su taşırlar. Trodos dağlık alanı ve güneye doğru uzantısı olan platolar adanın ana su hazinesini meydana getirir. Bu dağlık alanın kuzeyine doğru uzanan ırmakların çoğu yamaçların dikliği sebebiyle kısadır; buna karşılık güneye ve dağlık alanın doğu tepelerinden kaynaklarını alarak doğuya, Mesarya'ya ve yine Trodos'un kuzey yamaçlarından doğarak batıya bükülmek suretiyle Güzelyurt (Omorfo) ovasına gidenler ise uzundur. Akarsuların büyük çoğunluğu karasal Akdeniz yağış rejimine bağlı olarak aralık, ocak ve şubat aylarında, yani kış mevsiminde kabarır, yaz aylarında ise hemen hemen tamamen kurur. Kıbrıs'ta birçok küçük göl vardır; bunlardan önemli iki tanesi Larnaka ve Limasol şehirlerinin güneybatısındaki tuz gölleridir. Larnaka tuz gölü ekonomik açıdan olduğu kadar yakınındaki Hz. Muhammed'in sütteyzesi Ümmü Harâm'ın türbesi sebebiyle turistik açıdan da önemlidir. Kıbrıs'ın bitki örtüsü Orta Çukur ile güney kenar ovalarında bozkır çalılarından, dağların yüksek kısımlarında orman topluluklarından oluşur. Eskiden yalnız dağlar değil ovalar da sık ormanlarla kaplı idi. Fakat bu ormanlar bir yandan bakır ve gümüş madenlerinin işletilmesi, bir yandan gemi yapımı ve Mısır gibi ağaçsız ülkelere odun ihracatı yüzünden tahrip edilmiş, yangınların ve keçilerin verdiği zararlar da buna eklenmiştir. Bugün Kıbrıs

arazisinin ancak % 20 kadarı ormanlıktır. Dağların yüksek yamaçlarında Halep çamı, karaçam, Lübnan sediri ve diğer ağaçlardan oluşan orman topluluklarına rastlanır.

Normalde Kıbrıs ekonomisinin temeli tarıma dayanmaktaydı. Arazinin tarıma elverişli olan % 60'ı önem sırasıyla buğday, arpa, patates, tütün, baklagiller, soğan, domates vb. bitkilere tahsis ediliyordu. Gelir kaynakları arasında bağlarla buna dayanan şarap endüstrisinin, turunçgiller, zeytin ve harupun (keçi boynuzu) önemli bir yeri vardı; hayvancılık da ehemmiyetli bir geçim kaynağı idi. Bunların yanında madencilik, özellikle adaya isim ve şöhretini sağlayan bakır ile gümüş, demir, asbest, krom, boya taşı (terra umbra) ve alçı taşı (jips) işletmeciliği önemli bir yer tutuyordu. Bugünkü ekonomi ise 1974'teki barış harekâtı sonunda ortaya çıkan kuzey ve güney bölgelerinde ayrı ayrı özellikler göstermektedir. Adanın kuzeyinde yer alan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ekonomisi güneyde kalan Rum bölgesinden tamamen bağımsızdır ve Türkiye Cumhuriyeti ekonomisiyle yakından ilgilidir. Kıbrıs'ın en önemli gelir kaynağı tarımdır. 1974'te iş gücünün % 33'ü bu sektörde çalışıyordu; bugün kuzey nüfusunun % 45'i, güney nüfusunun % 25'i geçimini tarımdan sağlamaktadır. Başlıca ürünler narenciye, patates, havuç, üzüm, harup, tütün, buğday ve arpadır. 1974'ten sonra üretim alanı olarak narenciyenin % 80'i, tütünün tamamı, harupun % 40'ı, havucun % 80'i, patatesin % 10-15'i Türk bölgesinde kaldı; güneyde narenciye boşluğunu patatesle diğer sebzeler doldurdu. Buna karşılık bağların ve zeytinliklerin çoğu güneyde kaldı. İhraç edilen başlıca tarım ürünleri kuzeyde narenciye, patates, harup ve tütün, güneyde ise patates, narenciye, üzüm ve diğer meyvelerle sebzelerdir.

Endüstri 1974 savaşından çok zarar gördü. Kıbrıslı Rumlar sınaî üretimin % 70'ini kaybettiler. Fakat 1975'ten sonra bu alanda büyük gelişmeler oldu. Özellikle elbise, ayakkabı, çimento, mukavva, sigara, konserve ve şarap endüstrilerinden büyük gelir sağlandı. Kuzeyde endüstri kaynakları azdır; madencilik faaliyetinin yaklaşık % 90'ı Rum bölgesindedir ve Türk bölgesinde petrol arıtma ve enerji tesisi yoktur. Turizm endüstrisi de 1974 savaşından etkilendi; otellerin % 90'ı Türk bölgesinde kaldı. Bununla beraber güneyde otellerin yatak sayılarının arttırılmasıyla turizm canlandırılmıştır. Kuzeyde de turizm gelişmiş fakat Kıbrıs Rumları'nın ve Yunanistan'ın olumsuz propagandaları sebebiyle güneydeki kadar

ilerleyememiştir.

Devlet merkezi Lefkoşe'nin toplam nüfusu 200.500'dür (2001 tah.). Diğer şehirler kuzeyde Girne (15.160, 1996) ve Gazimagosa (31.286, 1996), güneyde ise Limasol (157.500, 2000 tah.), Larnaka (70.500, 2001 tah.) ve Baf'tır (46.000, 2001 tah.).

BİBLİYOGRAFYA

A. Philippson, Das Mittelmeergebiet, Seine Geographische und Kulturelle Eigenart, 2. Aufl., Leipzig 1907, s. 177-178; U. Frey, Türkei und Zypern in Vorder und Südasien in Natur, Kultur und Wirtschaft, Hdb. d. Geogr. Wiss., Potscdam 1937, s. 59; F. R. Henson v.dğr., A Synopsis of the Stratigraphy and Geological History of Cyprus (reprinted from the Quarterly Journal of the Geological Society of London, CV/1 [1949]), s. 4-5; W. B. Fisher, "A Physical, Social and Regional Geography", The Middle East, London 1961, s. 437; a.mlf., Cyprus, Physical and Social Geography in the Middle East and North Africa 1984-1985, London 1985, s. 283-294; Cevat R. Gürsoy, "Coğrafya Bakımından Kıbrıs ve Türkiye", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 41-57; a.mlf., "Kıbrıs", Havacılık ve Turizm Dergisi, IV/5-9, Ankara 1960, s. 18-23; a.mlf., "Kıbrıs Müşahedeleri", DTCFD, XX/3-4 (1963), s. 161-212 ve 44 resim; a.mlf., "Kıbrıs'tan Yeni İntibalar", TK, VII/77 (1969), s. 373-375; Tevfik Tarkan, Kıbrıs, Ankara 1975; Süleyman Oğuz, Kıbrıs, Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle, İstanbul 1975; Reşat Aktan, "Kıbrıs'ın İktisadî Bünyesi ve Meseleleri", TK, II/16 (1964), s. 22 vd.; B. Darkot, "Kıbrıs", İA, VI, 672-676; A. H. de Groot, "Ḳubrus", EI² (İng.), V, 301-302.

Cevat Rüştü Gürsoy

Tarih.

Kıbrıs adası, Büyük Roma İmparatorluğu'nun 395'te idarî bakımdan ikiye ayrılmasıyla imparatorluğun doğu yarısı sınırları içinde kaldı. Bu tarihten

1191 yılında kesin biçimde imparatorluktan kopuşuna kadar Bizans'ın bir eyaleti olarak varlığını sürdürdü. Ortaçağ dönemine

girerken IV. yüzyılın ortalarında arka arkaya vuku bulan depremlerle büyük zarara uğrayan Kıbrıs, İmparator Konstantios tarafından büyük çapta onarılıp bu felâketin tahribatını atlattı. Bu arada eski Salamis şehri de Konstantia adıyla yeniden kurularak Kıbrıs'ın merkezi oldu. Ada, Efes Konsili'nde (431) alınan karar uyarınca Ortodoks kilisesinin dört büyük patriğinin arkasında yer alan bir başpiskoposlukla idare edilmeye başlandı. Ancak 536'da İmparator I. Iustinianos bu duruma son verdi ve adayı beş bölgeye ayırarak merkezî idareye bağladı.

Kıbrıs coğrafî mevkii, askerî ve ticarî önemi dolayısıyla asırlarca müslümanlarla hıristiyanlar arasında mücadele alanı oldu. Halife Osman döneminde Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, yıllardan beri Bizans'a karşı Anadolu'da karadan yürütülen savaşların yanı sıra denizden de hücuma geçmenin kaçınılmaz olduğunu görerek Kıbrıs'a bir donanma gönderilmesi hususunda halifeyi ikna etti (27/648). Halife, sahillerin askerle takviye edilmesi ve hiç kimsenin sefere zorlanmayıp yalnız gönüllülerin alınması şartıyla Kıbrıs'a hareket edilmesine izin verdi. Muâviye'nin 28 (648-49) yılında Kıbrıs üzerine düzenlediği sefere ashaptan birçok gönüllünün yanında Ubâde b. Sâmit ile hanımı Ümmü Harâm da katıldı (Belâzürî, s. 245). Muâviye, Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i de sefere çağırdı. Müslüman filosu 649 ilkbaharında 1700 gemiyle (Ebü'l-Ferec, I, 180) Akkâ'dan denize açıldı. Muâviye filonun idaresini Abdullah b. Sa'd Ebû Serh ile Abdullah b. Kays'a verdi. Müslümanlar Kıbrıs'ın merkezi Konstantia önünde karaya çıkarak şehri kuşattılar. Karaya çıkıldığı sırada Ümmü Harâm bindiği hayvandan düşüp öldü ve burada defnedildi. Hala Sultan Tekkesi adıyla bilinen kabri bugün de ziyaret edilmektedir. Kuşatma sonunda Kıbrıs barış yoluyla ele geçirildi. 7200 altın vergi ödenmesi ve müslümanlara saldırılmaması şartıyla anlaşma sağlandı. Kıbrıs valisi Bizans'a ödemekte oldukları verginin engellenmemesini istedi. Kıbrıslılar birkaç yıl anlaşmaya uydular. Deniz yoluyla İstanbul'a ulaşmayı planlayan Muâviye bu süre içinde donanmasını güçlendirdi. 33 (654) yılında Kıbrıs üzerine yapılan ikinci seferde Lapithos şehriyle adanın bir kısmı yağmalandı ve buraya 12.000 kişilik bir askerî birlik yerleştirildi.

Muâviye'nin oğlu Yezîd, sonuçsuz kalan İstanbul kuşatmasından sonra babasının imparatorla yaptığı anlaşmayı kabul ettiği gibi Kıbrıs'a yerleştirilmiş olan müslümanları da geri çekti (680). 685'te halife Abdülmelik b. Mervân ile Bizans İmparatoru II. Iustinianos arasında barış şartları yenilendi. Kıbrıs'tan alınan verginin yine iki taraf arasında bölüşülmesine karar verildi. Ayrıca imparator, Kıbrıs başpiskoposunu ve adanın Ortodoks kilisesine bağlı yerli halkını Kyzikos yakınında yeni inşa ettirdiği Iustinianopolis şehrine nakletti. Kıbrıs başpiskoposunun unvanında bu şehrin adı bugün de zikredilmektedir. Kıbrıslılar'ın sürgünü adaya dönmelerine izin verildiği 695 yılına kadar sürdü. Bu arada yerli halktan Suriye'ye götürülenler de adaya geri döndüler. Halife II. Velîd, 125 (743) yılında donanma kumandanı Esved b. Bilâl'i Kıbrıs'a sefere memur etti, fakat kayda değer bir sonuç alınamadı. Kıbrıs, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanına (754-775) kadar müslümanlara yıllık vergi ödemeye devam etti. Bizans, İslâm devlet merkezinin Dımaşk'tan Bağdat'a nakledilmesiyle doğu sınırında gerek karada gerekse denizde rahatladı. Abbâsîler içinde kargaşanın sürdüğü yıllarda İmparator V. Konstantinos 746'da Maraş'ı zaptetti. Bizans donanması da İskenderiye'den gönderilen bir müslüman filosunu Kıbrıs açıklarında yenilgiye uğrattı (747).

772 ve 790'da gerçekleştirilen seferlerden sonra 806 yılında Hârûnürreşîd'in emriyle Humeyd b. Ma'yûf Kıbrıs'a sefer düzenleyerek 16.000 kişiyi esir aldı. Fakat Kıbrıs Bizans İmparatorluğu'nun bir parçası olarak kaldı. İmparator I. Basileios kumandan Aleksios'u Kıbrıs'a vali olarak tayin etti. Bu yıllarda Kıbrıs Abbâsî hilâfetine haraç ödemeyi sürdürdü. 905'te Iogothetes Himerios, Girit'teki müslümanlara karşı saldırılarında Kıbrıs'ı üs olarak kullandı. 911-912 yılında bir Bizans dönmesi olan Damianos idaresindeki müslüman ordusu Kıbrıs'ı dört ay işgal etti. 961'de Girit'in kesin olarak Bizans hâkimiyetine girmesinden sonra Kıbrıs'ta da Bizans İmparatorluğu'nun otoritesi yeniden kuruldu. Bununla beraber merkezî idareye karşı 1043 ve 1092'de ayaklanmalar oldu.

Kıbrıs, XI. yüzyılın sonunda Haçlı seferleri başladığında Bizans ile Haçlılar arasında iyi ilişkiler ve yakın temas sağlayan bir rol üstlendi. 1098'de Antakya'yı kuşatan Haçlılar'a buradan yiyecek yardımında bulunuldu. XII. yüzyıl başında Antakya Prinkepsi Tankred'in Lazkiye'ye saldırısına karşı imparatorluk donanması müdahaleyi Kıbrıs'tan yürüttü. Kudüs Haçlı Kralı

I. Baudouin’in Beyrut’u zaptı üzerine (13 Mayıs 1110) aralarında şehrin valisinin de bulunduğu pek çok kişi Kıbrıs’a sığındı. İlk Mârûnîler muhtemelen bu sıralarda Kıbrıs’a yerleştiler. İmparator II. Ioannes Komnenos, 531’deki (1136-37) Suriye seferinde Tel Hamdûn Kalesi’ni zaptettikten sonra halkını Kıbrıs’a göç ettirdi (İbnü’l-Kalânisî, s. 241). 1148’de İmparator I. Manuel Komnenos, Venedikliler’e tanınan ticarî imtiyazların Girit ve Kıbrıs için de geçerli olduğunu kabul etti. Bu olay Latinler’in Kıbrıs’a yerleşmesinin başlangıcı oldu.

1156’da Kilikya Ermeni hâkimi II. Thoros ile birlikte birden bire Kıbrıs’a saldıran Antakya Prinkepsi Renaud de Châtillon, üç hafta boyunca görülmemiş bir vahşetle adanın altını üstüne getirdikten sonra Antakya’ya gitti. Kıbrıs, Haçlılar’ın ve Ermeniler’in yaptığı bu tahribatın etkisinden bir daha kurtulamadı. Ertesi yıl vuku bulan deprem ise adaya son darbeyi indirdi. Savunmasız kalan Kıbrıs 1158’de bir Fâtımî filosunun hücumuna uğradı. İmparator Manuel ile arası bozulan Trablus Kontu III. Raymond da 1161’de on iki gemiden oluşan bir filoyla Kıbrıs kıyılarına saldırdı (Tyrensis, I, XVIII, s. 33, 878).

Vali Isaakios Dukas Komnenos’un İmparator Andronikos Komnenos’a isyan ederek bağımsızlığını ilân etmesiyle Kıbrıs 1185’te Bizans hâkimiyetinden çıktı. Kendisine imparator sıfatını lâyık gören âsi Isaakios Komnenos’un hâkimiyeti, adanın III. Haçlı Seferi’ne katılan İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard tarafından zaptına kadar sürdü (Mayıs 1191). Ada halkı yeni efendilerine mallarının yarısını vermek zorunda kaldı. Richard Kıbrıs’a Bizans’ın tanıdığı hakları verdi. Ancak bütün kalelere Latin birlikleri yerleştirdi ve adanın idaresiyle iki İngiliz’i görevlendirdi. Yeni idareye karşı çıkan ayaklanmanın bastırılmasından sonra Kral Richard adayı Templier şövalyelerine sattı. Ancak onlar da adada hâkimiyet kuramadılar ve adayı tekrar Kral Richard’a satmak istediler. İngiltere’ye dönmeye hazırlanan Kral Richard, eski Kudüs kralı Guy de Lusignan’ın Kıbrıs’ı Templier şövalyelerinden satın almasına ve adayı istediği gibi yönetmesine izin verdi. Böylece Kıbrıs ismen Kudüs Krallığı adını taşıyan, fakat varlığını 1291’e kadar Akkâ merkez olmak üzere ancak birkaç şehirde sürdüren Haçlılar’la Antakya ve Trablus Haçlı devletleri için vazgeçilmez bir üs oldu.

Guy 1194’te ölünce Kıbrıs’ın idaresini ağabeyi Amaury de Lusignan üstlendi.

Amaury 1197’de kral unvanını aldı ve aynı yıl Akkâ’daki Haçlılar tarafından da Kudüs kralı olarak tanındı. Ölümü üzerine yerini alan oğlu I. Hugue zamanında Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev kralın yardıma gönderdiği kuvvetleri mağlûp ederek Antalya’yı zaptetti (1207). Kral sultanla ticarî anlaşma yapmak zorunda kaldı (Runciman, III, 119). Kıbrıs Krallığı, V. Haçlı Seferi’ne kadar müslümanlarla barış içinde yaşadı. Kıbrıslılar, I. Henri döneminde V. Haçlı Seferi ordularının Mısır üzerine saldırısına ve Dimyat kuşatmasına katıldılar. VI. Haçlı Seferi ile 1228’de Doğu’ya gelen İmparator II. Friedrich, Kıbrıs’ın hâkimiyeti konusunda iddiada bulunduysa da çocuk kral namına Kıbrıs’ı yöneten Beyrut hâkimi Jean d’Ibelin bunu kabul etmedi. Kıbrıs, VII. Haçlı Seferi sırasında Fransa Kralı IX. Saint Louis’nin Mısır’a karşı mücadelesinde Haçlılar’a destek veren bir üs oldu. 1271’de Memlük Sultanı Baybars, Filistin ve Suriye’de Haçlılar’a ait son kaleleri ve şehirleri zaptederken Kıbrıs üzerine on yedi gemiden oluşan bir filo gönderdi, fakat çıkan fırtına sebebiyle saldırı başarısız kaldı.

Gruplara bölünmüş Doğu Frank dünyası yıllardan beri iktidar mücadeleleri içindeydi. Kıbrıs Kralı III. Hugue idareyi yeniden bir elde toplamak için uğraştıysa da bunu gerçekleştiremedi. Yerine geçen oğlu II. Henri Kıbrıs’ın yanı sıra Akkâ’da da kral olarak tanındı. 1291’de Akkâ Memlükler’in eline geçti. Kral II. Henri, daha şehir tamamen elden çıkmadan gemiye binip kardeşi ve yakınlarıyla birlikte Kıbrıs’a kaçmıştı. Bundan sonra Kıbrıs Yakındoğu’dan atılan bütün Haçlılar’ın sığınağı haline geldi. Templier ve Hospitalier şövalye tarikatları da bir süre için karargâhlarını burada kurdular ve adanın siyasî hayatında yer aldılar. Doğu’ya düzenlenmesi düşünülen her yeni Haçlı seferi konusunda Batı’nın destekçisi olan ve Memlük hâkimiyetine son vermenin gereği üzerinde duran Kral II. Henri, 1292’de papanın gönderdiği gemilerin desteğiyle Kıbrıs filosunu İskenderiye’ye yolladı, ancak hiçbir başarı elde edemedi. Öte yandan Memlükler, Moğol tehdidiyle uğraşmak zorunda kaldıkları için Kıbrıs’la meşgul olamadılar.

Aydınoğulları Beyi Umur Bey’in İzmir’den sonra hâkimiyetini Ege

denizine uzatmak istemesi, hem Venedikliler'i hem de Rodos adasına yerleşmiş olan Hospitalier şövalyelerini telâşlandırdı. 1343'te papa, Venedik, Rodos şövalyeleri arasında yapılan anlaşmaya Kıbrıs Krallığı da katıldı. Sonraki yıllarda Kıbrıs'ın gerek Anadolu gerekse Mısır'la ilişkileri barış içinde geçti. 1359'da tahta çıkan Kral I. Pierre müslümanlara karşı Haçlı seferi zihniyetini yeniden canlandırdı. 1361'de Anadolu kıyısındaki Korykos (Gorigos) Kalesi'ni, hemen ardından da Antalya'yı ele geçirdi. Şehir 1373'e kadar on iki yıl Kıbrıslılar'ın elinde kaldı.

Kral I. Pierre, 1362'de çıktığı ve üç yıl süren Avrupa gezisinde Papa V. Urbanus ile Venedik'in desteğini sağladı ve büyük bir Haçlı ordusu oluşturdu. 108 parçadan meydana gelen Kıbrıs donanması, Venedik ve Rodos şövalyelerinin 10.000 kişilik ordu ve kırk sekiz gemisiyle birleşip Rodos'tan İskenderiye üzerine yelken açtı. 9 Ekim 1365'te İskenderiye Limanı'na ulaşan Haçlılar ertesi gün şehri zaptettiler ve her zamanki gibi zaferlerini görülmemiş bir vahşet ve zulümle kutladılar. 1099'da Kudüs'te, 1204'te İstanbul'da yaptıkları barbarlığı burada da tekrarladılar. Çoluk çocuk, kadın erkek herkes kılıçtan geçirildi. Böylesine korkunç bir katliamdan sonra ele geçirdikleri muazzam ganimetin coşkusuyla buraya Kudüs'ü müslümanlardan geri almak için geldiklerini unutup bir hafta sonra Kıbrıs'a gittiler ve oradan da ülkelerine döndüler. Memlükler için bu seferin asıl sorumlusu olan Kıbrıs Krallığı artık kökü kazınması gereken bir düşman haline gelmişti.

Kral I. Pierre'in 1369'da öldürülmesinden sonra Kıbrıs Krallığı ile Memlükler arasında bir anlaşma imzalandı (1370). Ancak Kıbrıslılar müslümanların elindeki Suriye kıyılarına saldırılarını sürdürdüler. Bu yıllarda adanın ekonomik hayatı Venedik ve Cenova'nın eline geçti. Rakipleri Venedik'e üstün gelen Cenevizler, 1374'te Kıbrıs kralı ile anlaşma yaparak adada doksan yıl ekonomik hâkimiyeti ellerinde tuttular.

1426'da Memlük Sultanı Barsbay güçlü bir donanma ile adaya hücum ederek Limasol, Larnaka, Lefkoşe'yi zaptetti. Kral Janus de Lusignan'ı esir alıp Kahire'ye götürdü. Bir süre sonra kralı fidye karşılığında serbest bırakıp Kıbrıs'ı vergiye bağladı ve bu suretle de adanın iç işlerine karışma imkânını buldu.

1448’de Karaman Beyliği Korykos’u ele geçirince Kıbrıs Krallığı Anadolu’daki son kara parçasını da kaybetti. Öte yandan kendi çıkarlarını düşünen Cenova ve Venedik yüzünden adanın ekonomisi çökmeye başladı. II. John’un ölümü üzerine kızı Charlotte tahta çıktı. Bunu kabul etmeyen üvey kardeşi James, Memlükler’in desteğiyle 1460’ta kraliçeyi bertaraf etti. Kraliçenin tarafını tutan Cenevizler’e karşı Venedikliler’le ittifak yapan James 1472’de Venedikli Caterina Cornaro ile evlendi. Caterina James’in ölümünden sonra 1489’a kadar Kıbrıs Krallığı’na hâkim oldu.

1488’de bir Osmanlı filosunun Famagusta (Magosa) önünde görünmesi üzerine adanın savunulması bakımından endişeye düşen Venedikliler, Kraliçe Caterina’nın 26 Şubat 1489’da tahttan feragat etmesiyle Kıbrıs’ın idaresini ellerine aldılar. Böylece Doğu’daki son Haçlı devletini ortadan kaldıran Venedik, adadaki hâkimiyetini sağlama almak için Memlük Sultanı Kayıtbay’a eskiden olduğu gibi kendilerine haraç ödemeyi kabul ettiğini bildirdi. Venedik elçisi sultana hediyelerle birlikte iki yıllık haraç olarak 16.000 duka getirdi. Sultan da Kıbrıs Krallığı’nın Venedik’e devredilmesini kabul etti (Şubat 1490).

Venedik’in Kıbrıs’taki hâkimiyeti 1489-1571 yılları arasında kargaşa içinde sürdü. Venedik, Memlükler’e ödediği haracı 1517’den sonra Osmanlı sultanına ödemeye başladı. Ağır vergi yükü altında ezilen halk 1562’de Venedik idaresine karşı ayaklandı. Kıbrıs asilleri de Osmanlılar’la yakın temas kurmuşlardı. Venedik idaresi boyunca Kıbrıs’ı tehdit eden Osmanlılar’ın baskısı 1546’dan sonra daha da arttı ve nihayet II. Selim zamanında ada fethedildi (1571).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 168, 218-226, 245; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 241, 258; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 354, 418; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 180; Theophanis Chronographia (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae içinde, nşr. I. Classen), Bonn 1839, I, 525,

555, 559, 653, 690, 720, 749, 778 vd.; C. Porphyrogenitus, De Thamatibus (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae içinde, nşr. I. Bekkerus), Bonn 1840, s. 39 vd., Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-99 (nşr. ve trc. J. B. Chabot), Paris 1899-1924, II-III, s. 469; F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453, München-Berlin 1924, I, 230, 239, 253, 257, 261; W. Tyrensis, Historia rerum in partibus transmarinis gestarum (RHC Occ. içinde), I, 33, s. 878; G. Hill, A History of Cyprus, Cambridge 1940, s. 284-293; H. Luke, "The Kingdom of Cyprus 1291-1369", A History of the Crusades (ed. H. W. Hazard - K. M. Setton), London 1975, III, 340-360; a.mlf., "The Kingdom of Cyprus 1369-1489", a.e., III, 361-395; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 170,

196; II, 291 vd.; III, 38-41, 52, 59, 73, 119, 334 vd., 373-379, 381; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Ortaçağlarda Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri", TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 209-227; C. P. Kyrris, "The Nature of the Arab-Byzantine Relations in Cyprus from the middle of the 7th to the Middle of the 10th Centruy AD.", Graeco-Arabica, IV (1984), s. 149-175; Besim Darkot, "Kıbrıs", İA, VI, 672-674; A. H. de Groot, "Ḳubrus", EI² (İng.), V, 301-305.

Işın Demirkent

Osmanlı Dönemi.

Kıbrıs'ın Osmanlı topraklarına katılması 8 Rebîülâhir 978'de (9 Eylül 1570) Lefkoşe'nin fethiyle başlamış ve 9 Rebîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) Magosa'nın iltihakıyla tamamlanmıştır. Adanın hukuken Osmanlı hâkimiyetine girmesi ise 3 Zilkade 980 (7 Mart 1573) tarihli Osmanlı-Venedik Antlaşması ile mümkün olmuş, bu antlaşmayla Venedik Kıbrıs'ı Osmanlılar'a terketmeyi ve 300.000 duka tazminat ödemeyi kabul etmiştir.

Kıbrıs'ın Osmanlılar tarafından fethinin sebebi, Doğu Akdeniz çevresindeki bütün ülkelerin teker teker ele geçirilmesi sonucunda adanın kazandığı stratejik önemdir. Adanın fethi, Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyetinin kesin

olarak tesis edilmesi bakımından gerekliydi. Çünkü ada 1489 yılından beri korsanlığı desteklemekte olan Venedik'in elindeydi. Venedik, 1540 yılında Osmanlı Devleti ile yapmış olduğu barışa rağmen adada üslenen Maltalı ve Venedikli korsanların yaptığı saldırılara kayıtsız kalıyordu. Korsanlar, Doğu Akdeniz ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan Kıbrıs'ı üs olarak kullanıp tüccarlarla hacıların güvenliğini tehlikeye sokmaktaydılar. Öte yandan adanın eski bir İslâm memleketi olmasının da sefer kararında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebüssuûd Efendi seferle ilgili fetvasında, korsanlıkların yanı sıra adanın daha önce dârülislâm olmasını ve buradaki İslâm eserlerinin tahrip edilmesini gerekçe göstermekteydi. Ayrıca adanın fethi kararının alınmasında, Kıbrıs'ın dirlik olarak kendisine bırakılmasını isteyen ve Kıbrıs kralı olmayı arzulayan Nakşa (Naksos) Dukası Yasef Nasi'nin tahrik ve teşviklerinin de rol oynadığı belirtilmektedir.

II. Selim 1568'de Kıbrıs'ın fethi için hazırlıklara başlanması emrini verdi ve çalışmalar 1569 yılı boyunca sürdü. Nihayet fetih zamanının geldiğine karar verildiğinde İslâm hukukunun bir gereği olarak savaş yapılmadan adayı teslim etmeleri için Venedik nezdinde diplomatik girişimler başlatıldı. Bu teşebbüslerden bir sonuç çıkmayınca taraflar savaş hazırlıklarını yoğunlaştırdılar. II. Selim, bir taraftan tersanelere yeni gemiler inşa edilmesi emrini verirken diğer taraftan sefere serdar olarak altıncı vezir Lala Mustafa Paşa'yı tayin etti. Üçüncü vezir Piyâle Paşa donanma serdarı olarak görevlendirildi. Cezayir beylerbeyi ve kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa da Piyâle Paşa'nın emrine verildi. Tarihî kaynaklarda Kıbrıs seferine katılan Osmanlı donanmasının sayısı ile hareketi hakkında farklı bilgiler vardır. Selânikî 208, Âlî 100 levent gemisinin katılımıyla 300, Kâtib Çelebi 180 kadırga, 170 karamürsel ve 10 mavna olmak üzere 360 rakamını verir (Bostan, s. 18-19). Kara ordusu ise sefer boyunca tahminen 60-100.000 arasında değişmişti.

Osmanlı ordusu fazla bir direnişle karşılaşmadan 28 Muharrem 978 (2 Temmuz 1570) tarihinde Limasol'u ele geçirdi ve ertesi gün Larnaka'ya yöneldi. Adanın yerli halkının Venedik idaresinden memnun olmaması ve Osmanlı kuvvetlerine yardım etmesi sebebiyle Larnaka'da ciddi bir direnişle karşılaşılmadı. Burasını üs olarak seçen Osmanlı ordusu Tuzla (Larnaka) İskelesi'ne asker ve teçhizat yığınağı yaptı. Ayrıca toplanan harp divanı adanın fethine Lefkoşe'den başlanmasına, ardından Magosa'nın

alınmasına karar verdi. Lefkoşe'nin fethi hazırlıkları yapılırken ada halkının durumunu ve tepkilerini belirlemek için yapılan keşiflerde yerli halkın Venedikliler'e karşı girişilen bu askerî harekâtı sevinçle karşıladığı ve iç kısımlara ilerleyen Türk askerlerine zaman zaman kılavuzluk yaparak destek olduğu anlaşıldı. Nitekim Lefkoşe Valisi Dandolo yerli halkın desteğini alamadığı için kendisini kale savunması ile sınırlandırmış, fakat 21 Safer 978'de (25 Temmuz 1570) başlayan ve kırk beş gün süren kuşatmaya dayanamayarak 8 Rebîlülâhir'de (9 Eylül) teslim olmuş, daha sonra Serdar Lala Mustafa Paşa'nın emriyle idam edilmiştir. Lefkoşe'nin düşmesinin ardından adanın muhtelif kale kumandanlarıyla Baf ve Girne valileri huzura gelerek serdara itaatlerini bildirdiler.

Lefkoşe'nin fethinden sonra sıra kalesi ve surlarının muhkemliğiyle meşhur Magosa'ya gelmişti. Şehrin barışçı yollardan teslim alınması girişimlerinin sonuçsuz kalması üzerine kuşatma başlatıldı. Ancak kış mevsimi gelince taarruz ilkbahara bırakıldı. Nihayet Nisan 1571 başlarında şiddetli top atışlarıyla başlayan hücumlar kale halkını çok zor duruma düşürmekle beraber kale, denizden zaman zaman destek gelmesi sayesinde ilk birkaç saldırıya başarıyla karşı koydu. Ancak 8 Rebîülevvel 979 (31 Temmuz 1571) günü yapılan son saldırıda çok fazla kayıp verilerek bazı burçlar ele geçirilince kale kumandanı Marc Antonio Bragadino, askerlerinin yakınlarıyla adayı terkine izin verilmesi şartıyla ertesi gün teslim oldu. Fakat kalede bulunan elli Türk esirin anlaşma şartlarına aykırı olarak teslim edilmeyip katledildiğinin öğrenilmesi üzerine Lala Mustafa Paşa misilleme olarak Bragadino ve on bir beyin idam edilmesini emretti. Magosa'nın fethiyle adanın tamamı itaat altına alınmış oldu.

Fetih sırasında ve sonrasında Kıbrıs'a yönelecek muhtemel saldırılara karşı da bazı tedbirler alındı. Adanın güçlü bir

savunma çemberiyle korunması ve malî yapısının güçlendirilmesi için Lefkoşe, Limasol, Magosa, Baf ve Girne kalelerine 2779 topçu, gönüllü, müstahfız, azeb ile 1000 yeniçeri olmak üzere toplam 3779 asker yerleştirildi. Osmanlı fetih siyasetine göre beylerbeyilik idaresinin tam olarak tesis edilebilmesi için adanın ikinci beylerbeyi Sinan Paşa'ya, Magosa'nın fethinden sonra 979'da (1571) gönderilen bir fermanla tahrir yapılması emredildi. 1572 yılında tamamlanan bu tahrir sonuçları bir

mufassal defter şeklinde (TK, TD, nr. 64) günümüze kadar gelmiştir.

İdarî Yapı. Kıbrıs tarihiyle ilgili kayıtlar, Osmanlılar'ın daha fetih tamamlanmadan önce adayı tipik bir Osmanlı eyaletine dönüştürmek için birtakım girişimlerde bulunduklarını göstermektedir. Nitekim Serdar Lala Mustafa Paşa'nın rûznâmçe defterinden edinilen bilgilere göre Lefkoşe'nin fethedildiği gün Kıbrıs bir beylerbeyilik haline getirilmiş ve merkez Lefkoşe olmak üzere beylerbeyiliğe daha önce Avlonya sancak beyi olan Muzaffer Paşa getirilmiştir. Yine âdet olduğu üzere adaya Kâmil Efendi kadı, Ekmel Efendi müftü, Mehmed adında biri de defterdar tayin edilmiş, ardından eyalet teşkilâtını tamamlamak üzere defter eminliği ve timar tezkireciliği ihdas olunmuştur. Böylece fetih sonrası ada yönetimini üstlenecek olan eyalet divanı ya da dîvân-ı Kıbrıs üyeleri belirlenmiştir.

Adanın Doğu Akdeniz'in güvenliği için ne kadar önemli ve stratejik bir nokta olduğunu takdir eden Osmanlı yönetimi, Kıbrıs'ın kendi kendini idareye ve savunmaya yetecek durumda olmadığını göz önüne alarak Kıbrıs'ı sekiz sancaktan oluşan bir beylerbeyilik haline getirmeye karar vermiş, adada bulunan ve sâlyâne ile idare edilen Baf, Magosa ve Girne sancaklarına ilâve olarak Anadolu'dan Alâiye, Tarsus, İçel, Zülkadriye ve Sis ile (Kozan) Trablusşam (1573'e kadar) sancaklarını Kıbrıs'a bağlamıştır. Kıbrıs, Osmanlı idarî yapısındaki usuller dikkate alınarak kazalar şeklinde de örgütlenmeye tâbi tutulmuş olup belli başlı kazaları Tuzla, Limasol, Piskopi, Değirmenlik, Baf, Kukla, Hırsofu, Lefke, Morfo, Magosa, Mesariye, Girne idi. Buralara birer kadı ya da nâib tayiniyle teşkilâtlanma tamamlanmış, sonraki tarihlerde ihtiyaca göre kaza sayısı önce on dörde, ardından on altıya çıkarılmıştır.

Bu şekilde Osmanlı idaresi tesis edildikten sonra adanın kolaylıkla fethedilmesinde önemli rolleri bulunan yerli halkın kalbini kazanmaya dayalı istimâlet politikasının uygulanması yolunda fermanlar gönderildi. Aslında Osmanlı fetih siyasetinin esasını oluşturan bu politikanın gerekleri henüz seferin başlangıcında yerine getirilmeye başlanmış, II. Selim, Ramazan 977 (Şubat 1570) tarihinde İçel sancak beyine ada halkının kalplerinin kazanılması için âzami dikkat gösterilmesini, can ve mallarına dokunulmayacağına dair söz verdiğinin duyurulmasını emretmişti. Zilhicce 979 (Mayıs 1572) tarihli bir fermanla ada halkının savaş sebebiyle maddî ve

mânevî zarara uğramış olduğu ifade edildikten sonra onlara adaletle, şefkatle muamele edilmesi, adanın kısa zamanda kalkınarak refah ve saadete kavuşturulması için gerekenlerin en kısa zamanda yapılması istenmişti (BA, MD, nr. 12). Bu ferman ve yapılan nüfus ve arazi tahriri sonuçlarına göre faaliyetlere hemen başlandı. Ada silâhla fethedildiği için İslâm hukukunun hükümleri gereği ziraî araziler mîrî statüsünde değerlendirildi. Böylece daha önce arazi üzerinde hiçbir hakkı olmayan “serf” statüsündeki yerli halkın serflik, yani araziye bağlı esaretine son verildi, kendilerine hakk-ı karar ve tapu resmi ödeme karşılığında işleyebilecekleri araziler tahsis edildi, vergi yükleri azaltıldı. Bu sayede halk bazı vergileri ödemek şartıyla toprak ve mal mülk edinme hakkı kazanırken devletin hazinesine de mîrî arazilerle mülk satışlarından 283.780 akçe girmiştir (Sahillioğlu, IV [1967], s. 22).

Ayrıca çoğunluğu Ortodoks Rum olan yerli halkı doğrudan yönetime katmak için dinî cemaatlere özerk bir yapı içinde kendilerini yönetme hakkı tanındı. Bu siyaset sonucunda daha önce Latinler tarafından Katolik kilisesinin egemenliği altına sokularak kapatılan ve mallarına el konulan Kıbrıs Ortodoks Rum Kilisesi başpiskoposluk olarak yeniden açıldı ve adadaki diğer kiliselerin üzerinde bir statüye kavuşturuldu. Daha da önemlisi, başpiskopos yönetim nezdinde yerli Rum halkının ruhanî lideri ve siyasî temsilcisi olarak tayin edildi. Rum Ortodoks cemaati adlî, hukukî ve malî işlerini görmek üzere temsiliyet yetkisini, muhtariyet esaslarına göre ruhbanlar tarafından seçilen başpiskopos ve onun gösterdiği adaylar arasından seçilen saray tercümanı (dragoman) vasıtasıyla kullanmaktaydı. Bu şekilde Rumlar arasında esasen çok önemli bir mevki kazanan bu iki görevli, zamanla statülerinin ve imtiyazlarının genişletilmesiyle valiyi bile gölgede bırakacak derece nüfuz kazandı. Özellikle 1670 yılı başlarında Dîvân-ı Hümâyun, başpiskoposluğu hıristiyan reâyânın yegâne temsilcisi konumuna yükselterek hıristiyan reâyâdan toplanan vergileri tayin ve tahsilâtla yükümlü kıldı. Bu iki önemli makam dışında Rumlar, cizye muhasebecisi ve mahkeme tercümanlığı gibi birçok idarî görevde bulunmuşlardır.

Adanın bu idare şekli 100 yıl kadar sürmüş, Girit’in fethinin tamamlanmasıyla Kıbrıs’ın öneminin azalması, ticaretinin gerilemesi ve ada halkının göç etmesi gibi sebeplerle başpiskoposluk, Kıbrıs’ın beylerbeyilik

yıllığını veremeyecek duruma geldiğini savunarak statüsünün değiştirilmesini istedi. Bunun üzerine o zamana kadar iki tuğlu bir beylerbeyi tarafından yönetilen Kıbrıs, kaptan-ı deryânın idaresine bırakılarak Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine ilhak edildi. Böylece ada kaptan-ı deryâ adına onun tayin ettiği bir mütesellim tarafından yönetilmeye başlandı. Ancak çok geçmeden vergi toplama imtiyazını elde eden ağaların iç çekişmeleri ve Boyacıoğlu Mehmed'in başlattığı isyanlar sebebiyle, adanın kaptan-ı deryâya bağlı bir mütesellim tarafından yönetilmesinin otorite boşluğu doğurduğu düşünülerek Kıbrıs doğrudan vezîriâzama has olarak verildi (1115/1703). Bundan sonra adayı vezîriâzam adına bir muhassıl yönetmeye başladı.

Muhassıllık idaresi döneminde ağaların sebebiyet verdiği huzursuzluk ve asayişsizlik meselesi muhassılın siyasî ve askerî yetkileri arttırılarak, ayrıca vergi toplama yetkisi de uhdesine verilerek çözüldü. Böylece ada huzur ve güvene kavuştu, reâyânın devlete bağlılığı adaletli bir yönetimle tekrar sağlamlaştırıldı. 1158'de (1745) yönetim şeklinde yeni bir değişikliğe gidilerek Kıbrıs bağımsız bir eyalet yapıldı ve üç tuğlu paşalık statüsüne kavuşturuldu. Kısa sürmesine rağmen bu dönemde ada büyük ölçüde imar edilmiş, bilhassa Ebûbekir Paşa (1746-1748) Larnaka'ya 12 mil mesafeden su getirtmeyi başararak haklı bir üne kavuşmuştur.

Ebûbekir Paşa'nın görevinin bitiminde ada tekrar vezîriâzamın hassı şeklinde yönetilmeye başlandı. Bu yönetim tarzı kısa sürede vergi sisteminin tekrar bozulmasına yol açtı ve Çil Osman adlı muhassılın sebep olduğu kargaşa ortamı muhassılın öldürülmesine (1178/1764) rağmen bir süre daha devam etti. Bu sırada meydana gelen Osmanlı-Rus savaşı halkın

ekonomik durumunu büsbütün bozdu. Bunun üzerine adanın yönetim şekli, başpiskopos ve saray tercümanının İstanbul'a gönderdiği heyetin isteğiyle 1785 yılında bir defa daha değiştirildi. Yeni düzenlemeyle Kıbrıs doğrudan merkeze bağlanarak bir muhassıl vasıtasıyla yönetilmeye başlandı (BA, MD, nr. 183). Bu yönetim tarzı başpiskoposlukla saray tercümanlığının nüfuzunun büsbütün artmasına sebep oldu. Çünkü eskiden mütesellimlere tanınan ayrıcalık ve yetkiler yeni muhassıllara tanınmadı; ayrıca başpiskoposların vergi toplama hak ve selâhiyetlerini genişletmişti.

Daha sonra II. Mahmud'un idare anlayışına paralel olarak yerel yönetimlerin güçlendirilmesi yönünde diğer bazı önemli adımlar da atılmıştır. 21 Rebîülevvel 1255 (4 Haziran 1839) tarihli bir fermanla muhtarlık teşkilâtı ilk defa Kıbrıs'ta da kurulmuştur. Ferman hükümlerine göre müslüman halk muhtar, gayri müslimler ise kâhyalarını seçmişler, bunlar emniyet, asayiş ve temizlik gibi görevlerine ek olarak mahallelerine yüklenen vergilerin halk arasında bölüştürülmesi ve toplanması gibi önemli işleri de üstlenmişlerdir.

Merkezce tayin edilen bir muhassıl vasıtasıyla yönetim Kıbrıs'ta 1839 yılına kadar devam etti. Sultan Abdülmecid mahallî idarelerde yaptığı yenilikler kapsamına Kıbrıs'ı da dahil ederek adayı Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine bağlı bir sancak haline getirdi. Bu tarihten sonra Kıbrıs'ta idarî, adlî, hukukî pek çok yeniliğin uygulamaya konulduğu ve yönetiminin daha yerel ve özerk bir duruma geldiği bir dönem başladı. Önce ada bir mutasarrıf tarafından yönetildi. Ayrıca Tanzimat Fermanı'nın getirdiği değişikliklere paralel olarak altı kaza oluşturuldu. Buralarda kaymakamlara yardımcı olmak üzere müslüman ve hıristiyanların temsilcilerinin bulunacağı birer kaza idare meclisi ve yargı meclisi teşekkül ettirildi. Merkez Lefkoşe'de de mutasarrıf başkanlığında ona danışmanlık yapmak üzere bir sancak idare meclisi kuruldu. Bu meclislerde Türkler, Rumlar ve diğer azınlıklar nüfuslarıyla orantılı biçimde temsil ediliyordu.

1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği reformların ilk uygulandığı yerlerden biri de Kıbrıs olmuştur. Meselâ kavânîn meclisiyle ticaret ve temyiz mahkemeleri bu dönemde faaliyete geçirilmiş, belediye meclisleri kurulmuş, rüşdiyeler açılmak suretiyle (ilki 1862) eğitim seferberliği başlatılmıştır. Ancak adanın yönetim şekli 1861'de bir defa daha halkın isteğiyle değiştirilmiş, Kıbrıs, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinden ayrılarak üçüncü defa doğrudan doğruya İstanbul'a bağlı müstakil bir mutasarrıflık yapılmıştır. Ancak bu değişiklik de uzun sürmemiş ve 1868 yılındaki yeni vilâyet düzenlemeleri sırasında Çanakkale vilâyetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirilmiştir. Fakat merkeze uzaklığı yönetimde aksamalara sebep olunca Kıbrıs 1870'te tekrar bağımsız bir mutasarrıflığa dönüştürülmüştür. Bu düzenleme adanın İngilizler'e devredildiği 1878 yılına kadar sürmüştür.

Nüfus ve Yerleşme. Lefkoşe'nin fethinin hemen ardından 18 Ekim 1572

tarihinde tamamlanan tahririn ortaya çıkardığı en önemli sonuç adanın bir eyalet merkezi için yeterli nüfusa ve gelir düzeyine sahip olmadığı idi. Savaş sırasında can güvenlikleri için dağlık alanlara sığınan çok sayıda yerli Rum'dan pek çoğu savaşın sonunda geri dönmeyerek buralarda yerleşmişti. Nitekim tahrirde adada meskûn 959 köy ve 113 mezraaya karşılık toplam kırk dokuz köy ve on sekiz mezraanın boş olduğu tesbit edilmişti.

Özellikle verimli bir bölge olan Mesarya'da yirmi dört köyün, Lefkoşe'de ise on sekiz mezraanın boş olduğu ortaya çıkmıştı. Yine tahrir sonucuna göre adanın genelinde de yeterli nüfus olmadığı anlaşıldı. 1572 tarihli tahrire göre şehirlerde toplam 1915 hâne, köy ve mezraalarda ise 32.032 hâne bulunuyordu. Ayrıca defterde 419 kişi "neferen", 207 kişi de "cemâat-i tâife-i Kıptiyân-ı perâkende" olarak kaydedilmişti. Buna göre bir hânede ortalama beş kişi olduğu var sayımından yola çıkılarak adanın fetihten hemen sonraki nüfusunun 170-175.000 kişi olduğu tahmin edilebilir. Bu nüfusun çoğunluğunu Ortodoks Rumlar oluşturmaktaydı. Ermeni, Mârûnî ve yahudiler önemsenmeyecek kadar azdı. Bunlar arasında sadece altı hânelik Magosa yahudileri ayrı bir dinî cemaat olarak deftere kaydedilmişti. Adanın müslüman sakinleri ise muhtemelen isimleri Kıptiyan taifesi arasında geçen on üç nefer veya hâneden ibaretti. Bu nüfus yapısının adanın savunması ve iktisadî kalkınması için yetersiz olduğu görülünce Anadolu'nun muhtelif sancak ve kazalarından gerek sürgün gerekse teşvik yoluyla ilk aşamada 5720 hânenin nakline karar verildi. Bu amaçla Anadolu, Karaman, Rum ve Zülkadriye (Dulkadır = Maraş) eyaletlerinde bulunan kadılara birer ferman yazılmış ve kazalarında arazi sıkıntısı çeken, vergi defterlerinde ismi bulunmayan, çift bozan durumunda olan veya ırgat olarak çalışanlarla şehirlerde ve köylerde işsiz dolaşanları defterlere yazıp Kıbrıs'a göndermeleri emredilmiştir. Aynı zamanda kasabalarda sanat ve ticaretle uğraşanlardan ve ustalardan her on (avârız) hâneden bir hâne hesabıyla adaya gönderilmesi de istenmiştir. İlk yılda sürgün yazılan ailelerden sadece 1689 hâne adaya yerleştirilebilmiş, dolayısıyla hedeflenen sürgünlerin büyük bir kısmı gerçekleştirilememiştir. Anadolu'dan Kıbrıs'a nüfus nakline sonraki yıllarda da devam edilmiştir. 1581 tarihli bir belgeye göre ilk on yılda adaya 12.000 hânenin nakledilmesi planlanmış, ancak bunların üçte birinin adaya hiç gelmediği belirlenmiştir (Orhonlu, s. 97). Buna rağmen fetihten on yıl sonra sürgünlerle Türk varlığının önemli bir orana ulaştığı ve genelde de adanın nüfusunun arttığı anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyıldan itibaren adanın nüfusunu tahmin etmek zorlaşmaktadır. Adayı 1596'da ziyaret eden Dandini, müslüman nüfusunu 12-13.000 kişi olarak bildirirken 1599'da Cotovicus bu sayıyı 6000 erkek nüfus olarak bildirmektedir. Ancak bu rakamlar muhtemelen sadece

avârız vergisi ödeyenleri göstermektedir. Muaf ve askerî nüfusun da bu yıla kadar büyük rakamlara ulaştığı söylenebilir. Seyyahlar da 1590'larda Lefkoşe, Magosa, Girne ve Baf gibi şehirlerin önemli ölçüde Türkleştiğini nakletmektedir. Gayri müslim nüfus hakkında ise daha kesin rakamlar vardır. 1606'da cizye mükellefi olan nüfus 30.120 hanedir. Cizye vergisi kaçaklarını ve muaflarını içermeyen bu rakam bile Cotovicus'un 1599 yılı için verdiği 28.000 yetişkin erkek nüfustan fazladır. Ancak 1640 tarihli cizye defteri nüfusta % 40'lık bir düşme olduğunu göstermektedir. Bu tarihte adada 18.040 cizye mükellefi vardı. Bu düşüşte, kötü yönetimden çok kuraklık ve çekirge istilâları sebebiyle halkın başka taraflara göçleri rol oynamıştır. Hatta devlet, halkın vergi yükünü azaltmak için 1641'de adanın idarî yapısında yeni düzenlemeler yapmış, bu önlemler sayesinde halkın geri dönmesiyle nüfus tekrar artmıştır. Çünkü Evliya Çelebi, 1670-75 tarihleri için adada 30.000 müslüman ve 150.000 gayri müslim yaşadığını yazmaktadır. Buna karşılık 1691-1695 yıllarında Coronelli nüfusu çocuk ve kadınlar hariç 28.000 hıristiyan ve 8000 müslüman olarak kaydetmektedir.

Adanın merkezden uzaklaşmaya, isyanlar ve sosyal çalkantılarla birlikte yavaş yavaş ayanların kontrolüne girmeye başladığı XVIII. yüzyılda tabii olarak nüfus azalmıştır. Buna karşılık şer'iyye sicilleri ve seyyah raporlarına göre müslümanların oranı oldukça artmıştır. Lefkoşe sicillerinde cizye ve nüzul vergisiyle ilgili kayıtlarda 1699-1726 yılları arasında "8000 zinde ve mevcut" hıristiyana karşılık (Kıbrıs Şer'iye Sicilleri, nr. 6) "4500 dirlikli ve dirliksiz müslüman" (Kıbrıs Şer'iye Sicilleri, nr. 6, 7) olduğu belirtilmektedir. Vergi muafları da dahil edildiğinde XVIII. yüzyılın ilk yarısında ada nüfusunun yarıya yakınının müslüman olduğu söylenebilir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait kayıtlar nüfusun çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğunu belirtmektedir. Muhtemelen 1777 tarihli bir sayıma dayanan Kyprianos'a göre Kıbrıs'ta toplam 10.487 hâne, 84.000 kişi olup bunların 37.000'i hıristiyan, 47.000'i müslümandı. İlk Osmanlı genel nüfus

sayımında ise 14.983'ü müslüman olmak üzere toplam 44.206 erkek nüfus tesbit edilmişti. Buna kadınlar da eklendiğinde nüfusun 90.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayı XIX. yüzyılın başlarında adadan çok sayıda Rum'un göç ettiğini bildiren Turner gibi seyyahları doğrulamaktadır. Ancak 1841'de yapılan bir nüfus sayımı ile elde edilen bilgiler daha önce göç eden birçok Rum'un geri döndüğünü göstermektedir ki bu sırada adada yaklaşık olarak 30.000 Türk, 70.000 Rum ve kalanı da Ermeni, Mârûnî ve Katolik olmak üzere toplam 110.000 kişi yaşamaktaydı. Sonraki yıllarda nüfus artışı sürdü. 1858 tarihli bir İngiliz konsolosluk raporu nüfusu 180.000 olarak vermektedir. Bu rapora göre adada meskûn köy sayısı 605 olup bunların 118'i Türk, 248'i Rum ve geri kalanı karma idi. Adanın İngilizler'e devrinden sonra yapılan ilk nüfus sayımı sonucuna göre ise adada 185.630 kişi yaşıyordu.

Ekonomik ve Sosyal Hayat. 1571 yılında Kıbrıs'a ayak basan Osmanlılar, karşılarında feodal sistem yüzünden halkı köle statüsünde yaşayan, ziraî üretimi yetersiz ve ticareti teşvik edilmeye muhtaç bir ada buldular. Bu durum karşısında adanın sosyal ve ekonomik açıdan kalkınması için harekete geçildi ve ilk iş olarak feodal sistemin kaldırıldığı, yerli halkın köleliğine son verildiği ilân edildi.

Yapılan ilk tahrir, halkın Fransız asıllı asiller ve şövalyeler dışında topraksız ve fakir olduğunu ortaya koydu. Osmanlı yönetimi tarımı geliştirmek için bazı önemli kararlar aldı ve uygulamaya koydu. Venedik idaresinin topladığı vergileri reâyâ için çok ağır bularak azalttı. Venedikliler'in aynî olarak bazı yerlerde 1/6, bazı yerlerde 1/4, hatta 1/3 oranında aldığı ürün vergisini âzami 1/5 oranına indirdi. "Parikoz" (parici) olarak bilinen köylünün toprak sahibine haftada iki gün ücretsiz çalışması şeklindeki uygulamaya son verildi. Tuz hakkı vergisi, inek, koyun ve at gibi hayvanların yavrularından alınan vergilerle üzüm bağlarından alınan aynî vergiler hazinenin kaybına rağmen lağvedildi. Ayrıca Osmanlı sisteminin uygulanması ile vergilerin ödenmesinde reâyânın ekonomik durumları dikkate alındı. İlk olarak cizye reâyânın zengin (âlâ), orta halli (evsat) ve fakir (ednâ) olmasına göre 100, 80 ve 60 akçe olarak toplandı. İspence vergisinin miktarı ise 30 akçe olarak belirlendi. Kıbrıs'ın 1571-1572 yılındaki ilk bütçesinde 23.000 hâneden 23.220 duka altını cizye toplanması her hâneden ortalama 1 duka alındığını, fakat daha önemlisi muafların

oldukça fazla bir oran tuttuğunu gösterir (Sahillioğlu, IV [1967], s. 12). Bu şekilde toprak sistemini değiştirerek köylüyü toprak sahibi yapan ve vergi yükümlülüklerini önemli ölçüde azaltan yönetim üretimi arttırmak için sulama kanallarının yapılması, kuyular açılması ve halk arasında suyun ekonomik ve eşit biçimde dağıtılması için çeşitli önlemler aldı. Bütün gayretlere rağmen reâyânın refah düzeyi yeterince arttırılamamıştır. 1698'de Baf'ta dağıtılan 979 cizye evrakından sadece 100 tanesinin âlâ, 799'unun evsat ve sekseninin ednâ olması bu durumu doğrulamaktadır (Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, nr. 6).

XVIII. yüzyıldan itibaren adada durum değişmeye yüz tutmuş, ziraî üretim ve ürün çeşidi artmıştır. 1776'dan sonra on altı yıl konsolosluk yapan İngiliz Michael de Vezin adada yılda 3500 kantar pamuk, 9000 okka beyaz ipek, 250.000 moza buğday (50-60.000 ton) ve bunun iki katı arpa yetiştirildiğini, 50-60.000 ton civarında kırmızı ve beyaz şarapla daha pek çok içkinin üretilerek ihraç edildiğini kaydetmektedir. Vezin'e göre hayvancılık da gelişmiş olup sadece 600 kantar yün elde edilerek büyük bölümü Leghorn'a satılmaktaydı. 1801'de Clarke, Kıbrıs'ta üretilen tahılın çok kaliteli olduğunu, 1844'te

Fransız konsolosu M. Fourcade ise adada ekili tarım alanların 174.000 eskalese (350.000 dönüm) ulaştığını yazıyordu. Bütün bunlar, ada halkının en önemli geçim kaynağı olan tarımın Osmanlılar zamanında geliştiğini ve halkın yaşam standardında iyileşme olduğunu kanıtlamaktadır.

Ticaret ve sanayi de Osmanlılar zamanında gelişme kaydetmiş, bu sektörler Latin kökenli ve Katolik sınıfın tekelinden çıkarılmıştır. Fetihten önce ticaret ve sanayi dallarında hiçbir varlığı olmayan yerli Rumlar'la Anadolu'dan getirilen Türkler ve Ermeniler ticaret hayatına girmişlerdir. Latinler döneminde önemli bir ticaret limanı olan Magosa'ya Osmanlı idaresinde Larnaka da katılmış ve burası yabancı konsoloslukların taşınmasıyla Doğu Akdeniz ticaretinde önemli bir ihraç ve transit limanı olmuştur. Larnaka, Magosa ve Lefkoşe, Osmanlı yönetimi altında birer sanayi ve ticaret şehri haline gelmiştir. Özellikle Larnaka'da İngiliz, Fransız, Hollanda, Venedik ve diğer yabancı ülkeler konsolosluklar açarak kendilerine sağlanan imtiyazlar sayesinde rahatça işlerini takip etmişlerdir. Kıbrıs limanlarının ticaretteki etkinliği, sağlanan bu imkânlar sayesinde

artmıştır. Mariti adlı bir seyyaha göre 1760'larda Kıbrıs limanlarına Avrupa ülkelerinin bayrağını taşıyan 600 kadar gemi uğramaktaydı. Halbuki 1572 yılında yapılan tahrire göre Lefkoşe'den elde edilen gelirler içinde pazar vergilerinin oranı % 15, boyahaneden ise sadece % 1 idi. Magosa ise biraz daha ticaret şehri görünümündeydi. Burada sadece gümrük-i iskele miktarı 195.000 akçe (% 47) idi. Ancak şehrin içindeki pazarlardan alınan alım satım vergilerinin oranı burada da % 25'leri geçmiyordu. Buna karşılık XIX. yüzyılın ortalarında yalnız Lefkoşe'deki pazarların sayısı yirmi üçe ulaşmıştı ve muhtelif bayraklı gemilerden alınan % 3 oranındaki gümrük vergisi ada hazinesine madenler dışında 33.372 kuruş gelir bırakmıştı.

Her esnaf bakırcılar, balıkçılar, debbağlar çarşısı gibi kendi sınıfından kimselerin ağırlıkta bulunduğu yerlerde ticaret yapıyordu. Bu sayede üretim artmış, fiyatlar düşmüş ve adada bolluk yaşanmıştır. Kıbrıs'ın ihtiyaçları karşılandığı gibi meselâ Drummond'a göre XVIII. yüzyıl ortalarında Batı ülkelerine yılda 1.115.750 kuruş tutarında ipekli ve pamuklu kumaş, yün, tütün, şarap, içki, ilâç ve boya yapımında kullanılan değerli bitkilerle 601.500 kuruş değerinde çeşitli kumaş ve dokuma ihraç edilmiştir. Susam ve şeker de bol miktarda üretilen ve satılan ürünlerdendi. Nitekim ilk tahrirde Baf, Limasol ve Piskopi'de şekerhâneler bulunduğu ve toplam 380.000 akçelik şeker rafine edildiği kayıtlıdır. Her ne kadar ilk yıllarda şeker üretiminde azalma görülmüşse de Kıbrıs'tan saray mutfağının ihtiyacı için şeker gönderilmesine devam edilmiş, devlet üretimi arttırmak için zaman zaman şekerhânelere bakım yaptırtmıştır (Jennings, Christians and Muslims, s. 321-322). Ziraî ürünler yanında işlenmiş orman ürünleri, madenlerle tuz da Kıbrıs'ın önemli ihraç malları arasındaydı. Tuz üretimi ve ticareti Latinler döneminde olduğu gibi Osmanlılar tarafından da devletleştirilmiştir. Larnaka ve Limasol'daki meşhur tuz madenleri her yıl özel kişi veya şirketlere iltizam usulüyle devredilmiş ve devlet bu işten önemli miktarda gelir elde etmiştir. Drummond'a göre bu iki havzadan 1740'lı yıllarda 4-5000 araba tuz çıkarılmakta ve ihraç edilmekteydi.

Kıbrıs az da olsa ithalât da yapmaktaydı. Atlas, Fransız kumaşları, teneke, demir, kurşun, Amerikan boyası, kaliteli Trablus ve Kudüs sabunlarıyla baharat dışarıdan alınan başlıca ürünlerdi. Adanın Batı ülkeleriyle ihracatı disiplinli ve düzenli bir şekilde yürütülmekteydi. Kıbrıs'ın Avrupa ve Suriye ile ticarî bağlantısını Levant Company sağlamaktaydı. Kıbrıs'a

Batı’dan olduğu gibi Anadolu ve Suriye vilâyetlerinden de tüccarlar geliyor, Anadolu’nun bazı mâmullerini Kıbrıs üzerinden pazarlıyordu. Bu bilgiler ışığında, Osmanlı idaresinde Kıbrıs’ın ekonomik açıdan geri bir ada olmaktan çıkıp Doğu Akdeniz ticaretinde önemli yere sahip olduğu ifade edilebilir. Gerçekten de Kıbrıs’a ait ilk Osmanlı bütçesindeki muazzam açık başlangıçta adanın kendi kendine yeterli olmaktan uzak olduğunu göstermektedir. Osmanlılar’ın adanın 10.388.487 akçelik ilk bütçesini denkleştirmek için yaptığı katkı tam olarak 3.089.454 akçedir. Halbuki Osmanlılar 1878’de İngilizler’e geliri giderinden fazla bir bütçe devretmişlerdir. Nitekim İngilizler’in hesabına göre 1878’de bütçe fazlası 118.000 sterlindi.

Osmanlılar’ın yerli halkın doğrudan katılımının temin edildiği idarî yapısı sayesinde genelde adada toplumsal uzlaşma sağlanmıştır. Bu uzlaşmanın ne kadar çok yönlü olduğu seyyahlar tarafından ifade edildiği gibi mahkeme sicilleri üzerinde yapılan araştırmalarla da kanıtlanmıştır. Araştırmalara göre Kıbrıs’taki hıristiyanlar, hukukî meselelerini özel kanunlarına göre kilise mahkemelerinde çözme hakkına sahip olmalarına rağmen kendi istekleriyle ve sık sık kadı mahkemelerini kullanmışlardır. Somut olarak ifade edilirse fetihten sonraki ilk yetmiş yıla ait sicillerde kayıtlı toplam 2800 davanın 1/3’ünden fazlası gayri müslimlerle ilgilidir. Bu davaların % 19’u Rumlar’ın cemaat içi meseleleriyle alâkalı olup bu oran XVIII. yüzyıl başlarında daha da artmaktadır. 1698-1726 yılları arasında mahkemeye intikal eden 1931 davanın 775’i (% 40,1) gayri müslimlerle ilgilidir. Sadece zimmîleri ilgilendiren, yani iki tarafın da zimmî olduğu dava sayısı ise 524’tür (% 27). Ayrıca dava konularının büyük bir kısmını miras (82), boşanma (20), vasî ve nafaka tayini (56) gibi doğrudan kilise mahkemelerinin yetki alanına giren konular oluşturmaktadır. İmparatorluğun diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında hayli yüksek olan oranlar, Kıbrıs’taki hıristiyanların Osmanlı adaletine güvendiklerini ve kadı mahkemesini bir hak arama yeri olarak gördüklerini göstermektedir. Hıristiyanlar mahkemede görevli bir Rum tercüman aracılığıyla rahatlıkla ifade vermiş, dava açmış, yemin etmiş ve şahitlik yapmıştır. 1698-1726 yıllarında müslümanlar hıristiyanlar aleyhinde 129 dava açarken buna karşılık hıristiyanların müslümanlar aleyhinde 122 dava açtığı görülmektedir.

Kıbrıs’ta müslüman ve hıristiyanlar arasında komşuluk ilişkileri de samimi ve dostane olmuş, şehirlerde dinî grupların tamamen ayrı mahallelerde oturduğu gettolar hiçbir dönemde oluşmamıştır. Hıristiyanlar ve müslümanlar hiçbir sınırlama olmaksızın birbirlerine ev, arsa ve arazi alıp satabilmişlerdir. Bu sayede XVIII. yüzyıl başlarında Lefkoşe’nin otuz bir mahallesinden bir tanesi dışında hepsi karma mahallelere dönüşmüştür. İki toplum arasındaki bina ve arazi transferleri de bu durumun nasıl oluştuğunu açıklamaktadır. Bu dönemde doksan üç ev (% 33) ve yetmiş dokuz arazi (% 21.7) iki toplumun fertleri arasında el değiştirmiştir. Ekonomik hayatta, çarşı ve pazarlarda da aynı oranda bir toplumsal uzlaşma bulunduğundan söz etmek mümkündür. Müslüman ve hıristiyan esnaf ve zanaatkâr yan yana veya ortak ticaret yapmış, birbirine dükkân alıp satmış ve ticarî çıkarları için hükümete karşı birlikte mücadele etmiştir. Birkaç münferit olay dışında iki cemaat dinî kaygılarla çok az karşı

karşıya gelmiş, hiçbir zaman ihtilâfları çatışmaya dönüştürmemiştir. Hıristiyanlara diğer bölgelerde olduğu gibi dinî muhtariyet tanınmış, âyinlerini serbestçe icra etmelerine, kiliselerini onarmalarına ve bağışta bulunmalarına izin verilmiştir. Bu durum, uzun vadede hıristiyanların ve çoğunluk olarak Rumlar’ın asimilasyona uğramasını engellemiş, millî kimliklerini korumalarına imkân sağlamıştır. Osmanlı idaresi boyunca kayıtlı mühtedilerin sayısının 400’ü geçmemesi de bunun göstergesidir.

Buna rağmen zaman zaman adada kilisenin ve yöneticilerin imtiyazlarını kötüye kullanmasından doğan isyan ve kargaşa dönemleri de yaşanmıştır. Fetihten sonra Latin esaretinden kurtarılan, Rumlar’ın dinî ve siyasî temsilcisi tayin edilen Kıbrıs kilisenin sebep olduğu, adayı Türkler’den almaya yönelik girişimler hıristiyan halkın yeterli desteği vermemesinden ötürü başarısız olmuştur. Kilisenin halk üzerinde sınırsız bir hâkimiyet kurmasını amaçlayan bu girişimlerin ilki 1600 başlarında Savoy Dukalığı’nın kışkırtmasıyla başlamış, 1644 ve 1668 yıllarında iki defa daha tekrarlanmasına karşılık sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine kilise, Batı Avrupa prenslerinden ümidini keserek merkezî idareyle ilişkilerini düzeltme yoluna gitmiştir. Nitekim İstanbul’la doğrudan kurduğu bu temaslar sayesinde zamanla aldığı önemli imtiyazlar başpiskopos ve onun yardımcısı saray tercümanını adanın yönetiminde vali ile birlikte en etkili kişiler durumuna getirmiştir. 1815’te adaya gelen Turner, “Kıbrıs, kaptan paşa

tarafından tayin edilen sözde bir beyin idaresinde olmakla beraber aslında Rum başpiskoposu ve ona bağlı kâtipler tarafından yönetilmektedir" dedikten sonra bu kadar yetki verilmesiyle sarhoş olan başpiskoposun diktatör gibi davranarak halka baskı yaptığını kaydetmiştir. Nitekim başpiskoposun yetkilerini kötüye kullanmasıyla 1804 yılında başlayan ve saray tercümanı Hacı Yorgaci Kornessios'un canına mal olan isyanlarla 1821'de Başpiskopos Kyprianos'un Mora isyanıyla bağlantılı olarak adayı Türkler'den kurtarmayı amaçlayan son girişimi kiliseye sağlanan aşırı imtiyazların sonucunda ortaya çıkmıştır. Kyprianos'un üç adamıyla birlikte idam edilmesiyle bastırılan bu son olaydan sonra başpiskoposluk yönetimdeki eski gücünü ve etkinliğini kaybetmiştir. Fakat 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması, Kıbrıs Rumları arasında kilisenin öncülüğünde Yunanistan'la birleşme, yani Enosis hayalinin idealize edilmesine yol açmıştır.

1571 sonrasında adada Türkler'in başlattığı ayaklanmalar da dolaylı olarak kilise ile bağlantılıdır. Bu ayaklanmalar, çoğunlukla iç sorunların ve sıkıntıların giderilmesi veya kişisel kıskançlıkların, mevki ve nüfuz sahibi olma hırslarının tatmin edilmesi için başlatılan hareketlerdi. Fakat isyancıların hedefi aynı zamanda, adanın yönetiminde valilerden daha etkili hale gelen başpiskopos ve saray tercümanlarının hâkimiyetlerine son vermekti. Hiçbir isyanda adayı Osmanlı yönetiminden ayırma amacı yoktu. Yine de isyanlardan bazılarının dış güçler tarafından desteklendiği veya yönlendirildiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kıbrıs Şer'iye Sicilleri, nr. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 22, 23, 25, 61; BA, MAD, nr. 3211, 5878, 7836, 9893, 10163, 10306; BA, KK, nr. 5285, 5322, 5877, 6496, 7048; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1090, 1107; BA, Cevdet-Adliye, nr. 1002, 1508, 1570, 1778, 2156, 2218, 2513; BA, MD, nr. 10, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 27, 29, 31, 36, 43, 53, 73, 75, 79, 97, 110, 112, 114, 115, 117, 119, 122, 153, 154, 155, 156,

183; TK, TD, nr. 64; Public Record Office, FO 195/102, 103; Ârif Dede, Kıbrıs Tarihçesi, TSMK, Yeniler, nr. 2109; Pîrî Mehmed, Târîh-i Feth-i Kıbrıs, TSMK, nr. 1294; Râşid, Târih, II, 152; Zîver, Kıbrıs Tarihi, Lefkoşe 1312; J. Hackett, A History of the Ortodox Church of Cyprus, London 1901; C. D. Cobham, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus, Cambridge 1908; G. Mariti, Travels in the Island of Cyprus, Cambridge 1909; H. Luke, Cyprus under the Turks (1571-1878), Oxford 1921; a.mlf., Cyprus, A portrait And an Appreciation, London 1957; R. Storrs, A Chronology of Cyprus, Nicosia 1930; R. Gunnis, Historic Cyprus, Great Britain 1936; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Antikiteleri, Lefkoşe 1939; a.mlf., Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1964; a.mlf., "Osmanlı Hükümeti Tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 131-135; a.mlf., Tarihte Kıbrıs, Ankara 1988; G. Hill, A History of Cyprus IV, Cambridge 1940-42; G. B. Pusey, Cyprus, Past-Present-Future, Nicosia 1943; A. Timural, Kıbrıs Seferi, İstanbul 1953; D. Alastos, Cyprus in History, London 1955; Cevat R. Gürsoy v.dğr., Kıbrıs ve Türkler, Ankara 1964; C. A. Wood, A History of the Levant Company, London 1964, tür.yer.; Halil İnalcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", Kıbrıs ve Türkler, Ankara 1964, s. 27-59; a.mlf., "Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 59-77; Th. Papadopoullos, Social and Historical Data on Population (1570-1881), Texts and Studies of the History of Cyprus, Nicosia 1965, I; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi 1570-1580", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 91-98; M. Zekâ, "Kıbrıs'ın Sivil ve Ağır Ceza Mahkemeleri'nde Osmanlı Devri'nde (1571-1878) Tatbik Edilen Kanunlara ve Bu Mahkemelerin Yapısı ve Tarihçesine Kısa Bir Bakış", a.e., s. 175-185; Nejat Göyünç, "Türk Hizmetine Giren Bazı Kıbrıs Müdafileri", a.e., s. 105-107; Vergi H. Bedevî, "Kıbrıs Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerinde Araştırmalar", a.e., s. 139-148; J. T. A. Koumoulides, Cyprus and the War of Greek Independence 1821-1829, London 1974; Vehbi Zeki Serter, Kıbrıs Türk Mücadele Tarihi, Lefkoşe 1975, I-III; S. Panteli, A New History of Cyprus, England 1984; Şükrü Sina Gürel, Kıbrıs Tarihi, İstanbul 1984, I; C. P. Kyrris, History of Cyprus, Nicosia 1985; Mustafa Haşim Altan,

Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: 1571-1974, Kıbrıs 1986, I-II; a.mlf. v.dğr., "Archival Materials and Research Facilities in the Cyprus Turkish Federated State: Ottoman Empire, British Empire, Cyprus Republic", IJMES, VIII (1977), s. 29-42; H. J. Kornrumpf, An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population, Frankfurt 1990; Ahmet C. Gazioğlu, The Turks in Cyprus 1570-1878, London 1990; a.mlf., Kıbrıs'ta Türkler: 1570-1878, Lefkoşe 1994; J. Merkelbach, Die Prokolle des Kadiamtes Nicosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695): Übersetzung und Kommentierung, Frankfurt 1991; Kemal Çiçek, Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A. H./1698-1726 A. D. (doktora tezi, 1993), Birmingham University; a.mlf., "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", Islam and Christian Muslim Relations, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; R. C. Jennings, Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World: 1571-1640, New York-London 1993; a.mlf., "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defteri Mufassal) of 1572", JTS, X (1986), s. 175-191; a.mlf., "Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus 1590-1640", JESHO, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", BSOAS, LI/2 (1988), s. 279-313; Ramazan Şeşen v.dğr., Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu, İstanbul 1995; Nuri Çevikel, Kıbrıs Eyâleti, Yönetim, Kilise, Ayân ve Halk (1750-1800), Gazimağusa 2000; İdris Bostan, "Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanması Sefer Güzergâhı", Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi (haz. Ali Ahmetbeyoğlu - Erhan Afyoncu), İstanbul 2001, s. 18-19; Safvet, "Kıbrıs Fethi Üzerine Vesikalar", TOEM, sy. 19 (1329), s. 1177-1193; C. F. Beckingham, "The Cypriot Turks", JRCAS, XLIII/2 (1956), s. 126-130; J. N. D. Anderson, "The Family Law of Turkish Cypriot", WI, V (1958), s. 161-187; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", TTK Belgeler, IV (1967), s. 1-34; P. S. Cassia, "Religion, Politics and Ethnicity in Cyprus during the Turcocratia 1571-1878", Archives Europennes de Sociologie, XXVII/1 (1986), s. 3-28; Hüseyin Algül, "Osmanlılar Devrinde Kıbrıs Seferinin Manevi Cephesi ve Ebussuud Efendi'nin Seferle İlgili Fetvası",

UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Bursa 1987, s. 37-42; G. A. Dionyssiou, "Some Privileges of the Church of Cyprus under Ottoman Rule", Epethri V,

XIX (1992), s. 327-334; Besim Darkot, “Kıbrıs”, İA, 675-676; A. H. de Groot, “Ḳubrus”, EI^{2} (İng.), V, 305-309.

Kemal Çiçek

İngiliz İşgali ve İdaresi.

Doğu Akdeniz’de Mısır ve Hindistan yolunda önemli bir stratejik mevki olan Kıbrıs XIX. yüzyılda Batılı devletlerin ilgisini çekmeye başladı. Özellikle Hindistan yolunu güvenlik altına almak isteyen İngiltere Kıbrıs’ı ele geçirme siyaseti izledi. 1877-1878 savaşından mağlûp çıkan Osmanlı Devleti’nin Ruslar’la Ayastefanos’ta yaptığı antlaşma Batılı devletlerin tepkisine yol açmış, bunun üzerine Berlin’de bir kongre düzenlenmesi kararlaştırılmış ve İngiltere Anadolu’ya yönelik muhtemel bir Rus istilâsına karşı Osmanlı Devleti ile savunma ittifakı yapacağı teminatını vererek Kıbrıs’ın bir askerî üs halinde kendisine bırakılmasını istemişti. Berlin Antlaşması’ndan önce 25 Mayıs 1878’de Kıbrıs’ın geçici olarak İngiltere’ye verilmesi, bunun mukabilinde Ruslar’a karşı bir savunma ittifakı oluşturulması teklifinde bulundu. Zor durumdaki Osmanlı hükümeti, 4 Haziran 1878’de İngiltere’nin fiilen adaya yerleşmesine zemin hazırlayacak olan anlaşmayı imzaladı. 1 Temmuz’da Sadrazam Saffet Paşa ile İngiliz elçisi Henry Layard arasında bir ek anlaşma daha yapılarak Kıbrıs’ın idaresi ve asker yerleştirilmesiyle ilgili şartlar açıklığa kavuşturuldu. Buna göre şer‘î mahkemeler müslüman halkın hukukî işlerine bakmayı sürdürecek, dinî vakıflara ait mallar İngiltere ve Osmanlı hükümetlerince tayin edilecek memur vasıtasıyla ortaklaşa yönetilecek, İngiltere idarî masraflar çıktıktan sonra gelir fazlasını her yıl Osmanlı hükümetine ödeyecek, bu rakam ortalama 22.936 kese üzerinden hesaplanacak, Osmanlı hükümeti Kıbrıs’ta bulunan devlet ve padişaha ait malları serbestçe işletebilecek, bundan sağlanan paralar ada gelirinden hariç sayılacaktı. Böylece Kıbrıs’taki statü Osmanlı egemenliğinin sürekliliği esasına dayandırılıyor, malî hak ve çıkarlarıyla Türk halkının hukukî düzeninin korunması güvence altına alınıyordu. Bu anlaşmalar 15 Temmuz 1878’de bizzat padişah tarafından onaylanarak yürürlüğe girdi. Ancak anlaşma hususunda şüphe ve endişelerini sürdüren II. Abdülhamid, onayladığı metnin üzerine kendisinin egemenlik hak ve yetkilerine hiçbir

zarar gelmemesi şartını eklemeye gerek görmüş, bu şart İngiliz elçisinin kendi devleti adına onaylayıp verdiği senette de aynen yer almıştı. Aynı gün Kıbrıs'ın İngiltere geçici idaresi altına girdiği resmen ilân edildi.

Bundan sonra İngiltere, adadaki yönetimini güçlendirmek için faaliyete geçip altı idarî bölgedeki Türk kaymakamlarının yerine İngilizler'i tayin etti; İngilizce, Türkçe ve Rumca idarede ve mahkemede resmî diller olarak ilân edildi. 14 Ağustos 1878'de yeni bir düzenlemeyle adanın idaresinde gerekli kanun ve nizamların İngiltere'nin hâkimiyeti boyunca kraliçe namına yürütülmesi de kabul edildi. Böylece hukukî alanda İngiliz hükümeti yetki sahibi oluyor, adada ticarî tekeli ele geçirme imkânına kavuşmuş bulunuyordu. Geçici İngiliz yönetimiyle hukukî haklarını korumak isteyen Osmanlı idaresi arasında uygulamada birçok problem çıktı. İngilizler adım adım anlaşmalara aykırı olarak Osmanlı hukukunu sınırlandırma yoluna gittiler. Türkler'in tapu haklarına, taşınmaz mallarına, vakıflara, padişahın şahsî mallarına ve devlet malına el uzatmaya başladılar. Adadaki Rum ahali de İngiliz yönetiminin desteğiyle eskiden işçi ve kiracı olarak çalıştığı vakıf ve devlet arazilerine el koyup kendi tasarrufuna geçiriyordu. Rumlar, daha sonra I. Dünya Savaşı arifesinde adanın Yunanistan'a katılması için bazı girişimlerde bulundular. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi üzerine İngiltere 5 Kasım 1914'te Kıbrıs'ı resmen ilhak etti. Savaş süresince de Kıbrıslı Türkler'e yoğun baskılar uyguladı. 1915'te Bulgarlar'ın saldırısına uğrayan Sırplar'a yardım etmesi karşılığında adayı Yunanistan'a bırakacağını bildirdiyse de Yunan kralı bu teklifi reddetti. Millî Mücadele sonrasında imzalanan Lozan Antlaşması'nın 20. maddesi uyarınca Kıbrıs'ın İngiltere'ye ilhakı kabul edildi (1923). İngiliz idaresi altındaki Kıbrıs'ta Rumlar adanın Yunanistan'a katılması için çeşitli faaliyetlerde bulunmaya başladılar. İngiltere hükümeti, 1925'te Kıbrıs'ı krallık tacına bağlı bir koloni statüsüne dönüştürdü. 1931 yılı Ekiminde Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı için isyan çıktı. Vali konağı ve kaymakamlıklar yakıldı. İsyancı başpiskopos ve metropolitler adadan sürüldü, kilise 35.354 sterlin para cezasına mahkûm edildi, isyanı organize eden Yunanistan'ın Lefkoşe başkonsolosu Kyrou Kıbrıs'tan çıkarıldı. Bu olaylar karşısında İngiltere adada idarî bazı yeni düzenlemeler yaptıysa da bunlar tatminkâr sonuca ulaşmadı. Rumlar, piskopos Makarios'un ön ayak oluşuyla 15 Ocak 1950 tarihinde adanın Yunanistan'a ilhakı konusunda bir oylama (plebisit)

yaptılar; % 96 oranında buna “evet” denildi. Türkiye ve İngiltere plebisiti tanımadı. Rum ve Yunanlılar, bu plebisite dayanarak Birleşmiş Milletler’e başvurup Kıbrıs halkına (Rumlar’a) selfdeterminasyon hakkı verilmesini istediler. Yunanistan’ın 1952 yılında Birleşmiş Milletler’e yaptığı bu müracaat karşısında Türkiye Cumhuriyeti Birleşmiş Milletler temsilcisi aynı hakkın Türkler’e de tanınmasını istedi. Birleşmiş Milletler ise selfdeterminasyon hakkı verilecekse her iki topluma da verilmesi kararını aldı. Kısa süre sonra Kıbrıs’ı Yunanistan’a bağlamak için EOKA adlı terör örgütü kuruldu ve 7 Mart 1953’te Atina’da Yunan hükümeti üyeleri, Makarios ve EOKA kumandanlığına getirilen Albay Grivas, EOKA andı içtiler. EOKA andı, her ne pahasına olursa olsun ilhakın gerçekleştirilmesi için savaşılacağını öngörüyordu. EOKA terör örgütünün malzemesi, silâhları, teçhizatı, eğitimi vb. Yunanistan tarafından sağlandı ve 1 Nisan 1955 tarihinde harekete geçildi. Grivas, “Dighenis” takma adıyla bir bildiri yayımlayarak iki düşmandan İngilizler’i savaşarak adadan kovacaklarını, Türkler’i ise imha edeceklerini, hedeflerinin ilhak olduğunu duyurdu.

ENOSİS’e karşı olan Türkler, EOKA hareketi üzerine İngilizler’in yanında yer aldılar. Ellerinde silâh bulunan Türkler ise sadece Türk polislerdi. EOKA, Türk polislerinin İngilizler’e yardım etmemesini, aksi takdirde öldürüleceklerini açıkladı. Nitekim 1957 Temmuzunda görev yapmakta olan bir polis vurularak öldürüldü. Bu durum karşısında Türk halkı da canını ve malını korumak için teşkilâtlanma ihtiyacını duyup 1 Ağustos 1958’de Türk Mukavemet Teşkilâtı’nı (TMT) kurdular. Ancak Türk Mukavemet Teşkilâtı, EOKA’ya kıyasla zayıf durumdaydı, bu sebeple 1955-1958 yılları arasında bütün adada Türkler EOKA’nın hedefi oldu; öldürmeler, yağmalar ve tahribat başladı, 6000 Türk mülteci durumuna düştü. Bunun üzerine İngiltere çeşitli toplantılar düzenledi ve RadCliffe anayasası hazırlandı, McMillan planı teklif edildi, fakat Rumlar ve Yunanlılar bunları kabul etmedi. 1 Ekim 1958 tarihinde McMillan planına göre Türkiye’nin temsilcisi Büyükelçi Burhan Işın Kıbrıs’ta fiilen ve resmen göreve başladı. Rumlar da adanın taksim edilmesi

tehlikesiyle karşı karşıya gelindiği korkusu ile cumhuriyet kurulması yolundaki anlaşmaya rızâ gösterdiler. 11 Şubat 1959’da Zürih’te Türkiye, Yunanistan ve İngiltere Dışişleri bakanları toplantısında cumhuriyetin kurulması kabul edildi. 19 Şubat 1959 tarihinde Londra’da yapılan

toplantıya Rumlar'ı temsilen Makarios, Türkler'i temsilen de Türk toplumu lideri Fazıl Küçük katıldı ve Londra ile Zürih antlaşmaları imzalandı. Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nde Türk ve Rum tarafları eşit statüye sahip kılındı. Böylece fiilî İngiliz idaresi sona ermiş oldu.

Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti. Başpiskopos Makarios, 1959 Zürih ve Londra antlaşmalarını baskı altında zorla imzaladığını beyan etti. Bu antlaşmalarda yer alan esaslara göre Kıbrıs Cumhuriyeti anayasası, garanti ve ittifak antlaşmaları hazırlanmış ve Kıbrıs Cumhuriyeti 15-16 Ağustos 1960 gece yarısı resmen ilân edilmiş, böylece Kıbrıs'ta egemenlik Kıbrıs Türk ve Rum halkına devredilmiştir.

Antlaşma gereği 16 Ağustos 1960'ta 650 kişilik Türk alayı Magosa Limanı'na çıkarken 950 kişilik Yunan askerî birliği de Maraş civarında adaya çıkmıştır. Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Türkiye, Yunanistan ve İngiltere olmak üzere üç garantör devleti olmuştur. Türk halkı ada sathında yayılmış olarak yerleşmiş bulunduğundan selfdeterminasyon hakkını Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti lehine kullanmıştır. Kıbrıs Cumhuriyeti'nde cumhurbaşkanı Rum, yardımcısı Türk, on bakandan üçü Türk, yedisi Rum ve temsilciler meclisinin % 30 üyesi Türk, % 70 üyesi Rum olmuştur. Kamu görevlerinde % 30-70 oranı bulunması kabul edilmiştir. Bu durumda Türk halkı bir azınlık olarak sayılmamış, fonksiyonel federatif sistem meydana gelmiştir. ENOSİS'i önlediği için Kıbrıs Cumhuriyeti'ni geçici bir safha olarak gören ve zafere ulaşmak için mücadeleyi sürdüreceğini açıklayan Makarios anayasanın tatbik kabiliyeti olmadığı tezini ortaya attı. Yunanistan'da Karamanlis'in iktidardan düşmesi, yerine de Zürih ve Londra antlaşmalarını "millî cinayet" olarak niteleyen Yorgo Papandreu'nun geçmesi Kıbrıslı Rumlar'ı cesaretlendirdi.

Zürih Antlaşması'na göre Kıbrıs'ta beş büyük kasabada "de facto" olarak mevcut olan Türk belediyelerinin resmen kurulması gerekiyordu. Ancak Makarios buna müsaade etmedi ve daha da ileri giderek anayasa mahkemesi, hareketinin anayasaya aykırı olduğuna karar verse bile mahkemenin kararını tanımayacağını bildirdi. Böylece cumhurbaşkanı anayasayı tanımayacağını ilân etmiş bulunuyordu. Alman E. Forsthoff başkanlığında bir Rum ve bir Türk hâkimden oluşan anayasa mahkemesi 25 Nisan 1963'te Türk tarafı lehine karar verdi. Bu karar çıkınca Rum tarafı,

Alman E. Forsthoff ve sekreteri Heinze'e aleyhine Türkler'den rüşvet aldıkları yolunda propaganda başlattı. Başkan Forsthoff, Makarios'a bir mektup göndererek 15 Temmuz 1963 tarihinden itibaren istifa etmiş olacağını belirtti.

Garantör devlet olan Türkiye, Makarios'un 1963'te Ankara'yı ziyareti sırasında anayasaya göre kurulmuş bulunan nizamdan kesinlikle tâviz verilmeyeceğini bildirdi. Türkiye Büyük Millet Meclisi de 9-14 Ocak 1963 tarihleri arasında yaptığı müzakerelerde anayasanın Kıbrıslı Türkler aleyhine tâdil edilmesine karşı çıktı ve tam aksine güçlendirilmesi gerektiği yolunda karar aldı. Ayrıca Kıbrıslı Türkler'in Makarios'un insafına bırakılmayacağı açıkça ifade edilmişti.

Bütün bu uyarılara rağmen Makarios, tatbik kabiliyeti olmadığı yolundaki tezine dayanarak Kıbrıs anayasasını tâdil etme yolundaki tutumundan vazgeçmedi ve Kıbrıs'taki İngiliz yüksek komiserinin (büyükelçi) yardımıyla on üç maddelik tâdil tekliflerini hazırladı, bu teklifleri 30 Kasım 1963'te Kıbrıs Türk liderliğine, Türkiye'ye, Yunanistan ve İngiltere'ye takdim etti. Kıbrıs Türk halkının eşit kurucu ortaklık statüsünü ortadan kaldıran, Türkler'i basit bir azınlık durumuna düşüren tâdil teklifleri Türk toplumu ve Türkiye Cumhuriyeti hükümetince reddedildi (6 Aralık 1963). Fakat diğer garantör devletler olan İngiltere ve Yunanistan'dan hiçbir ses çıkmadı.

Makarios, tâdil tekliflerinin lehine taraftar toplamak için Rusya'yı ve bağlantısız ülkeleri içine alan bir seyahate çıktı, Birleşmiş Milletler'de lehine üçte iki çoğunluğu sağlamaya çalıştı. Türkiye'nin on üç maddelik tâdil teklifini reddetmesinden on beş gün sonra 21 Aralık 1963'te Lefkoşe'de Tahtakale mahallesinde ve İnönü köyünde savunmasız Türkler katledildi. EOKA'cıların bu cinayetine karşı uluslararası kuruluşlardan hiçbir tepki gelmemesi üzerine 23 Aralık 1963'te, Lefkoşe'deki Türk halkını AKRITAS planına göre sekiz saatte imha etmek için Grivas kumandasında EOKA'cılarla Kıbrıs'taki Yunan alayına mensup askerler harekete geçti. Radyo ve posta, telefon, telgraf Makarios'un elinde olduğu, Türkiye büyükelçiliğinin telefon irtibatı kesilmiş bulunduğu için Türk halkının sesini dünyaya duyurması mümkün olmadı. Makarios bu hareketi dünyaya, "Türkler isyan etmiştir, tenkil harekâtı başlatılmıştır" sözleriyle

ilân etti. Kanlı noel olayları başladı. Üç gün süren harekât sırasında Türkler doksan iki şehid verdi, 475 kişi yaralandı, pek çok kişi de kayboldu. 103 köy yıkıldı, 30.000 Türk göçmen durumuna düştü. 25 Aralık 1963 tarihinde Türk jetleri Lefkoşe semalarında ihtar uçuşu yapınca Makarios ateş kesme kararı aldı. Ancak 26 Aralık'ta Ayvasıl köyünde bulunan savunmasız Türkler topluca yok edildi. Kanlı noel olayları Türk tarafının can ve mal güvenliğinin bulunmadığını açıkça ortaya koydu. Fazıl Küçük ile Makarios'un ortak talebi üzerine İngiliz askerleri 30 Aralık 1963'te Lefkoşe'de Yeşilhat'a girdi. Böylece Kıbrıs bir bakıma kuzey-güney olmak üzere fiilen ikiye ayrılmış oldu.

Birleşmiş Milletler'in 4 Mart 1964 tarihli kararı ile Kıbrıs'a Birleşmiş Milletler barış gücü gönderildi. Bu feci olaylar karşısında garantör devletlerden olan Türkiye müdahale etmek istediyse de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 13 Mart 1964 tarihli toplantısı buna engel oldu. Bununla beraber Türkiye Büyük Millet Meclisi 15 Mart 1964'te gerektiği takdirde Kıbrıs'a müdahale etme kararı almıştı. Kanlı noel olaylarından sonra Makarios, 1 Ocak 1964 tarihinde yaptığı basın toplantısında Zürih ve Londra antlaşmalarını feshettiğini açıkladı. Meseleye barışçı bir çözüm bulunması için İngiltere 15 Ocak 1964'te Londra'da bir toplantı düzenlediyse de sonuç alınamadı. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi 17 Şubat 1964 tarihinde meseleyi ele aldı, fakat yine bir sonuca ulaştıramadı.

Makarios, Batılı ülkelere baskı yapmak amacıyla Rusya ile temasa geçti ve 24 Şubat 1964'te Rusya ile sivil havacılık anlaşması imzaladı. Bunun bir neticesi olarak 26 Şubat 1964'te Rusya ve Çekoslovakya, Birleşmiş Milletler'de Makarios lehine oy kullandılar. Makarios, mevcut askerî kuvvetlerine ilâveten 5000 kişilik özel polis kuvveti teşkil ederek bunların silâhlarını Çekoslovakya'dan sağladı.

1 Ocak 1964 tarihinden itibaren Makarios devlet bütçesinden Türk tarafına verilmesi zorunlu olan % 30 ödeneği kesti. Milletlerarası kuruluşlardan aldığı yardımlardan Türk tarafına pay vermedi. Birleşmiş Milletler'den istediği kararı çıkaramayınca adanın çeşitli bölgelerindeki

savunmasız Türkler'e karşı saldırılara girişti. 14 Şubat 1964'te Limasol'da, 9 Mart'ta Baf'ta, 19 Mart'ta Gaziveren'de Türkler'e yapılan saldırılar

karşısında Türkiye müdahale etmek istedi. Ancak Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Jhonson'un 5 Haziran 1964 tarihli mektubu ile Türkiye'nin müdahalesi önlendi. 6-9 Ağustos 1964'te General Grivas kumandasındaki Rum-Yunan askerleri Erenköy'e karşı karadan ve denizden saldırıya geçti. Türk tarafının bütün ikazlarına rağmen Birleşmiş Milletler barış gücü kumandanı General Timaya hiçbir tedbir almadı. Çok az sayıda üniversite öğrencisi ve Erenköylü Türkler bu saldırıya karşı koydular. 9 Ağustos günü Türk jetlerinin müdahalesi neticesinde durum sakinleşti.

15 Kasım 1967'de General Grivas kumandasında Rum askerleriyle Yunan tümeni mensupları yeniden saldırıya geçtiler. Hedeflerini Geçitkale ve Boğaziçi köyleri teşkil etti. Bu durum karşısında Türkiye Cumhuriyeti hükümeti, garantör devlet olarak garanti antlaşmasının 4. maddesine göre müdahale hakkını kullanmak için Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden yetki alıp Türk silâhlı kuvvetlerini güneye intikal ettirdi. Ancak Amerika Birleşik Devletleri başkanı bu defa da Dışişleri Bakanı Cyrus Vance'i özel temsilci olarak görevlendirdi. Vance, Ankara-Atina-Kıbrıs arasında mekik diplomasisi yaptı ve Türkiye'nin şartlarının büyük bir kısmını kabul ettirdi; böylece meseleye ikili görüşmeler yoluyla çözüm bulunması hususunda mutabakata varıldı.

3 Haziran 1968 tarihinde ikili görüşmelere Beyrut'ta başlandıysa da bir sonuca varılamadı. Makarios, daha sonra ENOSİS'i uzun vadeli mücadele taktiğiyle gerçekleştirme politikasını uygulamaya koydu. Yunan cuntası ise içeride prestijini kurtarmak için Kıbrıs'ı bir an önce ilhak etmek istiyordu, bu sebeple de Makarios'la araları açıldı. Makarios'un Yunanistan Cumhurbaşkanı General Gizikis'e gönderdiği 2 Temmuz 1974 tarihli mektupla Yunan askerlerinin adadan geri çekilmesini istemesi durumu büsbütün açığa vurdu. Bunun bir neticesi olarak 15 Temmuz 1974'te Yunanlı subaylar Makarios'a karşı EOKAB ile darbe yaptılar, bu arada Makarios'un öldürüldüğü radyolardan ilân edildi. Ancak Makarios kaçarak İngilizler'e sığınmış ve oradan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçmişti.

Darbeden sonra cumhurbaşkanlığı koltuğuna Nikos Sampson oturtuldu ve 15 Temmuz 1974 günü Kıbrıs Helen Cumhuriyeti ilân edildi. Bu ise adı söylenmemiş ilhaktı. Makarios 19 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde yaptığı konuşmada, "Yunanistan Kıbrıs'ı işgal

etmiştir. Adada çarpışmalar devam etmektedir. Yüksek binalara Yunan bayrakları asılmıştır. Tanklar caddelerde dolaşmaktadır. Ambulanslar hastahanelere yaralı taşımaktadır. Türkler de tehlike içindedir ...” demiştir. Bu ifadesiyle Makarios, Kıbrıs’ın Yunanistan tarafından işgal edilmiş olduğunu tescil ettirmiş oluyordu. İç savaşta ölmüş olanlar kimliklerinin tesbitine imkân verilmeden gömülmüş ve sonradan bunlar kayıp gösterilerek bunun suçu Türkler’in üzerine atılmıştır.

Nikos Sampson’un cumhurbaşkanı olması ve Makarios’un 19 Temmuz 1974’te Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’ndeki konuşması Kıbrıs Türkleri’nin imha edilme tehlikesi içinde olduğunu ortaya çıkardı ve Türkiye’nin müdahalesini zorunlu hale getirdi. Ancak Türkiye, garantör devletlerden biri olarak İngiltere’ye ortak müdahale teklifinde bulundu, İngiltere ise bu teklifi reddetti. Bu durum karşısında Türkiye Cumhuriyeti hükümeti garanti antlaşmasının 4. maddesine dayanarak tek taraflı müdahale etmek zorunda kaldı ve 20 Temmuz 1974’te Kıbrıs Türk Barış Harekâtı’nı başlattı. 20-22 Temmuz günleri arasında Türk Silâhlı Kuvvetleri Kıbrıs’ta küçük bir bölgeyi tuttu. Türkiye’nin bu müdahalesinin yasal olduğunu, Atina Yüksek Mahkemesi 21 Mart 1979 tarihinde almış olduğu 2658/79 sayılı kararla da tescil etti. Barış harekâtının neticesinde Nikos Sampson iktidardan uzaklaştırıldı, Yunanistan’da cunta düştü. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararına uyularak 22 Temmuz günü saat 17’de ateşkes uygulandı. Türk tarafı ateşkese uyduysa da Rum tarafı ağır silâhlarla birçok Türk köyüne saldırılara başlayıp bazı köyleri işgal etti, pek çok Türk’ü esir aldı.

15 Temmuz darbesinden sonra İngiltere, garantör devletler arasında yapılacak görüşmelerle meselenin halledilmesini önerdi ve 20 Temmuz tarihli 353 sayılı Birleşmiş Milletler kararıyla garantör devletler 25 Temmuz 1974’te Cenevre’de toplandı. Tartışmalı görüşmelerden sonra 30 Temmuz 1974 tarihinde bir protokol imzalandı. Buna göre, 1. Bir güvenlik bölgesi kurulacak. 2. Yunan ve Rum askerleri tarafından işgal edilmiş bulunan bütün Türk köyleri derhal boşaltılacak. 3. Göz altına alınmış olan asker ve sivil personel ya mübadele edilecek veya serbest bırakılacak. 4. Kıbrıs’ta barışın sağlanması ve anayasaya uygun hükümetin yeniden kurulması için görüşmelere devam edilecek. Bu birinci Cenevre toplantısına katılan üç dışişleri bakanının yayımladığı bildiride, “Kıbrıs Cumhuriyeti’nde Kıbrıs

Rum ve Türk toplumu olmak üzere iki otonom idarenin var olduğu not edilmiştir" denilmiştir.

Cenevre Antlaşması Yunanistan tarafından olumlu karşılanmadı. Yunanistan'dan Kıbrıs'a çok sayıda takviye birliği, silâh ve cephane yola çıkarıldı. Bunun üzerine 8 Ağustos'ta ikinci Cenevre toplantısı yapıldı. Bu toplantıya Rauf Denktaş ile Glafkos Klerides de katıldı. Rumlar'ın oyalama taktiği üzerine 14 Ağustos 1974 günü II. Kıbrıs Türk Barış Harekâtı başlatıldı. 14-16 Ağustos 1974 tarihleri arasında yapılan bu harekâtla Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin bugünkü sınırları çizilmiş oldu. Türk askerlerinin ulaşamadığı Baf, Limasol, Larnaka gibi şehirlerde Türkler'e saldırılar düzenlendi ve toplu katliamlar yapıldı. Taşkent, Muratağa, Atlılar, Sandallar gibi yerlerde toplu mezarlar bulundu. 1975'te

Bağımsız Kıbrıs Türk Federe Devleti ilân edildi. Kıbrıs müslüman Türk toplumu 1979'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na gözlemci toplum olarak kabul edildi. Daha sonraki siyasî gelişmeler karşısında 15 Kasım 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti kuruldu (bk. KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ).

BİBLİYOGRAFYA

Fahir Armaoğlu, Kıbrıs Meselesi, Ankara 1963; Ahmet Tolgay, Kıbrıs Türkünün Ateşle Sınavı, İstanbul 1964; Akritas Planı, Lefkoşe 1972; Nesim Ziya, Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi, Ankara 1975; Vehbi Zeki Serter, Kıbrıs Türk Mücadele Tarihi, Lefkoşe 1975; Sevim Toluner, Kıbrıs Uyuşmazlığı, İstanbul 1977; Kutalmış - Tekakpınar, Enosis, Ankara 1978; Fikret Kürşat v.dğr., Belgelerle Kıbrıs'ta Yunan Mezalimi, İstanbul 1978; Rifat Uçarol, 1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Anlaşması, İstanbul 1978; Şükrü Sina Gürel, Kıbrıs Tarihi, İstanbul 1985, II; Salahi Sonyel, Türk Yunan Uyuşmazlığı, Lefkoşe 1985; a.mlf., "İngiltere Dışişleri Başkanlığı Belgelerine Göre Osmanlı Padişahı Abdülhamid 48 Saat İçinde Kıbrıs'ı İngilizlere Nasıl Kiraladı", TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 725-741; Rauf R. Denktaş, Kıbrıs Türkleri ve Seçenekler, Lefkoşe 1986; Halil Fikret

Alasya, Tarihte Kıbrıs, Ankara 1988; a.mlf., Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Ankara 1987; a.mlf., Kıbrıs ve Rum-Yunan Emelleri, Ankara 1992; Abdülhaluk Çay, Kıbrıs'ta Kanlı-Noel, Ankara 1989; Kıbrıs'ın Tarihi Gelişimi ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Lefkoşe 1989 (Kıbrıs Türk Kültür Derneği); Sabahattin İsmail, Self Determinasyon ve Kıbrıs Türk Halkı, İstanbul 1990; a.mlf., 100 Soruda Kıbrıs Sorunu, Lefkoşe 1992; Sabahaddin Egeli, Kıbrıs Cumhuriyeti Nasıl Yıkıldı, Lefkoşe 1991; Kıbrıs Gerçeğinin Bilinmeyen Yönleri, [baskı yeri yok] 1992 [INAF]; KKTC-1992, Ankara 1993 (TC Başbakanlık Kıbrıs İşleri Müşavirliği); Ahmet Gazioğlu, ENOSİS Çemberinde Türkler, İstanbul 1996; İzzet Öztoprak, "Kıbrıs'ta 1931 İsyanı ve Yankıları", TTK Belleten, LXII/233 (1998), s. 207-232.

Halil Fikret Alaysa

Mimari.

Lefkoşe. Başşehir Lefkoşe'de günümüze ulaşan en eski eserlerin Lüzinyanlar dönemine (1192-1489) ait olmasının yanında Tamassus şehri, Vuni Sarayı gibi önceki dönemlere ait kalıntılar da mevcuttur. Lüzinyanlar devrine tarihlenen yapıların büyük bir kısmı şehrin Osmanlılar'a karşı savunulması için Venedikliler tarafından yıkılmış ve taşları Lefkoşe'nin etrafını çeviren hendekli surların yapımında kullanılmıştır. Ortalama 4,5 km. olan dairevî planlı surlarda on bir burç yer almakta ve bunlar şehrin savunmasında görevli on bir Venedik kumandanının adını taşımaktaydı. Girne, Magosa, Baf kapıları olmak üzere üç girişi bulunan surların Baf Kapısı Rum kesiminde kalmıştır. Şehir merkezinde yer alan Girne Kapısı, İngiliz idaresi zamanında iki yanındaki surlar kesilerek giriş olma özelliğini kaybetmiştir. Osmanlı devrinde Edirnekapı olarak bilinen kapının üzerine bir oda ilâve edilmiştir. Cephede II. Mahmud'un tuğrası ve hattat Feyzi Dede'nin 1821 yılında yazdığı Feth sûresinden bir âyet yer almaktadır. Lefkoşe'de Venedikliler zamanında yapılan bir saray bulunduğu ve seyahatnâmelerde de anlatılan bu sarayın İngilizler tarafından XIX. yüzyılın başlarında yıkıldığı bilinmektedir. Lefkoşe'nin fethinden bir yıl sonra (1571) imar faaliyetlerine girişilmiş ve usul olduğu üzere mevcut yapıların uygun şekilde kullanılması yoluna gidilmiştir. 1136 (1723) yılında yapılan bir sayıma göre şehirde 4000 hâne, on altı mahalle, iki büyük cami, on dört

mescid, üç medrese, dört tekke ve zâviye, beş hamam, otuz bir çeşme ve altı kütüphane mevcuttu.

Lefkoşe'nin merkezinde ve en yüksek tepesinde yer alan Selimiye Camii, Kıbrıs'taki mimari anıtlar içinde önemli bir yere sahiptir. Lüzinyanlar devrinde başpiskopos Eustorge de Montaigu tarafından 1208'de Saint Sophia Katedrali olarak gotik üslûbunda yapımına başlanan yapı, başpiskopos Giovanni del Conte Polo tarafından 1326 yılında tamamlanmış ve resmî törenle ibadete açılmıştır. Kıbrıs krallarının taç giyme törenlerinin yapıldığı bu Latin katedrali 1267, 1303, 1491, 1547 yıllarında meydana gelen depremlerden ve 1373'teki Ceneviz akınlarından zarar görmüştür. Osmanlılar'ın Lefkoşe'yi fethettiği 1570'te harap durumda bulunan yapı aynı yıl çeşitli onarımlar ve eklentilerle (iki minare, minber, mihrap) Ayasofya adıyla camiye çevrilmiştir. 1874'te Sultan Abdülaziz'in Kıbrıs'ı ziyaret edeceği söylentileri üzerine doğu tarafına bir kapı açılmış (Aziziye Kapısı) ve üzerine Abdülaziz'in emriyle Nazif Paşa tarafından yapıldığı yazılı olan bir kitâbe konulmuştur. Bu kapının yanında 1829'da II. Mahmud'un inşa ettirdiği bir kütüphane bulunmaktadır. 1954'te Kıbrıs müftüsü tarafından, Kıbrıs fethinin kendi saltanatında gerçekleştiği II. Selim'in adına izâfeten caminin adı Selimiye olarak değiştirilmiştir. Gotik mimarinin bütün özelliklerine sahip olan yapı üç nefli bazilikal planlıdır. Orta nef yan neflere göre daha dardır. Yapının üst örtüsü mihrap kısmına kadar çapraz tonozlarla, mihrap kısmında ise manastır tonozuyla örtülüdür. Osmanlı devrinde üzeri kurşunla kaplanmıştır. Caminin iki yanındaki muntazam kesme taştan yapılmış minareleri kademeli olarak yükselmektedir. Şerefe altı mukarnas sıralarıyla bezenmiştir. İç duvarlar beyaz badana ile boyandığından hiçbir bezeme görülmemektedir. Derin olan mihrap nişi yağlı boya ile boyanmıştır. Minberi mermerden ve sade görünüşlüdür. Avlusunda köşeli bir şadırvanı ve güneybatı köşesinde bir çeşmesi bulunan caminin içindeki bir odada çevreden toplanan Ortaçağ'a ait mezar taşları sergilenmektedir. 1969-1974 yılları arasında UNESCO'nun sağladığı yardımla restorasyonu

yapılan cami 1986'dan beri Vakıflar İdaresi'nin gözetimi altındadır.

Selimiye Camii'nin güneyinde yer alan bedesten XIV. yüzyıla tarihlenmektedir. Özgün bir mimarisi bulunmayan yapı esasında Venedik

idaresinde Ortodoks metropolisi olarak kullanılmış gotik bir kilisedir ve Saint Nicolaos Kilisesi diye bilinir. Osmanlılar döneminde bazı değişiklikler yapılarak kapalı çarşı ve hububat deposu şeklinde kullanılmıştır. Harap durumdaki yapının ayakta kalmış olan kuzey kapısının üst sövesinde Latin armaları bulunmaktadır. Müze idaresine devredilen yapının içindeki bir odada Ömeriye Camii'nden getirtilen Latin mezar taşları ve Osmanlı devrine ait ahşap bir tavan sergilenmektedir.

Gotik üslûbunun Lefkoşe'deki bir diğer örneği ise Selimiye Camii'ne yakın bir yerde şehrin merkezinde bulunan Haydar Paşa Camii'dir. XIV. yüzyılda Lüzinyanlar zamanında Saint Catherine Katedrali olarak inşa edilen yapıya XVI. yüzyılda mihrap, minber, minare eklenerek camiye dönüştürülmüştür. Fethin kumandanlarından Haydar Paşa'nın adı verilen ve bir zamanlar nikâh dairesi olarak kullanılan cami kesme taştan yapılmış tek minareli bir yapıdır.

Aynı adı taşıyan mahallede yer alan ve Yenicami diye bilinen yapı XIV. yüzyılda Latin kilisesi olarak inşa edilmiş, 979'da (1571) mihrap, minber ve minare eklenmek suretiyle camiye çevrilmiştir. XVIII. yüzyılda içinde define bulunduğu söylentileri üzerine Menteşzâde İsmâil Ağa tarafından yıktırılmış, 20 m. kadar uzağında kesme taştan yeni bir cami yapılmıştır. Eski camiden kalan, yapıdan ayrı durumdaki minare de tehlikeli durum arzettiği için büyük bir kısmı Vakıflar İdaresi tarafından 1979 yılında yıktırılmıştır. Yenicami'ye bitişik eski kilisenin ve caminin minaresinin pek az bir kalıntısı günümüze kadar gelebilmiştir. Cami enine dikdörtgen planlı olup üç kemer üzerine oturan ahşap çatı ile örtülüdür. Kuzey ve batı yönlerini "L" şeklinde bir son cemaat yeri çevirmektedir. Yanında kesme taştan yapılmış, ikisi camiye bitişik konumda dört adet türbe bulunmaktadır. Bunlar, eski yapıyı yıktıran ve padişah emriyle öldürülen Menteşzâde İsmâil Ağa, oğlu Hasan Ağa, II. Mahmud Kütüphanesi'ndeki kasideyi yazmış olan Kıbrıs müftüsü şair Hasan Hilmi Efendi ve Evkaf müdürü Mûsâ İrfan Bey'e aittir.

Aslı XIV. yüzyıla ait bir hıristiyan yapısı olup XVI. yüzyılda camiye çevrilen bir diğer yapı Ömeriye (Ömerge) Camii'dir. Rum kesiminde kalan yapı gotik mimari tarzının küçük bir örneğidir ve Saint Augustin adıyla tanınmıştır. 1570'te Lefkoşe kuşatmasında harap olan yapı fetihten sonra

Lala Mustafa Paşa tarafından camiye çevrilmiş, mihrap, minber, minare eklenmiş ve tamir görmüştür. Kıbrıs'taki iki şerefeli minareye sahip iki camiden biridir. Adı Hz. Ömer'in adına izâfeten Ömeriye olarak değiştirilmiştir. Camiden toplanan Ortaçağ'a ait mezar taşları bedestende sergilenmektedir. Bazilika planlı olan yapının yakınında aynı adla anılan bir de hamam bulunmaktadır. Lefkoşe'deki Büyük Hamam'ın bir benzeri olan Ömeriye Hamamı, soyunmalık kısmının kubbeli olması ve ortasında sekizgen bir havuzun bulunmasıyla farklılık göstermektedir. Rum kesiminde kalan hamamın mimari durumu hakkında bilgi edinilememiştir.

Planı itibariyle eski bir hıristiyan şapelinden camiye çevrildiği anlaşılan Lâleli Camii 1829 yılında Ali Rûhî Efendi tarafından onarılmış, mihrap, minber ve minare eklenmiştir. İsmini minaresindeki lâle motifinden aldığı düşünülmektedir. Enlemesine doğu-batı yönünde uzanan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Mekânı bölen üç kemer üzerine yuvarlak kemerli aşıklar dizilerek çatı oluşturulmuştur. Yapının doğu kısmı yarım daire planlı olup son cemaat yeri meyilli ahşap çatı ile örtülüdür. Kesme taşla inşa edilen minare 1976 yılında tehlike arzetmesi sebebiyle kısmen yıktırılıp onarılmıştır. Caminin avlusunda Ali Rûhî Efendi tarafından 1243'te (1827) inşa edilen Lâleli Çeşmesi düzgün kesme taştan yapılmış sivri kemerli sade bir çeşmedir. Çeşmenin cami avlusuna bakan yönünde üç sivri kemerli niş ve bunların içinde üç çeşme bulunmaktadır. Lefkoşe'nin fetih öncesi dönemine ait son yapı günümüzde Rum kesiminde kalan Araplar Camii'dir. Ortaçağ'da inşa edilen Stavro Misiriku adlı Ortodoks şapelinden XVI. yüzyılda camiye çevrilmiş olup küçük boyutlu bir yapıdır.

Bugün Kıbrıs'ın Rum kesiminde kalan Bayraktar (Şehid Alemdar) Camii, şehrin fethi sırasında (9 Eylül 1570) Lefkoşe Kalesi'nin

Costanza burcuna ilk bayrağı diken ve o anda şehid olan adı bilinmeyen bayraktarın anısına fetihten sonra önce türbe, ardından yanına cami inşa edilmiştir. Adadaki etnik çatışmalar sonucunda geniş ölçüde zarar gören yapı 1990'da Rum yönetimi tarafından esaslı olmayan bir onarımdan geçirilmiştir (bk. BAYRAKTAR CAMİİ).

Kaleiçi'nde İplikpazarı mahallesinde bulunan Turunçlu Camii, inşa kitâbesine göre 1240 (1825) yılında Kıbrıs Valisi Seyyid Mehmed Ağa

tarafından yaptırılmıştır. Enlemesine dikdörtgen planlı harim bölümü, kuzey-güney yönünde ahşap tavanı taşıyan dört kemer sırası ile beş sahna ayrılmıştır. Harimin kuzeydoğusunda yer alan ahşap kadınlar mahfili ahşap sütunlar üzerine oturmaktadır. Yapının mihrabı ve minberi barok özellikler göstermektedir. Harimin kuzey ve batısını dıştan "L" şeklinde kuşatan son cemaat revakı sekiz bodur sütun üzerine oturan on sivri kemerlidir. Caminin kuzeydoğu köşesindeki taş minare tek şerefelidir.

Şehrin batı kesiminde yer alan Arap Ahmed Paşa Camii XVI. yüzyılın ikinci yarısı ortalarında inşa edilmiştir. Yapı, bir kenarı 12,30 m. olan kare şeklindeki harim bölümü ve 10,75 m. çapındaki kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Caminin hazîresinde mevcut mezarlardan ancak sekiz tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri, dört defa sadrazamlık yapan ve 1913'te vefat eden Kıbrıslı Kâmil Paşa'ya aittir. Diğeri ise Kıbrıs mutasarrıflığında bulunan İshak Paşa'nın mezarıdır. Ayrıca yapının tabanında Latin dönemine ait mezar taşları bulunmuştur (bk. AHMED PAŞA CAMİİ).

II. Mahmud devrinde 1820-1824 yılları arasında Ali Paşa adına inşa edilen ve Orduönü Mescidi diye anılan yapı yıkılınca yerine 1902'de bugün Sarayönü Camii denilen yapı inşa edilmiştir. Caminin bazı mimari detaylarında Arap-Hint üslûbunda melez etkiler görülmekle birlikte plan bakımından Kıbrıs'taki yapıların genel özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Yapı enine dikdörtgen planlı ve beş sahnlıdır. Yabancı karma üslûp özellikleri gösteren cephesi beş bölümlü son cemaat yeridir. Burada sivriltilmiş at nalı kemerler ve çift kademeli revaklarla hareketli bir cephe meydana getirilmiştir. XIX. yüzyıl yapısına ait olması gereken tek şerefeli taş minaresi camiye bitişik durumda değildir.

Sur içindeki İplikpazarı Camii, cümle kapısı üzerindeki kitâbelere göre 1241 (1826) yılında inşa edilmiş, 1316'da (1899) Mehmed Sâdık Bey tarafından genişletilmiş ve yenilenmiştir. Bu küçük yapı boyuna dikdörtgen planlı olup ahşap çatısı doğu-batı yönünde iki kemerle taşınmaktadır. Son cemaat yeri iki sütun ve köşe duvarları üzerine oturan beş basık kemere sahiptir. Kıbrıs'taki, minaresi taş külâhlı iki camiden biri olan yapının doğusunda silindirik gövdeli, tek şerefeli minaresi bulunmaktadır. Ayrıca minarenin kapısının harime açılması bir özellik oluşturmaktadır.

Kıbrıs’ta taş külâhlı minaresi olan diğer yapı Lefkoşe’ye bağlı Minareliköy’deki camidir. Kaba arazi taşından yapılan cami enlemesine dikdörtgen plana sahiptir. Caminin kuzey ve güney dış cephesinde payandalar cephede basık kemerler oluşturarak birbirine bağlanmaktadır, bu nişler içerisinde dikdörtgen söveli pencereler vardır. Doğuda ve kuzeyde olmak üzere caminin iki giriş kapısı bulunmaktadır. Mihrap barok üslûbunda yapılmıştır. 1979’da camiye ahşaptan basit tasarımlı bir minber eklenmiştir. Caminin üst örtüsünü kuzey-güney yönünde uzanan iki beşik tonoz teşkil etmektedir. Düz çatı ile örtülü kuzeydeki diğer kısımla bu bölüm arasında doğu-batı yönünde dar bir koridor yer alır. Burada da tek şerefeli taş minarenin kapısı harime açılmaktadır.

Yukarı Lefke’de tamamı kesme taştan inşa edilmiş olan Pîrî Paşa (Minareli) Camii 980 (1572) tarihli bir yapıdır. Doğu-batı yönünde enlemesine dikdörtgen plana sahip olan caminin son cemaat yerinde önde sütunlar, yanlarda ise pâyeler üzerine oturan sivri kemerlerle iki yana eğimli bir çatı taşınmaktadır. Son cemaat yeri giriş cephesinde üç, yan cephelerinde birer kemer açıklığına sahiptir. Caminin hazîresinde, 1839’da vefat eden Sadrazam Osman Paşa’nın zengin taş işçiliği gösteren mermer sandukası bulunmaktadır. Hazîredeki ikinci mezar ise Lefke’ye kanallarla su getirtip semtlere dağıtan Veli Ağa’nın 1818’de ölen oğlu Hüseyin Ağa’ya aittir. Caminin sekizgen gövdeli, kesme taştan yapılmış tek şerefeli minaresi Lefke’deki tek minare olması bakımından önem taşımaktadır.

Lefke Orta Camii 1322 (1904) tarihli, Lefke’nin merkezinde kesme taştan yapılmış, üç sahna ayrılmış tek mekânlı bir yapıdır. Kuzeybatıda yer alan son cemaat yerinin önde üç, yanlarda birer sivri kemerli

açıklığı vardır. Ahşap olan üst örtüyü iki yanda “L” şeklinde ayaklar, ortada ise sekizgen gövdeli iki sütun taşımaktadır. Yapının sade bir mihrabı ve özelliği olmayan ahşap bir minberi, kuzeybatı köşesinde tek katlı ahşap bir kadınlar mahfili vardır. Caminin minaresi bulunmamaktadır.

Lefke’nin aşağı kesiminde yer alan, kesme taştan tek mekânlı olarak inşa edilmiş Lefke Aşağı Camii, Lefke Orta Camii’nin özelliklerini hatırlatmaktadır. Son cemaat yerinin ahşap üst örtüsünü köşelerde “L”

şeklinde iki ayak ve ortada iki sütun üzerine oturan sivri kemerler taşımaktadır. Yapının içinde sade bir mihrap ve süslemesiz bir ahşap minber, girişin sağında tek katlı ahşap kadınlar mahfili bulunur. Caminin çevresinde yer alan, ancak günümüze ulaşmayan hazîreden 1230 (1815) tarihini taşıyan bir mezar taşı bugün müzede saklanmaktadır. Bu caminin de minaresi yoktur.

Lefkoşe'nin 18 km. batısında Peristerona köyünde bulunan cami bugün Kıbrıs'ın Rum kesiminde kalmıştır. Kesme taştan yapılan caminin inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Enine dikdörtgen planlı olan cami üç sahna bölünüp çift meyilli çatı ile örtülmüştür. Caminin orta bölümünün XVIII. yüzyılda inşa edildiği, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki tamirde ise orta kısmın yükseltilerek aydınlık feneri oluşturulduğu düşünülmektedir. Kıbrıs'ta ikinci örnek olan çift şerefeli minaresi, "L" şeklindeki ayak ve sütunlara oturan son cemaat yerinin yanında bulunmaktadır. Caminin yanındaki medrese mahallî ihtiyaçlara göre kerpiçten yapılmıştır. Geniş, kare planlı bir avlu ve bunun etrafında alternatif olarak sıralanmış eyvan ve hücrelerden oluşmaktadır. Yakın zamanda kullanıldığı bilinen yapı günümüzde harap durumdadır.

Lefkoşe'de sekiz adet mescid tesbit edilmiş olup ortak özellikleri minarelerinin olmayışıdır. Bunlardan Akkavuk Mescidi 1902'de kesme taştan yapılmıştır. Enine dikdörtgen planlı olan mescid kuzey-güney yönünde üç sahna ayrılmıştır. Kuzeyinde yer alan son cemaat yerinin ön cephesinde üç, iki yanda birer sivri kemerli açıklığı bulunmaktadır. Yapılan tamiratta son cemaat yerinin kemer araları camla kapatılmış, zemin döşemesi karo mozaik olarak değiştirilmiştir. Kuzey-güney yönünde uzanan iki kemer sırası beşik tonozla örtülü çatıyı taşımaktadır. Caminin ahşap bir minberi vardır.

Mahmud Paşa Mahallesi Mescidi de denilen Kanlı Mescid 1328 (1910) yılına tarihlenmektedir. Enine dikdörtgen planlı yapının ahşap çatısını mihraba dik olarak uzanan iki kemer sırası taşımaktadır. Kuzeybatı ve batıda olmak üzere iki kapısı vardır. Sade bir mihrabı olan mescidin minber ve mahfili bulunmamaktadır. Mescidin yan tarafındaki Pençizâde sokağının köşesinde, geriye hiçbir izi kalmayan ve cami ile aynı adı taşıyan çeşmesi mevcuttu. Günümüze ulaşan kitâbesinden çeşmenin 1910 yılında

Muttalibzâde Hacı Hasan Fehmi tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir.

Lefkoşe'nin Baf Kapısı'nın güneydoğu yakınında yer alan ve Rum kesiminde kalan Tabakhâne (Debbağhâne) Mescidi basit planlı bir yapı olup bir medresesi ve çeşmesi olduğu bilinmektedir. Yine Rum kesiminde kalan Tophâne Mescidi kareye yakın planlıdır ve üç gözlü bir son cemaat yerine sahiptir. Bu mescidlerin yanında Lefkoşe'de mimari özellikleri olmayan sade yapılar da vardır. Bunlar Nevbethâne sokağındaki mescid, eski Latin kilisesi yerine yapılan Tahtakale Mescidi, Tabhâne Mescidi, Basmacılar Mescidi, Dükkânlarönü Mescidi olarak sıralanabilir. Dükkânlarönü Mescidi'nin yanında bulunan dikdörtgen planlı Dükkânlarönü Çeşmesi günümüzde kullanılmamaktadır.

Lefkoşe'de cami ve mescidlerden sonra külliye anlayışı içinde ele alınan tekkeler bulunmaktadır. Girne Kapısı yakınında yer alan Lefkoşe Mevlevîhânesi XVII. yüzyılın başlarında inşa edilmiş, 1934, 1962, 1967 yıllarında onarım görmüş, 1963'te Lefkoşe Türk Etnografya Müzesi haline getirilmiştir (bk. LEFKOŞE MEVLEVÎHÂNESİ).

Ayasofya Camii yakınında bulunan Aziziye Tekkesi, II. Selim zamanında şehid olan Alay müftüsü Aziz Efendi'nin türbesi etrafında tesis edilmiştir. Günümüze türbe, mescid ve derviş odaları ulaşan tekke cephe özelliklerini kaybetmiştir. Dikdörtgen planlı bir holden yarı açık bir avluya geçilir. Bu avlunun doğusundan tavan ve döşemesi ahşap olan mescide geçilir. Mescidin alçı mihrabı gösterişsizdir. Üzeri bir kubbeyle örtülü kare planlı türbe mescidin doğusuna bitişik durumdadır.

Lefkoşe'ye bağlı Kırklar köyündeki tekke mescid, türbe ve derviş odalarından oluşmaktadır. Türbe kısmı taştan, diğer kısımları kerpiçten yapılmış olan tekkenin mescidi 1816 tarihli olup diğer kısımlarının inşa tarihi bilinmemektedir. Tekke içerisinde, Araplar'ın Bizans döneminde Kıbrıs'a yaptıkları sefer sırasında şehid düşen kırk askerin mezarının bulunduğu kabul edilmektedir. Çevre duvarıyla sarılı avlunun batısında bir mescid, bunun kuzeybatısında tekke odaları yer almaktadır. Üç bölümden oluşan, iki yanda mezar odalarının sıralandığı bu mekânın üzeri beşik tonozla örtülüdür.

Lefkoşe'de cami, mescid, tekke gibi yapıların yakınında ve hazîrelerinde yer alanlardan başka tek olarak yapılmış türbeler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Mahmud Paşa, Zağra Burcu, Kara Baba, Kaçkaç Dede, Yediler, Kutup Baba (Kurd) türbeleri sayılabilir. Bunlardan Kutup Baba, 1571'deki fetih harekâtında Lefkoşe kuşatması sırasında şehid düşen Bektaşî şeyhlerindendir. Türbede Kutup Baba ve iki müridinin kabri yer almaktadır. Lefkoşe'deki eski Türk mezarlıklarının büyük bir kısmı yok olmuş, bir kısmının da üzerine çeşitli binalar yapılmıştır. Girne Kapısı, Magosa Kapısı, Garipler, Musallâ mezarlıkları bunlar arasındadır.

Osmanlı döneminde eğitim kurumları olarak işlevlerini sürdüren medreselerden Lefkoşe'de bulunanlardan birkaçının tesbiti yapılmıştır. Büyük Medrese 1936'da yıkılmıştır. II. Mahmud döneminde kütüphaneyle birlikte inşa edilen bu yapıdan geriye sadece çeşmesi kalmıştır. Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi'nin koyduğu kitâbeden, çeşmenin 1244 (1828-29) yılında inşa edildiği öğrenilmektedir. Çevre sakinlerinin çimento malzemeyle bilinçsizce onardığı kare planlı çeşme özgünlüğünü kaybetmiştir. Küçük Medrese de günümüzde tamamen yıkılmış ve önceden yapının içinde olan çeşmesi kalmıştır. Düzgün kesme taştan yapılmış kare planlı çeşmenin Feyzi Dede tarafından yazılan kitâbesinde 1244 (1828-29) yılında Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Medresenin su ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilen çeşme sivri kemerli ve sade görünüşlüdür. Hacı Münir Efendi ve Sezâi Osman Efendi medreseleri de günümüze ulaşmamıştır.

Akdeniz'deki ticaret hayatının kavşak noktası olan Kıbrıs'ta tüccarların konaklama ve barınmaları için inşa edilen hanlar, giderek ekonominin gelişmesiyle tüccarların alışveriş etmeleri ve mallarını depolamaları amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde Lefkoşe çarşısı civarına yayılmış olan pek çok han bulunmaktadır. Selimiye Camii ve çarşı arasında olan Deveciler Hanı, Mısırlı Hanı, Musannif Hanı, Büyük Han'ın

yakınındaki Lefke Hanı, Kumarcılar Hanı bunlardandır. Hanların birçoğu otobüs terminali, otel, dükkân ve kahvehane olarak kullanılıp farklı işlevler sürdürmektedir. Büyük Han ve Kumarcılar Hanı bunların içinde en önemlileridir. Büyük Han, Asmaaltı Meydanı'nın güneybatısında 1570-1572 yıllarında Kıbrıs'ın ilk beylerbeyi Muzaffer Paşa tarafından inşa

edilmiş iki katlı bir yapıdır (bk. BÜYÜK HAN).

Kumarcılar Hanı, Asmaaltı Meydanı'nda ve Büyük Han'ın kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Humarcılar ve Kemancılar Hanı diye de anılan yapı kesme taştan yapılmış, iki katlı, asimetrik planlı ve küçük ölçeklidir. Kesin yapım tarihi bilinmeyen hanın XVI. yüzyılın sonlarında inşa edildiği kabul edilmektedir. Dıştaki ve iç avluya açılan iki kemerli yapı Osmanlı mimari üslûbuna aykırı olduğundan hanın burada var olan Ortaçağ'dan kalma bir binanın kalıntıları üzerine inşa edildiği sanılmaktadır. Genel özellikleriyle Büyük Han'a benzeyen yapının alt kat revakları taştan örme pâyelere, üst kat revakları sekizgen kesitli taş sütunlara oturmaktadır. Üst kattakiler tek meyilli kiremit örtülü çatıyı taşımaktadır. Üst kata tek bir merdivenle çıkılmaktadır. Avlunun ortasında şadırvanlı mescidi bulunmayan han oranları bakımından dikkat çekicidir. İngiliz idaresi zamanında bir onarım geçiren yapı özel mülkiyete aittir. 1958-1963 yılları arasında Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Müdürlüğü mal sahiplerine kira ödeyerek burayı onarmıştır. 1964'ten sonra bakım ve onarımını üstlenen kurum 1991'e kadar burada görev yapmıştır.

Lefkoşe'de kütüphane olarak tasarlanan tek örnek Sultan II. Mahmud Kütüphanesi'dir. Selimiye Camii'nin doğusunda bulunan yapı klasik Osmanlı mimari üslûbunu yansıtan bir örnektir. II. Mahmud burada büyük bir medrese ve bitişiğinde bu kütüphaneyi inşa ettirmiştir. Ancak medrese yıkılmış, kitâbesi bir çeşme üzerine konulmuş, günümüze sadece kütüphanesi kalmıştır. Burası, şehrin kütüphane ihtiyacını karşılamak amacıyla II. Mahmud adına Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi tarafından 1829 yılında yaptırılmıştır. Cami ile bağlantıyı sağlamak için kütüphanenin karşısına gelen mihrap bölümüne bir kapı açılmıştır. Günümüzde müze işlevi gören kütüphane tek kubbeli, büyük kare planlı bir mekân ve bu mekânın doğusunda iki küçük kubbe ile örtülü revak bölümünden oluşmaktadır. İçerisinde II. Mahmud'un hediyesi olan eski el yazmalarından meydana gelen değerli kitap ve belge koleksiyonları ile müftü şair Hasan Hilmi Efendi'nin II. Mahmud'a altın varakla yazdığı kaside yer almaktadır. Bu kaside ile birlikte Topkapı Sarayı'na davet edilerek sultânü'ş-şuarâ unvanı verilen Hilmi Efendi, Lefkoşe Yenicamii'nin doğusundaki türbeye gömülmüştür.

Lefkoşe'de inşa edilen beş hamamdan günümüze ulaşamayanları Korkut Hamamı ile Elmaslı Hamam'dır. Korkut Hamamı sur içinde kesme taştan yapılmış bir yapıdır. Ilıklık ve sıcaklık bölümleri yok olmasına rağmen soyunmalık bölümü orijinal kalmıştır. Bu bölüm kareye yakın dikdörtgen plana sahiptir. Ahşap tavanını kuzey-güney yönünde uzanan üç adet kemer sırası taşımaktadır. Hamam işlevini 1982 yılına kadar sürdürmüştür. Elmaslı Hamam ise bir süre kereste deposu olarak kullanılmış, daha sonra yıktırılmıştır. Günümüze gelebilen Büyük Hamam, Lüzinyan dönemine ait Saint George Kilisesi'nden çevrilmiştir. Kiliseden geriye kalan ince işçilikli kapısı hamamın girişi olarak kullanılmaktadır. Bugün yol seviyesinden aşağıda kalmış olan hamam işlevini sürdürmekte olup kare planlı, doğu-batı doğrultusundaki iki kemer sırası ile eğimli çatısının taşındığı soyunmalık bölümü, orta bölümünün kubbe, yan bölümlerinin tonozla örtülü olduğu enine planlı ılıklık bölümü ve kubbeli orta bölüme açılan dört eyvanlı, köşelerde kubbelerin yer aldığı sıcaklık bölümünden oluşmaktadır.

Rum kesiminde kalan Ömeriye Hamamı plan itibariyle Büyük Hamam'a benzemektedir. Emîr Hamamı kadınlar için kullanılan küçük bir yapıdır. Bu hamamda farklı bir mimari görülmektedir. Sıcaklık kısmı kare planlı, kubbeli iki birimden oluşmaktadır. Bu mekânın önünde uzunlamasına dikdörtgen planlı beşik tonozla örtülü ılıklık bölümü ve helâlar yer alır. Soyunmalık kısmı ise iki kemer sırasından oluşan kare bir mekândır. Bunların dışında Asmalatı ile Abdi Çavuş sokağı ve Ay Kesiano'da bulunan hamamlar 1970'lerden sonra farklı işlevlerde kullanılmıştır.

Kıbrıs'ta fetihten önce halkın yararlandığı çeşmelerin bulunduğuna dair bilgi

yoktur. İçme suyu ihtiyacı kuyular ve sarnıçlardan karşılanıyordu. Fetih sonrasının imar işleri arasında ilk yapılanlar çeşmelerin inşası ve her yerde halkın kolayca yararlanacağı şekilde su rezervini dağıtmaktı. Lefkoşe'de 981 (1573) tarihli bir belgeden öğrenildiğine göre gönüllüler ağası Haydar'ın tamir ettirerek kiliseden camiye çevirdiği binanın yanına yaptırmak istediği çeşmeye izin verilmemiştir. Lefkoşe'de inşa edilen çeşmelerin bazısı günümüze kadar gelmemiş olup mevcut durumdakilerin pek azı kullanılır haldedir. Yapıyla birlikte tasarlananlarından daha önce bahsedildiği için burada müstakil çeşmelerden söz edilecektir. Lefkoşe'de

on bir çeşme hakkında bilgi mevcuttur. Sur içinde Zehra sokağının Tanzimat sokağıyla birleştiği alanda bulunan sekizgen planlı, kesme taştan yapılmış Zehrî Çeşmesi halen kullanılmaktadır. Çeşme 1328 (1910) yılında Hasan Muttalib tarafından inşa edilmiştir. Gotik özellikler gösteren Atatürk Meydanı Çeşmesi, Arabahmet suyunu şehre dağıtmakta iken suyu kesilmiştir. Düzgün kesme taştan yapılan çeşme sekizgen planlı olup 1976 yılında özgün haline uygun biçimde yenilenmiştir. Mevlevîtekke sokağındaki düzgün kesme taştan yapılan çeşmenin kitâbesinden 1310'da (1893) Müftü Berberzâde Hacı Mustafa tarafından inşa ettirildiği öğrenilmektedir. Deposuz olarak yaptırılan bu çeşme günümüzde işlevini yitirmiştir. Kitâbesinden 1244 (1828-29) yılında Vali Ali Rûhî Efendi tarafından yaptırıldığı anlaşılan Kuruçeşme Eskisaray sokağında olup haznesizdir ve kesme taştan inşa edilmiştir. Önceleri bahçe içinde yer alan çeşme 1958'de yol genişletilmesi sırasında sökülerek 10 m. kuzeye taşınmıştır. Bunların dışında Fuzûlî sokağında 1933 tarihli haznesiz bir çeşme bulunmaktadır. Ayrıca Lefkoşe'ye bağlı Gaziköy'ün girişinde kesme taştan inşa edilmiş, Ârif Paşa Çiftliği'nin su ihtiyacını karşılayan su kemeri mevcuttur. Bu kemerin altmış dokuz gözü günümüze ulaşmıştır.

Magosa. Lefkoşe gibi eski eser yönünden önem taşıyan Magosa'daki kalıntılardan erken tarihli olanlar arasında Engomi SİT alanı, Salamis antik şehri, Kantara Kalesi sayılabilir. Şehrin merkezinde ise Venedik Sarayı'nın kalıntıları bulunmaktadır. Magosa'da sur içi ve sur dışı yerleşimi olarak iki farklı gelişim görülür. Sur dışı yerleşimi daha modern bir şehir görünümündedir. Şehir, Venedikliler zamanında yapılan (1489) kareye yakın dikdörtgen biçiminde surla çevrili olup kara ve deniz kapısı olmak üzere iki kapısı vardır. Savunmada denizden yararlanmak için sur etrafına derin ve geniş kanallar açılmıştır. Deniz kapısı Venedikli kaptan Nicola Pridi tarafından 1496'da yaptırılmıştır. Othello Kalesi (İçkale) liman girişini korumak amacıyla XIV. yüzyılda Lüzinyanlar tarafından inşa ettirilmiştir. Kaleye Othello adının verilmesinin sebebi Shakespeare'in Othello adlı eserinin konusunun burada geçtiğine inanılmasıdır. Kaleyi 1492 yılında Venedikli kaptan Nicola Fescarini tamir ettirmiştir.

Şehrin merkezinde çarşı içinde bulunan Lala Mustafa Paşa Camii kiliseden çevrilmiştir. 1298'de Saint Nicola Katedrali olarak gotik üslûbunda inşasına başlanan yapı 1312'de tamamlanmıştır. Lefkoşe'deki Selimiye Camii'nden

(Saint Sophia Katedrali) daha sağlam durumdadır. Gotik üslûbunun nitelikli bir örneği olan bu katedral Fransa'daki Rheims Katedrali'ne benzer. Lüzinyan krallarının Kudüs tacını giydikleri katedralde bu krallardan II. James ve III. James'in mezarları bulunmaktadır. Fetihten sonra Kıbrıs Beylerbeyi Sinan Paşa'nın emriyle mihrap, minber ve minare eklenmek suretiyle camiye çevrilerek Magosa Ayasofyası adıyla anılmaya başlanmıştır. 1954'e kadar bu şekilde anılan caminin adı, Kıbrıs fâtihi Lala Mustafa Paşa'ya izâfeten Lala Mustafa Paşa olarak değiştirilmiştir. Üç nefli bazilikal bir plana sahip olan yapıda sadelik gözlenmekte olup yegâne süsleme öğesi incelikle işlenen revzenleridir. Caminin avlusunda bulunan Şam müftüsü Mehmed Ömer Efendi'nin türbesi sivri kemerli ve kubbeli küçük bir yapıdır. Onun yanında yer alan İmam-Hatip Kavânîn Meclisi üyesi Mustafa Zühdü Efendi'nin empire üslûbundaki türbesi dört pâye üzerine oturan kubbeden oluşur. Açık türbe şeklindeki yapının kemer açıklıklarını demir şebekeler kapatmaktadır.

I. Peter zamanında Magosalı tüccar Simon Nastrono tarafından 1358-1360 yıllarında Saint Peter ve Saint Paul Kilisesi olarak gotik üslûbunda inşa edilen kiliseyi fetihten sonra Sinan Paşa camiye çevirmiştir. Buğday Camii diye de anılan yapı İngilizler zamanında tahıl deposu işlevi görmüştür. 1964'te onarılıp halkevi olarak hizmete açılan yapı günümüzde halk kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Caminin güney tarafındaki avluda Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin mütevazi mezarı bulunmaktadır. İlk Paris sefiri olan Mehmed Efendi on bir ay Paris'te kaldıktan sonra yurduna dönünce 1730 Patrona İsyanı'nın ardından III. Ahmed'in adamı olarak Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiş ve 1144'te (1732) Magosa'da vefat etmiştir. Yanındaki mezar ise 1127'de (1715) ölen yeniçeri Mehmed Efendi'ye aittir.

Tabakhâne Camii XVI. yüzyılda yapılmış adı bilinmeyen bir kiliseden çevrilmiştir. Mustafa Paşa Camii ise eski Stavros Kilisesi'nden camiye çevrilen bir yapıdır. Magosa'ya bağlı Sazlıköy'de bulunan Sazlıköy (Livadya) Camii kesme taştan inşa edilmiş olup enine dikdörtgen planlıdır. Üzeri al-çıyla sıvanmış olan binanın son cemaat yeri ve minaresi yoktur. Caminin ahşap çatısı mihraba dik olarak uzanan üç kemer sırasıyla taşınmaktadır. Batıda ve kuzeyde iki kapısı olan yapının kuzeydeki basık kemerli kapısı daha özenli bir işçilik gösterir. Bu kapıyla iki yandaki pencerelerin üzerindeki kesme taştan bordürde ay ve yıldızla kenarlarında

çiçek motifi bulunmaktadır. Pencere ve kapı aralarında yer alan kesme taşların üzerinde kabartma iki ay ve ortalarında yıldız motifi

görülür. Süsleme programıyla diğer örneklerinden ayrılan yapının içinde de paralellik görülmektedir. Mihrabın sağında alçıdan yapılmış minber bulunmaktadır. Mihrap ve minber çevresinde geometrik ve bitkisel motifli süslemeler, kemerlerin kilit taşında ise ay ve yıldız bezemeleri vardır.

Magosa'ya bağlı Mehmetçik köyündeki Mehmetçik (Galatya) Camii kesme taştan yapılmış kare planlı bir yapıdır. 1862 yılında inşa edildiği bilinen caminin en ilginç yanı örtü sistemidir. Ortada dört sütunun taşıdığı küçük bir kubbe, bunun etrafındaki sekiz birim ve üç bölümlü son cemaat yeri yıldız tonozla örtülmüştür. Gerek örtü sistemi gerekse kemer ve köşeleri destekleyen payandalarıyla kiliseyi andıran yapının mimarının Rum olma ihtimali kuvvetlidir. 1972 yılında onarım gören caminin ortadaki kubbeli bölümünün üstü gibi diğer bölümlerinin de kiremitle örtülü olduğu, ancak onarım sırasında harçla sıvandığı düşünülmektedir. Mihrabı alçıdandır ve defne yaprağı motifiyle bezenmiştir. Kuzeybatıda yer alan minaresi sarı kesme taştan yapılmış, geometrik ve bitkisel motiflerle bezenmiştir.

Akkule Mescidi, Magosa surlarının kara kapısı geçidinin şehre bakan tarafında olup kesme taştan yapılmıştır. Kitâbesi 1028 (1619) tarihlidir. Çarpık bir planı olan yapı pencere düzeniyle klasik üslûbu yansıtmaktadır. Sivri kemerli üst pencere sırasının üzerinde orijinal taş çörtenler vardır. Ahşap pencere ve kapı kanatları kabartma baklava motifleriyle bezenmiştir. Mescidin düz çatısını kuzey-güney yönünde uzanan tek kemer sırası taşımaktadır. Klasik üslûpta mukarnaslı bir mihrabı bulunan mescidin minaresi yoktur. Önünde sivri kemerli klasik bir kemer yer almaktaydı.

Akkule Kapısı'nın karşısındaki eski Türk mezarlığında bulunan Kutub Osman Tekkesi 1739'da kesme taştan inşa edilmiştir. IV. Mehmed döneminde yaşamış, 1689 yılında Belgrad Seferi'ne katılmış olan Atpazarî Osman Fazlı Efendi (Kutub Osman), kendisini çekemeyen bazı devlet adamlarının iftiraları üzerine Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiş ve bir yıl sonra Magosa'da vefat etmiştir. 1824'te Seyyid Mehmed Ağa'nın yeniden inşa ettiği türbeye bir mescid ve tarikat mensuplarının ikameti için bazı odalar eklenmiştir. Türbenin kitâbesi Feyzi Dede tarafından ahşap üzerine

oyularak yazılmış olup günümüzde Canbolat Bey Türbe ve Müzesi'nde korunmaktadır. Tekke "L" şeklinde planlanmıştır ve biri tonoz, diğer ikisi kubbeyle örtülü üç mekân ve bunlara bitişik kubbeli bir türbeden oluşmaktadır. Yapının içinde süsleme öğesi bulunmamaktadır.

Magosa'nın fethi sırasında şehid olan Kilis sancak beyi Canbolat Bey adına inşa edilen türbe demir parmaklıklarla çevrilidir (bk. CANBOLAT BEY TÜRBESİ). Magosa girişindeki eski Türk mezarlığında yer alan Üç Türbe Lefkoşe kapısı dışında bulunur. Kare planlı ve kubbeli olan türbelerden ikisi baldeken formunda planlanmıştır. Üçüncü türbe kesme taştan yapılmış ve üzeri sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Bu türbelerin kimlere ait olduğu bilinmemektedir. 1571'de şehid düşen Pertev Paşa'nın mezarı Magosa'ya bağlı Maraş'ta idi. Mezarın Rumlar tarafından yıkılması üzerine 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında izi bile kalmayan bu yere bir anıt dikilmiştir.

Şehirdeki medreselerden sadece biri günümüze ulaşmıştır. Bu yapı Nâmık Kemal Meydanı'nın doğusunda bulunur. Son yıllara kadar kitaplık olarak kullanılan medrese kare planlı, üzeri kubbeyle örtülü bir mekânla bunun güney ve batısında yer alan çapraz tonozlu iki galeriden oluşur. Yapıya, galeriyi destekleyen payandalardan ortadakilerin arasından üç basamakla kuzeydeki kapıdan ulaşılır. Ancak ana kapı güneydedir. Medresenin kubbesinde sıva üzerine boya ile yapılmış geometrik bezemeler vardır.

Magosa'da iki hamam bulunmaktaydı. Bunlardan Câfer Paşa Hamamı, Nâmık Kemal Meydanı'nın kuzeybatı ucunda Lüzinyan dönemine ait Saint Fransis Kilisesi'nin avlusuna yapılmıştır. 1601 yılında kesme taştan inşa edilen hamamın ılıklık ve sıcaklık bölümleri Osmanlı dönemine ait olmakla birlikte soyunmalık bölümü kilisenin bir odasıdır. Hamama soyunmalık bölümünün kuzey duvarındaki kapıdan girilmektedir. Dikdörtgen planlı bu mekândan sonra beşik tonozla örtülü ılıklık bölümüne geçilir. Sıcaklık bölümü, kubbeli bir orta mekân ve dört küçük kubbeyle örtülü halvetlerden oluşmaktadır. Hamam günümüze kadar korunarak gelmiştir. Sur içinde, Akkule yönünden girişte Diocare tabyası karşısında yer alan Kızıl Hamam kesme taştan yapılmıştır ve günümüze sadece kalıntıları ulaşmıştır. Kıbrıs Beylerbeyi Câfer Paşa evkafından olan Kertikli Hamam İkiz Kiliseler'in doğu tarafındadır ve dört büyük, iki küçük kubbeli mekândan oluşmaktadır.

Değişik plan özellikleri gösteren yapının soyunmalık kısmı yıkılmıştır. Tonozlu bir külhanı olan hamam harap durumdadır.

Magosa'daki çeşmeler içinde en eskisi olan Câfer Paşa Çeşmesi kesme taştan inşa edilmiş klasik bir Osmanlı yapısıdır. Günümüzde Venedik Sarayı'nın sütunlu kapısının kuzey duvarına komşu olan çeşmenin asıl yeri Venedik Sarayı'nın önüydü. 1005 (1597) tarihli çeşmenin yıkılmasıyla şimdiki yerine yeniden yapılmış, Câfer Paşa'yı öven kitâbesi yerine yerleştirilmiştir. Çeşme halen işlevini sürdürmektedir.

Girne. Tarihi milâttan önce X. yüzyıla kadar inen Girne şehrinde Türk dönemi öncesinden günümüze ulaşan yapılar arasında Bufavento ve Saint Hilarion Kalesi, Bellapais Manastırı sayılabilir. Şehrin kuzeydoğusunda limana hâkim konumdaki dikdörtgen planlı kale ilk olarak Bizans döneminde inşa edilmiştir; kalede bu döneme ait Saint George Şapeli bulunmaktadır. Lüzinyanlar zamanında kral ve ailesinin oturabileceği duruma getirilmiştir. 1570'te çatışma olmadan teslim edilen kale son şeklini Venedikliler zamanında

almıştır. İngilizler döneminde hapishane ve polis okulu olarak kullanılan yapı halen müzedir.

Câfer Paşa (Ağa Câfer Paşa) Camii, Kıbrıs Beylerbeyi Câfer Paşa tarafından XVI. yüzyılda kesme taştan inşa edilmiş olup enine dikdörtgen planlıdır ve tek şerefeli minareye sahiptir (bk. CÂFER PAŞA CAMİİ). Yazıcızâde Camii, Yazıcızâde sokağında XX. yüzyılda kesme taştan yapılmıştır. Bânisi olan Yazıcızâde'nin kimliği bilinmemektedir, fakat yapı Kazafanalı Fehim Bey tarafından yıktırılarak yeniden yaptırılmıştır. Binanın son cemaat yeri olmayıp yanında 1908 tarihli bir çeşme ve mezar bulunmaktadır. Minaresi 1980 yılında inşa edilmiştir.

Seyyid Mehmed Ağa Camii diye de anılan Lapta Yukarı Camii dikdörtgen planlı, doğu-batı yönünde uzanan bir yapıdır. Kitâbesi olmasa da XVII. yüzyılın ortalarında inşa edildiği sanılmaktadır. Caminin kırma çatısını kuzey-güney yönünde uzanan iki kemer sırası taşır. Son cemaat yerinin önde üç, yanlarda birer kemerli açıklığı bulunmaktadır. Minberi ahşap olup oymalıdır. Kuzeybatı köşesinde yer alan betonarme minaresi, orijinalinin

1974’te yıkılması üzerine 1976’da Evkaf İdaresi tarafından yaptırılmıştır.

Lapta Aşağı Camii, Hacı Ömer Camii ve Haydarpaşazâde Mehmed Bey Camii olarak da bilinir. Kesme taştan yapılmış kare planlı bir yapıdır. Sekizgen bir kasnak üzerine oturan kubbe dört köşede birer çeyrek kubbeyle örtülüdür. Son cemaat yeri bulunmayan cami dıştan payandalarla desteklenmiştir. Kuzeydeki kapısı ve mihrabı çiçek motifleriyle süslenmiştir. Caminin, kuzeydoğu köşesinde yapıdan ayrı olarak tasarlanan kesme taştan tek şerefeli bir minaresi vardır.

Ozanköy (Kazafana) Camii kesme taştan yapılmış, doğu-batı yönünde uzanan, enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Ahşap eğimli çatıyı kuzey-güney yönünde uzanan iki kemer sırası taşır. Son cemaat yeri ön cephede bulunan iki pâyeye oturmaktadır. Cümle kapısı üzerinde kitâbe mevcut olmamasına rağmen yeri belli olmaktadır. Mihrabın yanında süslemesiz ahşap minber, karşı tarafında ahşap kadınlar mahfili bulunur. Caminin kuzeybatı köşesinde girişi harimden sağlanan bir minare vardır. Karşıyaka (Vasilya) Camii, Girne’ye bağlı Karşıyaka köyünde bir tepe üzerinde olup okuluyla birlikte kesme taştan inşa edilmiştir. Venedikliler tarafından atılan temelin üzerine fetihten sonra Hoca Osman Dede Efendi tarafından yapılmıştır. Yapı bugün harap durumdadır.

Deniz kıyısında kayalık bir araziye inşa edilen iki katlı bir yapı Hz. Ömer’in adına izâfeten yapılmış bir makam türbesidir. Arap akınları sırasında Muâviye b. Ebû Süfyân ordusunun kumandanlarından Ömer adlı kişinin ve altı arkadaşının burada şehid olduğu ve bir mağaraya gömüldüğü rivayet edilir. Adanın fethi üzerine buraya bir türbeyle mescid inşa edilmiştir. Denize bakan cephesinde yanlarda da kemer açıklığı olan bir sundurma mevcuttur. Alt kattaki bu bölümden basık kemerli kapıyla türbe ve mescide girilir. İçinde yedi mezarın bulunduğu türbe girişin hemen sağındadır. Türbeyi de içine alan mescid bölümü enine uzanan iki sütun dizisiyle üç sahna ayrılmıştır. 1974’te yıldırım düşmesinden zarar gören yapı 1978’de aslına uygun olmayan bir şekilde yenilenmiştir.

Girne Kalesi girişinde 1570’te şehid düşen Donanma Kumandanı Cezayirli Sâdık Paşa’ya ait bir mezar bulunmaktadır. Girne’de eskiden beri mevcut olan mezarlık Atik İslâm Kabristanlığı, Baldöken Mezarlığı ya da Girne

İslâm Mezarlığı olarak bilinmektedir. Önceleri şehitlik diye adlandırılan mezarlık, daha sonra şehid olmayanların da gömülmesiyle genel bir mezarlık durumuna gelmiştir. Mezarlığın içinde Muhassıl Seyyid Emin Efendi tarafından yaptırılan sarnıç 1963 yılında Rumlar tarafından restore edilmiştir.

Câfer Paşa Camii'nin güneydoğu köşesi yakınında bulunan, düzgün kesme taştan yapılmış Hasan Kavîzâde Hüseyin Efendi Çeşmesi 1257 (1841) tarihlidir. Tonozla örtülü olan çeşme bugün yol seviyesinin altında kalmıştır. Seyyid Emin Efendi Çeşmesi, Saint Andrew's Kilisesi'nin arkasında yer almaktadır. Kare planlı ve tonozla örtülü bu çeşme kullanılmamaktadır. Girne Kalesi arkasındaki çeşme ise kare planlı, düzgün kesme taştan yapılmış ve yakın tarihlerde yenilenmiştir.

Limasol. Adanın güney kesiminde ve Rum topraklarında olan Limasol'daki Türk eserleri hakkında bilgilerimiz çok kısıtlıdır. Şehrin Cankurtaran ya da Berangerya adıyla anılan kalesi Lüzinyanlar dönemine aittir. Kalenin içinde 1318 (1900-1901) tarihli Hasan Ağa Mescidi bulunmaktadır. Limasol Ulucamii kesme taştan yapılmış iki bölümlü bir yapıdır. 1245 (1829-30) yılında Mestan Ağa tarafından inşa ettirilen yapı 1906'da yenilenmiştir. Caminin kuzeydoğudaki bölümü eski bir kilise kalıntısının üzerine yapılmıştır. Son cemaat yeri atnalı biçiminde beş kemer açıklığına sahiptir. Harim kısmı iki sütunla bağlantılı kemerlerle altı bölüme ayrılmıştır. Diğer bölüm bu mekânın güneydoğusunda bulunmakta olup caminin minaresi bu iki bölümün arasında kalmakta, minare kapısı binanın içine açılmaktadır. Köprülü İbrâhim Ağa'nın yaptırdığı Dere Camii 1825 tarihli olup 1895 yılında onarım görmüştür. Yapı dikdörtgen planlıdır ve üzeri kırma çatıyla örtülmüştür. Son cemaat yeri revaklı, silindirik gövdeli minaresi kesme taştan yapılmıştır. Hazîresinde Süleyman Paşa'nın 1276 (1860) tarihli mezarı bulunmaktadır.

Arnavut Mescidi Osmanlı dönemine ait bir yapı olup minaresi 1900-1910 yılları

arasında inşa edilmiştir. Avlusundaki dört sütuna oturan tonozlu çeşme 1954'te yıkılma tehlikesi olduğundan sökülerek şimdiki yerine taşınmıştır. Çeşmenin bir benzeri Gazipaşa sokağında bulunmaktadır. Limasol'daki bir

başka çeşme, kitâbesinden 1604 yılında inşa edildiği anlaşılan Ay Theklis sokağındadır. Çeşmenin gerisinde bir kilise yer almaktadır.

Şehirdeki Büyük Hamam kitâbesinden anlaşıldığı üzere 1883'te el-Hâc Hüseyin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Bu zatın mezarı Arnavut Mescidi'nin avlusunda bulunmaktadır. Yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Pîrî Ali Dede Türbesi, kitâbesi Rumlar tarafından sökülüp alındığı için inşa tarihi bilinmeyen bir yapıdır. Ancak 1839'da yeniden düzenlendiği bilinmektedir.

Larnaka. Adanın güney kısmında kalan Larnaka'da mevcut anıt eserler arasında Türk döneminde inşa edilenler yoğunluk göstermez. Larnaka Kalesi deniz kıyısında kare planlı, kesme taştan yapılmış bir Osmanlı eseridir. Kapının üst bölümünde Sultan Abdülmecid'in tuğrası ve 1014 (1605-1606) tarihli bir kitâbe yer almaktadır. 1625 yılında onarım gören kalenin burcu bulunmamaktadır. Kale duvarlarında çevreden toplanan devşirme malzeme de kullanılmıştır. İngiliz idaresi döneminde polis okulu ve hapishane olarak kullanılan kale daha sonra müzeye çevrilmiştir.

Larnaka'daki en büyük cami olan Ulucami 1837'de Seyyid el-Hâc Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Kuzey-güney yönünde uzanan cami iki sıra sütun dizisiyle üç nefe ayrılmıştır. İki katlı olan yapı basık kemerli pencerelerle aydınlanmaktadır. Süslü bir mihrabı ve ahşap merdivenle çıkılan kadınlar mahfili bulunmaktadır. Caminin dışında zeminden yukarıya kadar yükselen nişler görülür. Tek şerefeli ve silindir gövdeli, barok üslûbunda minare kuzeybatı köşede yer alır. Avlunun kuzeybatısında 1748 yılında Şeyhülharem el-Hâc Ebûbekir Paşa'nın yaptırdığı sekizgen planlı bir çeşme yer almaktadır. Seyyid Ahmed Camii, Kıbrıs Muhassılı Ahmed Ağa tarafından 1251 (1835-36) yılında inşa ettirilmiştir. Larnaka'nın güneyinde Tuzla'da bulunan cami, iki çapraz tonozla örtülü enine bir ana mekân ve bunun kuzeyinde kare bir bölümle dört bölümlü son cemaat yerinden oluşmaktadır. Yapının minaresi kuzeybatıdadır.

Tuzla Camii önünde yer alan 1740 tarihli Hacı Hamid Bey Çeşmesi, başka örnekleri de olduğu bilindiği halde bugün tek örnek olarak kalmıştır. Meydan çeşmesi olarak yapılan, cephelerinde at nalı kemerli derin nişlerin yer aldığı çeşmenin üst örtüsü yükseltilmiş bir kare mekân şeklindedir ve

tonozla örtülmüştür.

Lefkoşe-Larnaka yolu üzerinde Dali köyünde bulunan caminin kitâbesinde ilk yapım tarihinin 1839 olduğu, ancak 1279'da (1862-63) Âli Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Kıbrıs mutasarrıfı olan şair Ziyâ Paşa tarafından Sultan Abdülaziz adına ihya edildiği belirtilmektedir. Caminin doğu duvarına bitişik silindir gövdeli güdük minaresi tek şerefelidir ve petek kısmı gövdeden daha ince olarak yapılmıştır.

Larnaka'nın güneyinde Tuz gölü yakınında düzgün kesme taştan yapılmış olan Hala Sultan Tekkesi müslümanlar tarafından kutsal sayılmaktadır. Külliye, Hz. Osman döneminde Kıbrıs kuşatmasına katılan Hz. Muhammed'in sütteyzesi Ümmü Harâm bint Milhân'ın şehid düştüğü yerde yapılan cami, şadırvan, türbe, hazîre ve tekkeden oluşmaktadır (bk. HALA SULTAN TEKKESİ).

Cami ve türbe bölümlerinden oluşan düzgün kesme taştan yapılmış Zuhûrî Tekkesi'nin yapım tarihi kesin biçimde bilinmemekle beraber geç bir döneme ait olduğu sanılmaktadır. Aynı mekânı paylaşan türbe ve cami biri büyük, diğeri küçük iki kubbe ile örtülüdür. Cephede basık kemerli derin nişler bulunmaktadır. Yapının yanında yer alan silindirik gövdeli minaresinin şerefeden yukarısı yıkıktır. Tekkenin bazı bölümleri Evkaf İdaresi'nce bir süre kullanılmış ve kütüphaneye çevrilmiştir. Evkafa ait bir arsa üzerinde bulunan Türâbî Tekkesi 1960'lardaki çatışmalar sonucunda yıkılmıştır. Arka bahçede yer alan türbe ise bakımsızlıktan toprakla dolmuştur. Kırklar Türbesi Lefkoşe yolu üzerindedir.

Larnaka-Limasol yolu üzerinde bulunan Ebûbekir Paşa su kemerleri üç ayrı köprüden oluşmaktadır ve kesme taştan yapılmıştır. Kemerler 1746'da adaya muhassıl olarak tayin edilen Ebûbekir Paşa'nın vakfıdır. Su ihtiyacını karşılamak üzere Kitium harabesinin taşları da kullanılarak 6 mil uzaklıktaki Tremithos deresi ve pınarlardan kemerler, su değirmenleri ve kuyular yardımıyla su getirilmiştir. Dört yılda tamamlanan su kemerlerinden ikinci köprü harap olmuş, diğer ikisi ise sağlamdır. Günümüzde kullanılmayan bu kemerlerin yanına kurulan modern tesislerle aynı yoldan Larnaka'nın su ihtiyacı karşılanmaktadır.

Baf. Aşağı Baf'ta deniz kenarında bulunan Baf Kalesi, Venedikliler'in tahrip ettiği

XIII. yüzyıla ait Lüzinyan Kalesi'nin yerinde Kıbrıs'ın on üçüncü beylerbeyi Ahmed Paşa tarafından 1592'de inşa edilmiştir. Enine dikdörtgen planlı kalenin girişine deniz içine yapılan bir rampa ile varılmaktadır. Yapıldığı dönemde inip kalkan bir köprüye sahip idiyse de bu köprü günümüze kadar gelmemiştir.

Baf Ulucamii (Câmi-i Kebîr), eski bir Bizans şapelinden Mehmed Bey Ebûbekir tarafından 1590'da camiye çevrilmiştir. İki sahından oluşan caminin dört kemerli son cemaat yeri yamuk bir plana sahiptir. Girişi son cemaat yerine açılan minare yapının kuzeybatı köşesine eklenmiştir. Yenicami 1967'de Rumlar tarafından yıktırılmış ve arsası park yeri yapılmıştır. Arkasındaki düzgün kesme taştan 1592 tarihli hamam uzun süre müze olarak kullanılmıştır. Osmanlı dönemi hamamlarının yapı özelliklerini taşıyan hamamın günümüzdeki durumu hakkında bilgimiz yoktur. Yapım tarihiyle ilgili bilgi bulunmayan Musallâ Tepesi Camii de harap durumdadır.

Hasan Ağa Tekkesi, Aşağı Baf'ta bulunan mescid ve türbe bölümlerinden oluşan bir yapılar topluluğudur. Tekkenin kesin yapım tarihi bilinmemekle birlikte girişin üzerindeki kitâbeden 1865 yılında onarıldığı anlaşılan mescidin XIX. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği kabul edilmektedir. Türbede Hacı Mehmed Baba'nın mezarı yer almaktadır. Mezar 1963 olaylarından sonra tahrip edilmiştir. Tekkenin yanında XVII. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilen Hasan Ağa Tekkesi Hamamı bulunmaktadır. Harap durumdaki hamam Osmanlı dönemi hamamlarıyla benzerlik gösterir. Aşağı Baf'ta yer alan Osmanlı Çeşmesi, düzgün kesme taşlardan sivri kemerli ve sade olarak inşa edilmiştir. Kitâbesi sökülmüş olduğundan yapım tarihi bilinmemektedir. Osmanlı Çeşmesi yakınındaki hamamın 1570-1580 yıllarında inşa edildiği sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Jeffery, A Description of Historic Monuments of Cyprus, Nicosia 1918; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ın Bellibaşlı Antikiteleri, Lefkoşe 1939; a.mlf., Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1977; İsmet Konur, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'taki Türk Eserleri, Adana 1946; G. B. Pursey, A Pocket Guide to Cyprus, Nicosia 1960; İsmet Parmaksızoğlu, Kıbrıs Sultan İkinci Mahmud Kütüphanesi, Ankara 1964; Cevdet Çağdaş, Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri, Lefkoşe 1965; Vergi Bedevî, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Kıbrıs Tarihi, Lefkoşe 1966; Emel Esin, Aspects of Turkish Civilisation in Cyprus, Ankara 1966; a.mlf., Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975; a.mlf., "Kıbrıs'ta Türk Devrinin İlk Abideleri Hakkında", TK, VIII/86 (1969), s. 126-138; Gönül Öney, "Lefkoşa'da Büyük Han ve Kumarcılar Hanı", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 271-297; Tülin N. Topçuoğlu, Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri (lisans tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl.; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975; a.mlf., "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", TK, II/15 (1964), s. 5-21; Hakkı Haker Bener, Kıbrıs'taki Tarihi Eserler, Lefkoşe 1980; a.mlf., Kıbrıs Türk Ansiklopedisi, Kıbrıs 1992; a.mlf., Başlangıcından 1878'e Dek Kıbrıs Tarihi, Lefkoşe 1993; Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Lefkoşe 1982 (Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik ve Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Müdürlüğü Yayını); Mehmet Haşmet Gürkan, Kıbrıs Tarihinden Sayfalar, Lefkoşe 1982; M. Kâmil Dürüst, Kıbrıs Rehberi, İstanbul 1983; Netice Yıldız, "Osmanlı Dönemi Kıbrıs Türk Mimari ve Sanatı", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1985, III, 521-532; Mustafa Haşim Altan, Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: 1571-1974, Girne 1986; Sevinç Andız, Kıbrıs'ta Vakıf Tarihi Eserler, Lefkoşe 1990; Abdüsselam Uluçam, "Kıbrıs'taki Türk Eserlerinin Mimari Özellikleri", Kıbrıs'ın Dünü Bugünü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1993, s. 173-200; Ahmet C. Gazioğlu, Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878): 308 Yıllık Türk Dönemine Yeni Bir Bakış, Lefkoşe 1994; The Cultural Heritage of Northern Cyprus, It's Protection and Preservation, Ankara 1996; N. Ataç, "Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'daki Türk Eserleri", TTOK Belleteni, sy. 71 (1947), s. 21-22; Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserlerine Dair", Ölçü, sy. 2, İstanbul 1957, s. 29-32; a.mlf., "Kıbrıs Tarihi ve Türk Eserleri", TTOK Belleteni, sy. 44 (323), (1974), s. 2-17; Fikret Çuhadaroğlu, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", Röleve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 1-77; Baydu Necati Özkan, "Kıbrıs'ta Mimarlık Eserleri",

Türkiyemiz, VI/16, İstanbul 1975, s. 14-22; Beria Remzi Özoran, “Kıbrıs Adasında Bekir Paşa Vakfı”, VD, sy. 16 (1982), s. 27-29 (Kıbrıs’la ilgili çok kapsamlı bir bibliyografya çalışması için bk. “Kıbrıs Bibliyografyası”, TK, II/16 [1964], s. 68-96).

Ebru Karakaya

KIBRISLI KÂMİL PAŞA

(1832-1913)

Osmanlı devlet adamı ve sadrazamı.

Kıbrıs'ın Lefkoşe kasabasında doğdu. Ailesi Anamur'dan göç etmiş olup babası topçu yüzbaşısı Sâlih Ağa'dır. Mehmed Kâmil ilk eğitimini Kıbrıs'ta gördü; yabancı dillere olan merakı ve yeteneği dolayısıyla Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca'yı öğrendi. 1845'te Mısır'a giderek Elsine Mektebi'ne girdi. Bu okul daha sonra Mektebi Harbiye'ye dönüştürüldüğünden askerî ilimleri de tahsil etti. Süvari mülâzimi olarak öğrenimini bitirdi. 1849'da Mısır Valisi Abbas Hilmi Paşa'nın tercümanlık hizmetine tayin edildi. Mısır maarif müdürü Abdi Paşa Mısır sarayı ile tanışmasına vesile oldu. Özel bir öğretmenden İngilizce öğrenmeye başladı. Kısa sürede gösterdiği başarı ile Abbas Hilmi Paşa'nın takdirini kazandı. Binbaşılık rütbesine yükseltilerek oğlu İlhâmi Bey'in İngilizce öğretmenliğine getirildi. İkisi arasında başlayan arkadaşlık uzun süre devam etti. Avrupa seyahatine ve İstanbul'a beraber gittiler. İlhâmi Paşa, Sultan Abdülmecid'in kızı Münîre Sultan'la nişanlanınca onunla İstanbul'a geldi. İlhâmi Paşa'nın evlenmek üzere tekrar İstanbul'a gelişinde ona refakat etti (1857). İlhâmi Paşa'nın genç yaşta vefatı üzerine (1860) Mısır'a dönme arzusu kalmadı. O sırada sadâret makamında bulunan Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın isteği üzerine Mısır'daki görevinden ayrıldı. Osmanlı Devleti hizmetine girerek Kıbrıs evkaf müdürlüğüne getirildi (1860) ve iki buçuk yıl sonra azledildi (1863). Aynı yıl Kıbrıs Tuzla kazası kaymakamlığına, yine 1863'te adanın muhasebeciliğine tayin edildi. Dört ay sonra Meclisi Kebîr riyâseti ilâvesiyle Sayda eyaleti muhasebeciliğine, Suriye vilâyetinin teşkilinde merkez mutasarrıflığına gönderildi ve rütbesi mîrimîranlığa yükseltildi (1865). Yedi ay sonra Beyrut mutasarrıflığı ve Suriye vilâyeti politika memuru görevleri verildi. Rumeli beylerbeyiliği pâyesi tevcih edildi.

1869'da Trablusşam mutasarrıflığına getirildi. Aynı yıl Halep vilâyeti merkez mutasarrıfı, vali muavini ve Umûr-ı Ecnebiyye müdürlüğüne getirildi, bir buçuk yıl sonra ayrıldı. Filibe mutasarrıflığına tayin edildiği

halde hareketinden önce 19 Aralık 1871’de görevi Kudüs mutasarrıflığına nakledildi. Mutasarrıflık müstakil hale getirilince 1872’de Hersek, ardından ikinci defa Beyrut ve 15 Haziran 1873’te yine ikinci defa Kudüs mutasarrıfı oldu. Bâbıâli ve Fransa sefâretinden seçilen komiserlerden oluşan bir komisyona başkanlık ederek Beytülahm Kilisesi’ndeki Katolik-Ortodoks anlaşmazlığını çözümledi.

27 Mayıs 1875’te Sakız, 7 Eylül 1876’da üçüncü defa Beyrut mutasarrıflığına, 13 Şubat 1876’da vezâret rütbesiyle Kosova valiliğine tayin edildi. Fakat bu son görevine gitmeden önce kendisine Halep valiliği verildi. İki yıl bir ay hizmetten sonra azledildi. Bunun sebebi İngilizler’in burada nüfuz kurmak istemelerine engel oluşu ve konsoloslarla mücadelesidir.

6 Kasım 1879’da Dahiliye Nezâreti müsteşarlığı ilâvesiyle İntihâb-ı Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu

riyâsetine, 17 Mayıs 1880’de Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığına getirildi. 22 Mayıs 1880’de Osmanlı Devleti hizmetine girişinden beri ilk defa olarak ikinci rütbe Mecîdî nişanı ile taltif edildi.

Küçük Said Paşa’nın sadâretinde 13 Eylül 1880’de Maarif nâzırı oldu. 6 Aralık 1881’de ayrılışından iki gün sonra Umûr-ı Nâfia Komisyonu âzalığına, Ahmed Vefik Paşa’nın ikinci başvekâletinde 2 Aralık 1882’de ikinci defa Evkaf nâzırlığına tayin edildi. Nezâreti esnasında bazı vakıf ve hayır binaları tamir edildi. Nezâret görevi uhdesinde kalmak ve Adliye Nâzırı Âsım Paşa vekâlet etmek şartıyla Manisa civarında ortaya çıkan eşkıyanın tenkili için Aydın vali vekâletine gönderildi (22 Mayıs 1883). Görevini başarıyla tamamlayarak 22 Temmuz 1883’te İstanbul’a döndü. 19 Kasım 1884’te birinci rütbeden Osmânî nişanı ihsan edildi, vezâret maaşı da arttırıldı. 19 Aralık 1884’te Adliye Nâzırı Hasan Fehmi Paşa’nın fevkalâde görevle Londra’ya gidişinde ilâve görev olarak Adliye nezâretine vekâlet etti.

Şarkî Rumeli eyaleti meselesini asker kullanarak çözmek isteyen Sadrazam Said Paşa’nın aksine konuyu müzakere ve anlaşma yoluyla halletmeye taraftar olan Kâmil Paşa 15 Zilhicce 1302 (25 Eylül 1885) tarihli bir hatt-ı

hümâyunla sadârete tayin edildi. Bu ilk sadâreti 29 Muharrem 1309'a (4 Eylül 1891) kadar beş yıl on bir ay dokuz gün sürmüştür. Böylece Said Paşa ile aralarındaki siyasî rekabet de başlamış oldu. Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun kurtuluşunun maarifle olacağına inandığından sadâretinde yeni eğitim kurumlarının açılmasına büyük önem verdi. Siyasî bakımdan azınlık milletlerin isyan çıkarmasını önlemeye çalıştı.

II. Abdülhamid bir süre sonra Kâmil Paşa'ya Şûrâ-yı Devlet başkanlığını teklif ettiyse de kabul etmedi. Ermeni olaylarının ortaya çıkışı ve artması Sadrazam Said Paşa'nın azline yol açtı. Ermeni davasını milletlerarası sahada en çok İngilizler müdafaa ettiğinden, II. Abdülhamid, İngiliz yanlısı politika güden Kâmil Paşa'yı ikinci defa 13 Rebîülâhir 1313'te (3 Ekim 1895) sadrazamlığa getirdi. Ermeni olayları başşehirde ve Anadolu'da bütün şiddetiyle devam ettiği için devlet güçlükler içindeydi. II. Abdülhamid sadrazamdan konunun nasıl çözümlenebileceğini sordu. Kâmil Paşa yazılı cevabında bazı ıslahatlar yapılmasını, millete karşı sorumlu, yetkileri de bulunan bir hükümete ihtiyaç bulunduğunu, nâzırların sadrazam tarafından seçilmesi gerektiğini, saray mensuplarının hükümet işlerine müdahalede bulunmamasını önerdi. Fransa ve İngiltere elçilerinin kendisine bu hususlarda tavsiye ve görüşlerini aktardıklarını bildirdi. II. Abdülhamid kuşkulandı. Dahiliye Nâzırı Halil Rıfat Paşa Bâbıâli'deki her gelişmeyi saraya bildiriyordu. Mâbeyn-i Hümâyun'da bir kabine toplantısında fikir birliğine varılamadı. Kâmil Paşa o gece 19 Cemâziyelevvel 1313'te (7 Kasım 1895) azledildi. Ertesi gün Halep valiliğine gönderildi ve ailesini sonradan getirtmek üzere İzzeddin vapuruyla hemen İskenderun'a hareket etmesi irade buyuruldu. Sürgün demek olan bu gidişe Kâmil Paşa sağlık sebebiyle itirazda bulundu. II. Abdülhamid gitmesi için ısrar etti. Elçilerin aracılığıyla sultan ısrarından vazgeçip Halep, Konya, Aydın valiliklerinden hangisini isterse oraya gidebileceğini bildirdi. Kâmil Paşa İstanbul'a daha yakın olduğu düşüncesiyle Aydın valiliğini tercih etti. Azlinden birkaç gün sonra muhafaza altında İstanbul'dan ayrıldı.

İzmir'de göreve başladıktan sonra aleyhinde jurnaller gönderildi. Vilâyeti iyi idare etmediği, meşrû olmayan kazançlar sağladığı, hürriyet severlerin gizli yayınlarına müsamahalı davrandığı gibi suçlamalarda bulunuldu. Bölgedeki eşkıyanın tenkilinde gevşek davrandığı bahanesiyle azledilip Rodos adasında zorunlu ikamete memur edileceğini haber alınca II.

Abdülhamid’in kendisini tamamıyla gözden çıkardığı kanaatine vararak korkuya kapıldı ve İzmir’deki İngiliz Konsolosluğu’na sığındı. Padişah bu olaydan ürküp paşanın şahsına ve İngiltere devletine resmen güvence vermek zorunda kaldı. Bu teminat üzerine konsoloshâneyi terkedip tebliğ edilen irade üzerine 12 Ocak 1907’de İstanbul’a geldi. Aydın valiliği on bir yıl sürmüştür.

II. Meşrutiyet’in ilânından iki gün önce 22 Temmuz 1908’de Said Paşa’nın yedinci defa sadârete getirilmesinin ardından Meclisi Vükelâ’ya girdi. Meşrutiyet’in ilânından sonra Harbiye ve Bahriye nâzırlarının padişahça tayini meselesinden Said Paşa’nın güç durumda kalıp istifası etmesi üzerine üçüncü defa sadârete tayin edildi (9 Receb 1326 / 7 Ağustos 1908).

İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin sorumlu olmadan devlet işlerine karışması, ordunun siyasetten çekilmek istememesi, Harbiye ve Bahriye nâzırları Ali Rızâ ve Ârif Hikmet paşaların azline itirazda bulunması, avcı taburlarının başka yere gönderilmek istenmesi gibi hadiseler ve İttihat ve Terakkî ileri gelenleri arasındaki anlaşmazlıklar Kâmil Paşa’yı zor durumda bıraktı. Sadrazam Meclisi Meb‘ûsan’a izahat vermek için çağrıldı. Kâmil Paşa süre istedi. Bu süre tanınmadığı gibi meclise gelmediğinden güvensizlik kararı verildi. İkinci ve Üçüncü Ordu’nun çeşitli birliklerinden ve donanmadan gelen ve sadrazamı istibdat idaresini ihyaya çalışmakla itham eden telgraflar üzerine Kâmil Paşa görevinden çekildi (14 Şubat 1909).

Kâmil Paşa 1911 yılında hava değişimi için Mısır’a gitti. Bu sırada Hindistan gezisine çıkmış olan İngiltere Kralı V. Georges ve kraliçe kendisiyle görüşmek istediler ve kendisini gemide öğle yemeğine davet ettiler. Gemide çekilen fotoğraflarda Kâmil Paşa, kral, kraliçe, Mısır hidivi, Lord Kitchener ve diğerleri bulunuyordu. Bu olay İngiliz, Arap, Osmanlı basınında yankı buldu. Yaşlı ve eski sadrazamla İngiltere kralı görüşmede, Osmanlı ve dünya siyaseti hakkında fikir teâtisinde bulundular. Kâmil Paşa bu görüşmeyi yazılı olarak devlete bildirdi. İttihat ve Terakkî yanlısı basında ağır eleştirilere uğradı. Bir süre sonra Mısır’dan İstanbul’a döndü.

22 Temmuz 1912’de sadârete getirilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi sıfatıyla girdi. Üç ay sonra Ahmed Muhtar Paşa’nın istifası üzerine 18 Zilkade 1330’da (29 Ekim 1912) dördüncü defa sadârete

tayin edildi. Bu sonuncu sadâreti esnasında Balkan savaşı ve felâketi vuku buldu. Edirne Bulgarlar tarafından işgal edildi. Barış görüşmelerinde ise şehrin hangi taraftan bırakılacağı hususunda kesin bir karara varılamıyordu. Bu arada Bâbıâli Baskını meydana geldi. Harbiye Nâzırı Nâzım Paşa ve yaveri öldürüldü. Sadrazam istifaya zorlandı. Böylece Kâmil Paşa'nın siyasî hayatı

İttihatçılar'ın bu kanlı faciasıyla sona erdi (15 Safer 1331 / 24 Ocak 1913).

Kâmil Paşa, hükümetçe gösterilen lüzum üzerine bir süre sonra doğum yeri olan Lefkoşe'ye gitti. 15 Zilkade 1331'de (16 Ekim 1913) orada vefat etti ve Lefkoşe'de Arap Ahmed Paşa Camii hazîresine gömüldü. Kâmil Paşa iyi eğitim görmüş, zeki, ileri görüşlü, haysiyet sahibi ve dürüst bir insan olarak tanınır. Görevini en iyi şekilde ifa etmek isterdi. Siyasî tarih üzerine birçok eser okumuş, devlet işlerinde büyük tercübe sahibi olmuş ve dış politikada uzmanlaşmıştı. Bu arada devlet işlerine dair lâyiha ve arîzalar kaleme almıştır. Yazılarında uzağı gören bir devlet adamının kuvvetli muhakeme ve seziş gücü farkedilir.

Kâmil Paşa'nın üç eseri sağlığında basılmıştır. 1. Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye (I-III, İstanbul 1325/1327). Kuruluştan Sultan Abdülmecid'in saltanatının sonuna kadar Osmanlı tarihinin siyasî bakımdan yerli yabancı kaynakların ışığında yorumlanması olup paşanın siyasî tarihe vukufunun bir göstergesidir. 2. Kâmil Paşa'nın Âyan Reisi Saîd Paşa'ya Cevapları (İstanbul 1328). Said Paşa'nın üç ciltlik hâtıratının yayımlanmasından sonra Kâmil Paşa'yı suçlayan veya yanlış aksettirilen bazı siyasî konulara açıklık getirmek amacıyla hazırlanmıştır. II. Meşrutiyet dönemi çalkantıları için önemli bir kaynaktır. 3. Hâtırât-ı Sadr-ı Esbak Kâmil Paşa (İstanbul 1329). Kâmil Paşa siyasî hâtıralarını birkaç cilt olarak yayımlamayı planlamışsa da ancak bir cildi neşredilmiştir. Eser genel olarak çeşitli meselelere dair takdim ettiği lâyihalardan oluşmaktadır ve bir hâtırat özelliği taşımaz. Kâmil Paşa'nın şahsî evrakı 1985'te Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne intikal etmiş olup bunlar daha çok Aydın valiliğine aittir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 364, 430-431).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 4, s. 38; BA, Y.EE, 31/1730, 1733, 1881, 1882, 1884, 1885, 1901, 1904, 2013, 2015, 2017, 2020, 2624/158/86; "Sadrâzam Kâmil Paşa Evrakı ve Resimleri", Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), İstanbul 2000, s. 364, 430-431; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 41-43; İbnülemin - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyûn Nezâretinin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 171-177; Ahmet Semih Mümtaz, Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler, İstanbul 1948, s. 106-108, 158, 160; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, tür.yer.; Hilmi Kâmil Bayur, Sadrâzam Kâmil Paşa'nın Siyasi Hayatı, Ankara 1954; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, İstanbul 1955, s. 1347-1372; Mufassal Osmanlı Tarihi, VI, 3435-3437; Danişmend, Kronoloji2, V, 95, 96, 97, 101; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, İstanbul 1986, s. 138-139, 141, 147, 174, 176, 222-223, 273; Nesimi Yazıcı, "Sadrâzam Kâmil Paşa'nın Yabancı Basın ile İlgili Bazı Görüşleri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 413-434; Mahir Aydın, Şarkî Rumeli Vilâyeti, Ankara 1992, s. 258-260, 264-265; İbrahim Alaeddin Gövsa, "Meşrutiyet Sadrazamları", Yedigün, nr. 309, İstanbul 1939, s. 7-9.

Atilla Çetin

KIDEM

(القدم)

Allah’a nisbet edilen selbî sıfatlardan biri.

Sözlükte “varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” anlamına gelen kıdem (kadâme) kelimesi, terim olarak “Allah’ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” diye tanımlanır. Kur’ân-ı Kerîm’de kıdem kavramı Allah’a nisbet edilmemekle birlikte aynı kökten gelen kadîm kelimesi “üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesneler” anlamında kullanılmaktadır (Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkāf 46/11). Ayrıca Kur’an’da “varlığının başlangıcı olmayan” mânasında Allah’a nisbet edilen evvel ismiyle O’nun her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden âyetler de (meselâ bk. el-En‘âm 6/102; el-Furkān 25/2) kıdem sıfatının muhtevasını pekiştirmektedir. Hadislerde “bütün yaratıklardan önce mevcut olan varlık” anlamındaki mukaddim ile (Buhârî, “Daʿavât”, 60; Müslim, “Ẕikir”, 70) İbn Mâce’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde kadîm ismi Allah’a izâfe edilmektedir (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10).

İsbât-ı vâcib ve âlemin yaratılmışlığına ilişkin kanıtların kelâmcılarca tartışılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kıdem ve hudûs kavramları kelâm literatüründe kullanılmış, daha sonra ilâhî isimlerin ve sıfatların irdelenmesinde de aynı kavramlar ele alınmıştır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere bütün Sünnî kelâmcıların yanı sıra Mu‘tezile ve Şîa âlimleri Allah’ın kadîm bir varlık olduğunda ittifak edip O’na kadîm vasfını nisbet etmiş, kıdemi ulûhiyyetin temel vasfı olarak görmüştür. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî ile Bağdat Mu‘tezilesi kelâmcılarına göre kadîm “ilâh” anlamına gelir (Eş‘arî, s. 170, 180). Mâtürîdî kıdemi, Allah’ın zâtından dolayı var olmasının ve başkasına muhtaç bulunmamasının en temel şartı olarak kabul eder. Buna göre başkasına muhtaç olmayan ve varlığı zâtının gereği olan Allah hakkında kıdem sıfatı zorunludur (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 12). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ümmetin Allah’a kadîm ismini nisbet etmekte icmâ ettiğini, bunun da yaratıklardan önce

Allah’ın mevcudiyeti anlamına geldiğini belirtir (İbn Fûrek, s. 43).

Selef telakkisini benimseyenlerin yanı sıra (Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭahâviyye, s. 54) İbn Hazm gibi âlimler Allah’a kadîm isminin verilemeyeceği görüşündedir, zira Kur’an’da bu isim Allah’ı değil yaratıkları nitelemek için kullanılmıştır. Ayrıca kadîm tabiri, sözlük anlamı itibariyle bir varlığın diğer bir varlığa nisbetle zaman bakımından önceliğini ve eskiliğini ifade eder. İbn Hazm’a göre Allah’ın geçmişte belli bir zamanla sınırlı olmaksızın var olduğunu belirten ismi “evvel”dir. Bu isim O’nun varlığının zaman üstü olduğuna işaret etmektedir (el-Faṣl, II, 325-326). Ali el-Kārî de kadîmin “bütün yaratıklardan önce mevcut olmak” mânasında kullanıldığı takdirde izâfî bir muhteva kazanacağından ilâhî isimler arasında yer almasını isabetsiz görür (Mineḥu’r-ravżi’l-ezher, s. 27).

Allah’ın kıdem sıfatıyla nitelendirilmesinde ittifak eden kelâmcılar bunun zât-sıfat ilişkisi açısından ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir, bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Allah’ın kadîm olması zâtı üzerinde zâit bir kıdem sıfatından dola-yı değil zâtından dolayıdır. Bu durumda kıdem “varlığından önce yokluğun geçmemesi” anlamına gelir. Eğer Allah zâtının ötesinde bir kıdem sıfatı ile kadîm olsaydı bu takdirde bu sıfatı başka bir kıdem sıfatıyla mevcut olması gerekirdi ki bu, sonuçta teselsüle götürür. Mu‘tezile,

Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye ve Şîa kelâmcılarının büyük çoğunluğu bu görüşü benimser (İbn Fûrek, s. 27; Kādî Abdülcebbâr, s. 107; Gazzâlî, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Ancak Mu‘tezile kelâmcıları kıdemi Allah’ın zâtına ait en özel bir sıfat olarak kabul ettiğinden Sünnîler’ce benimsenen mâna sıfatlarını nefyetmişlerdir (Şehristânî, I, 44; Seyfeddin el-Âmidî, s. 40). 2. Allah’ın kadîm olması zâtı ötesinde bir kıdem sıfatının bulunması demektir, yani Allah kıdem sıfatı ile kadîmdir; tıpkı ilimle âlim, kudretle kādir, irade ile mürid olması gibi. Kıdem, Allah’ın zâtından yokluğu nefyettiği için selbî-tenzihî sıfatlar arasında yer almakla birlikte vücûdî (sübûtî) sıfat özelliği de taşır. Erken devir Sünnî kelâmcılarından İbn Küllâb ve Ebü’l-Abbas el-Kalânisî’nin yanı sıra mütekaddimîn devriyle yeni ilm-i kelâm devrine ait bazı Mâtürîdiyye kelâmcıları bu görüştedir (Eş‘arî, s. 170; Nesefî, I, 210; Arapkirli Hüseyin Avni, s. 3; İzmirli, II, 88-89). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kıdemi nefsî bir sıfat olarak isimlendirip

benimsediği ileri sürülmüşse de (M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 74-75) İbn Fûrek bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesinin hatalı olduğunu belirtir (Mücerredü'l-Maḳālât, s. 326). 3. Allah'ın kadîm olması ulûhiyyet sıfatı bulunduğu anlamına gelir, yani kadîm ismi Allah'ın ilâh olduğunu ifade eder. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüştedir (Tehânevî, II, 1211-1212). Bu görüşlerden İbn Küllâb ile bir kısım Mâtürîdiyye âlimine ait olan görüş, Sünnîler'in sıfatlar konusunda benimsediği sıfât-ı meânî teorisine uygun görünmektedir. Sünnî kelâmcıların çoğunluğu ise kıdem konusunda Mu'tezile'ye ait olan sıfât-ı ma'neviyye teorisini benimsemiştir.

İslâm filozoflarının tesiriyle kelâm literatüründe kıdem zamânî, izâfî ve zâtî olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmiştir. Var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "kıdem-i zamânî ile kadîm", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nisbetle daha eski olan mevcuda "kıdem-i izâfî ile kadîm" denilmiştir. Allah'ın zâtı ile kadîm olduğunu savunan İslâm filozofları âlemi de kıdem-i zamânî ile kadîm bir varlık kabul ederler. Allah'tan başka kadîm varlığın bulunmadığına inanan kelâm âlimleri ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla belirtmiş ve İslâm filozoflarının kıdem-i âlem görüşünü eleştirmiştir (eleştiriler için bk. MEŞŞÂİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳdm" md.; Cürcânî, et-Taʿrifât, "Ḳıdem" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 500; Tehânevî, Keşşâf, II, 1211-1212; Buhârî, "Daʿavât", 60; Müslim, "Ẕikir", 70; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 170, 180, 517; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 12; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 26-28, 43, 326; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 107, 180-181; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 325-326; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Kahire, ts. (Mektebetü Mustafa el-Bâbî), s. 21; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 56, 210-211; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 44; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 132; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire

1391/1971, s. 40; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭahâviyye, s. 54; Teftazânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1325, s. 65-66, 100; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1375/1955, s. 27; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 124; Arapkirli Hüseyin Avni, İlm-i Kelâm, İstanbul 1331, s. 3; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 88-89; M. Muhyiddin Abdülhamîd, en-Niẓâmü'l-ferîd, Kahire 1955, s. 74-77.

Yusuf Şevki Yavuz

KIDVÂÎ

(قدوائى)

(1878-1937)

Hindistan Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden, yazar, hukukçu ve siyasetçi.

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde küçük bir kasaba olan Gadia'da doğdu. Adı Müşîr Hüseyin olup önemli şahsiyetler yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Leknev'de tamamladı, 1897'de İngiltere'ye giderek hukuk okudu. Bir müddet avukatlık yaptıktan sonra 1904'te ülkesine döndü. 1907'de Hindistan Kongre Partisi'ne katıldı. 1913'te Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kurucuları arasında yer aldı ve tüzüğünü de hazırladığı bu cemiyetin Londra'da bir şubesini açtı. I. Dünya Savaşı yıllarında İngiltere'de kalan Kıdvâî 1920'de geri döndü ve Hindistan Hilâfet Hareketi'nin başlatılmasında etkili oldu. Bu yıllarda bir taraftan çeşitli yayınlarıyla, bir taraftan da Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be, Londra İslâm Cemiyeti ve Hilâfet Hareketi gibi kuruluşlar vasıtasıyla Osmanlılar ve hilâfet lehinde yoğun faaliyetlerde bulundu. Bu münasebetle birkaç defa İstanbul'a gelen ve burada Osmanlı devlet adamlarıyla görüşmeler yapan Kıdvâî'nin ilk ziyareti 1906'da gerçekleşti ve II. Abdülhamid tarafından madalya ile taltif edildi. 1909'da Osmanlı ordusunu güçlendirmek için kurulan Osmanlı Donanma Cemiyeti'nin Leknev'de bir şubesinin açılmasında rol oynadı. Şube adına 1910'da, Jön Türkler hakkında Hindistan müslümanları arasında mevcut tereddütleri yerinde incelemek amacıyla İstanbul'a geldi; Jön Türk liderleriyle hilâfetin İslâm dünyasındaki önemi üzerine müzakerelerde bulundu. Bu sırada kaleme aldığı yazılar Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd gibi dergilerde yayımlandı.

Hayatının büyük bir kısmını Hindistan'da ve Avrupa'da Osmanlılar lehine faaliyetlerde bulunarak geçiren Kıdvâî, Hindistan müslümanlarının ve Osmanlılar'ın geleceğini Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin yakınlaşmasında görüyordu. Böylece dünya müslümanlarının çoğunluğunu barındıran bu iki ülke aynı zamanda dünya barışına da katkı sağlayabilecekti. Ancak I.

Dünya Savaşı ve sonrasında meydana gelen olaylar Kıdvâî'nin beklentilerine uygun gelişmedi. Kıdvâî, Hindistan Hilâfet Hareketi'nin dağılmasından sonra iç politikayla ilgilenmeye başladı. O zamanki adıyla United Provinces of Agra and Oudh (Utar Pradeş) eyaletinde dört defa merkezî yasama meclisi üyeliğine seçildi. Hindistan'da dönemin siyasî anlayışlarından etkilenerek sosyalizmi benimseyen Kıdvâî vefatına kadar siyasî faaliyetlere devam etmiş, ayrıca fikirlerini kaleme aldığı kitap ve makaleleriyle savunmuştur.

Eserleri. 1. Pan-Islamism (London 1908). Panislâmizmin Batı'da iddia edildiği gibi askerî bir tehdit unsuru olmadığını ve barışçı bir gelişmeyi amaçladığını işlemektedir. 2. The Future of Muslim Empire-Turkey (London 1919). Mağlûp Osmanlı Devleti'nin âdil bir muamele görmesi gerektiği tezi üzerine yazılmıştır (eser Türkçe olarak da neşredilmiştir: Türkiye İslâm İmparatorluğunun İstikbali, London 1919). 3. The Sword Against Islam or Defence of Islam's Standard Bearers (London 1919). Paris Barış Konferansı'nda galip devletlerin tutumunu tenkit eden bir çalışmadır. Aynı şartlarda Türkler'in daha âdil ve insanî davranacağını söyleyen Kıdvâî tarihten örnekler vererek görüşünü desteklemektedir. Eser, İslâm'a Çekilen Kılıç yahut Alemdârân-ı İslâm'ı Müdafaa adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (İstanbul 1919), bu çeviri Ahmet Zeki İzgöer tarafından sadeleştirilerek Paris Sulh Konferansı ve Osmanlı'nın Çöküşü başlığıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1991). 4. Women under Different Social and Religious Laws,

Buddism, Judaism, Christianity and Islam (New Delhi 1978). Yazarın 1920'li yıllarda yazdığı makalelerden oluşmuştur.

Kıdvâî'nin bunlardan başka Swaraj and How to Obtain it (Lucknow 1924) ve Pan-Islamism and Bolshevism (London 1937) adlı iki eseri ve birçok risâlesi neşredilmiştir. Risâleleri arasında The War and God; Muslim Interests in Palestine; Three Great Martyrs-Socrates, Jesus and Hosein; Harem, Purdah or Seclusion; Miraculous Fish; Hope; Islam and Socialism adlı çalışmaları bulunmaktadır. Bu risâlelerin hemen hemen tamamı 1920-1925 yılları arasında Türkçe'ye tercüme edilerek Sebîlürreşâd'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

India Office Records, L/P& S/7/199, nr. 521; L/P& S/3/460, nr. 3975; Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Arşivi, Donanma Cemiyeti Evrakı, nr. 141, XXVII, 42; N. Kumar Jain, Muslims in India, A Biographical Dictionary, New Delhi 1983, II, 22-23; Kâmil Uzun, Müşir Husain Kudvay ve Sebilürreşad'daki Makaleleri (lisans tezi, 1992), AÜ İlâhiyat Fakültesi; F. Robinson, Separatism Among Indian Müslims, New Delhi 1993, s. 203, 208, 310-311, 312, 343, 379-380; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 175-177, 200-204, 237; a.mlf., "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be", DİA, XI, 178-179; Tanin, İstanbul 18 Temmuz 1326; SM, sy. 103 (1326), s. 434-435; sy. 104 (1326), s. 457-458; The Observer, Lahore 28 November 1906; S. T. Wasti, "Mushir Hosain Kidwai and the Ottoman Cause", MES, XXX/2 (1994), s. 252-261; Zafaru'l-Islām Khān, "Mus̲h̲īr Ḥusayn Ḳidwāʾī", EI^2 (İng.), VII, 678; M. Naeem Qureshi, "Hindistan Hilâfet Hareketi", DİA, XVIII, 109-111.

Azmi Özcan

KIFTÎ

(bk. İBNÜ'l-KIFTÎ).

KILÂDE

(القلادة)

Bir hayvanın hedy kurbanı olduğunu göstermek için boynuna takılan nişan, alâmet.

Sözlükte “bükmek, dolamak, toplamak” anlamındaki kald kökünden türeyen kılâde “boyuna takılan gerdanlık vb. şey” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre münasebetiyle kurban edilecek hayvanın (hedy) boynuna kurban olduğunu göstermek için takılan nesneyi ifade eder. Bu bir nal, bez, ip veya deri parçası yahut ağaç kabuğu olabilirdi. Kurbana kılâde takılmasına taklîd, aynı amaçla hayvanın sırtından veya hörgücünden kan akıtmak suretiyle işaretlenmesine iş‘âr denir.

Kılâde Kur’ân-ı Kerîm’de çoğul şekliyle (kalâid) iki âyette geçmektedir (el-Mâide 5/2, 97). Bu âyetlerin ilkinde, “Ey iman edenler! Allah’ın koyduğu sembollere, kutsal hac ayına, kurbanlara ve nişanlarına (yahut nişanlı kurbanlara) saygısızlıkta bulunmayın” buyurulur. Âyette “Allah’ın koyduğu sembol”lerden biri olarak nitelenen kılâdenin kurbanlık hayvanı her türlü saldırıdan korumak, ayrıca fakirlerin bu hayvanı tanıyıp kurban edildikten sonra paylarına düşeni almak için toplanmalarını sağlamak amacıyla takıldığı kabul edilir.

Kurtubî, kurbanlık hayvanı bu şekilde işaretlemenin Hz. İbrâhim’den gelen bir sünnet olduğunu, Câhiliye döneminde de varlığını sürdürerek İslâm dinince onaylandığını belirtir. Resûl-i Ekrem bir hadisinde, “Ben saçlarımı toplayıp bağladım, kurbanıma da Kâbe adına nişan taktım. Artık kurbanımı kesmedikçe ihramdan çıkamam” demiş (Buhârî, “Ḥac”, 126), hayvan kesildikten sonra nişanının kanına atılmasını emretmiştir (Muvaṭṭa᾿, “Ḥac”, 148).

Kurbanlık deve, sığır gibi büyükbaş hayvanın boynuna kılâde takmanın sünnet olduğunda görüş birliği vardır. Küçükbaş kurbanlıklar konusunda ise fakihler ihtilâf etmişlerdir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bunlara

kılâde takılmaz. Çünkü bu alışılmış bir şey değildir, ayrıca koyun başı boş bırakılmayıp sahibi tarafından güdüldüğünden kaybolma ihtimali yoktur. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri Hz. Âişe'den nakledilen, Resûlullah'ın Harem'e götürdüğü kurbanlık koyununa nişan taktığı rivayetini (Müsned, III, 361; Müslim, "Ḥac", 367; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 14) esas kabul ederek küçükbaş kurbanlıklara da kılâde takılmasını sünnet kabul etmişlerdir. Kurtubî, bu konuda Hanefî ve Mâlikî ulemâsını eleştirerek bunların muhtemelen yukarıdaki hadisten haberdar olmadıklarını ya da onu zayıf bularak reddettiklerini söyler. Hanefî mezhebine göre yalnızca kırân ve temettu' haccı yapanlarla nâfile kurban kesmeye niyet edenlerin kesecekleri kurbanlara kılâde takılabilir, ceza ve ihsâr kurbanlarına takılmaz. Çünkü bir hatayı telâfi için yapılan ameli teşhir uygun değildir.

Mâlikî mezhebine göre hedyin boynuna nişan takılmasıyla hayvan kurban olarak belirlenmiş sayıldığından bizzat onun kesilmesi vâcip olmuştur; bu hayvan çalındığı veya kaybolduğu için yerine başka bir hayvan kurban edilse daha sonra bulunduğunda onun da kesilmesi gerekir. Hanbelîler'e göre hayvanın hedy sayılması için kılâde ile birlikte niyet de şarttır. Böylece muayyen vâcip hale gelen kurbanlık sahibinin elinde emanet sayılır; kendi kusuru olmadan kaybolur veya çalınırsa sorumlu olmaz. Şâfiî fakihleri ise nişan takılmasının yanı sıra o hayvanın hedy kurbanı olduğu açıkça söylenmediği takdirde hedy sayılmayacağını belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir er-Râzî, Muḫtâru'ṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Mahmûd Hâtır), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-hadîs), "ḳld" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḳld" md.; Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 148; Müsned, III, 361; Buhârî, "Ḥac", 126; Müslim, "Ḥac", 367; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 14; Şâfiî, el-Üm, II, 216; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 535-536, 549; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 40; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 337, 405, 407; III, 84; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, II, 88-89; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 160-161; Elmalılı, Hak Dini, III, 1552; "Taḳlîd", Mv.F, XIII, 154-159.

Salim Öğüt

KILICARSLAN I

(ö. 500/1107)

Anadolu Selçuklu sultanı (1092-1107).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah'ın oğludur. Urfalı Mateos onun 1085'te dünyaya geldiğini kaydeder (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 164). Ancak 1107'de öldüğünde on bir yaşında bir çocuğu bulunduğu (İbnü'l-Esîr, X, 344; Ebü'l-Ferec, II, 346) dikkate alınarak daha önceki bir tarihte doğduğu söylenebilir. Adı Bizans kaynaklarında Klitziasthlas (Anna Komnene, II, 79), Latin kroniklerinde babasının adıyla (Soliman) zikredilir (Tyrensis, s. 29; Carnotensis, s. 83). Kaynaklarda Kılıcarslan'a dair ilk bilgi, babası Süleyman Şah'ın 477'deki (1084) Antakya seferi sırasında onun yanında bulunduğudur. Babasının 479 Rebîülevvelinde (Haziran 1086) Tutuş ile yaptığı savaşta ölümünden sonra Kılıcarslan, Vezir Hasan b. Tâhir'in koruması altında Antakya'da kaldı. 480 (1087) ilkbaharında Antakya'ya gelen Sultan Melikşah tarafından İsfahan'a gönderilerek göz hapsinde tutuldu.

Sultan Melikşah'ın 485'te (1092) vefatı üzerine kardeşi Kulanarslan ile birlikte Sultan Berkyaruk'un izniyle İsfahan'dan Anadolu'ya dönmek için yola çıkan

Kılıcarslan, eskiden babası Süleyman Şah'a tâbi olan Orta Anadolu'dan büyükçe bir kuvvet toplayarak 485 sonlarında (1092 sonları, 1093 başları) İznik'e geldi. Bu sırada İznik'te idareyi elinde tutan Ebülgazi'nin iktidarı kendisine teslim etmesiyle de Anadolu Selçuklu tahtına çıktı. Babasının ölümünün ardından kumandanları kendilerine teslim edilmiş olan şehirlerde bağımsız hareket etmeye başlamışlardı, bu yüzden devletin birliği dağılmıştı. Başlangıçtaki hâkimiyet alanı sadece İznik ve civarıyla sınırlı görünen Kılıcarslan ilk iş olarak dağılmış bulunan devletin birliğini kurmaya çalıştı. Yıllardan beri Bizans ile savaşan İzmir Beyi Çaka'nın kızıyla evlenerek Bizans'a karşı Çaka ile birlikte hareket etmeye başladı. Bu durumdan endişeye kapılan İmparator Aleksios, Kılıcarslan'ı Çaka'nın

aleyhine tahrik ederek ikisinin arasını bozmaya uğraştı. Esasen Kılıcarslan da Çaka'nın gittikçe güçlenmesini kendi hâkimiyeti açısından tehdit edici bir gelişme olarak görmekteydi. Bu etkenler Kılıcarslan'ın Çaka'yı öldürtmesine sebep oldu (488/1095 [?]). Kılıcarslan, imparatorun Balkanlar'da Kumanlar'la yaptığı savaşlardan yararlanarak Bithynia bölgesinde İzmit ve çevresine akınlar düzenlemeye başladı. İmparator da Kumanlar'la savaşı bitirdikten sonra Türk akınlarına karşı Sapanca gölünün güneyinden İzmit körfezine uzanan bir kanal kazdırıp içini su ile doldurarak Türkler'in İzmit çevresine girmesini engellemek istedi.

Bu sırada başlayan Haçlı seferinin öncüsü durumunda olan Keşiş Pierre l'Hermite'in idaresinde Anadolu'ya gelen ilk Haçlı ordusu İznik üzerine yürürken Kılıcarslan tarafından Drakon vadisinde pusuya düşürüldü ve hemen tamamı imha edildi (1 Zilkade 489 / 21 Ekim 1096). Kazandığı bu başarı Kılıcarslan'ın Haçlılar'ı küçümsemesine yol açtı. Bu yüzden Avrupa'dan yola çıkan yeni Haçlı ordularının sayısını ve gücünü doğru dürüst öğrenmeden ve olaya gereken önemi vermeden, ülkesinin doğusunda Dânişmendliler'in de ele geçirmek istedikleri Ermeni Gabriel'in hâkimiyetinde bulunan Malatya şehrini zaptetmek üzere 490 (1097) yılı kış aylarında bütün ordusunu yanına alıp İznik'ten ayrıldı ve Malatya önüne gelerek şehri kuşattı.

Bu sırada askerî gücü çok yüksek büyük Haçlı ordularının İstanbul'dan Anadolu'ya geçerek Pelekanon'da toplandıkları ve hedeflerinin İznik'i zaptetmek olduğu haberini aldı. Ordusunun bir kısmını İznik'e gönderen Kılıcarslan kuşatmayı kaldırarak hemen yola çıktı. Fakat çok geç kalınmıştı. I. Haçlı Seferi ordularının şehri kuşatmasından (21 Cemâziyelevvel 490 / 6 Mayıs 1097) sonra İznik'e ulaşabildi. Kılıcarslan, şehre girişi sağlayabilmek için güney surları karşısında yerleşmiş olan Kont Raymond de Saint-Gilles'in ordusuna hücum etti. Savaş bütün gün sürdü. Türk ordusu Haçlılar'ın sayıca üstünlüğü yüzünden kuşatmayı yaramadı. Gece olunca sultan ordusunu daha fazla yıpratmadan geri çekmeye karar verdi. 6 Receb 490'da (19 Haziran 1097) Haçlılar'ın genel hücuma hazırlandığı belli olunca Türkler bir gece önce şehri Bizans kuvvetleri kumandanı Butumites'e teslim ettiler. Kılıcarslan'ın hanımı ve çocukları İstanbul'a götürüldü.

Ordusuyla İznik önünden çekildikten sonra Haçlılar'ın yolunu kesmek amacıyla yeni bir savaşa hazırlanan Kılıcarslan, Haçlılar'ın Eskişehir'e doğru ilerlediğini haber alınca bölgeye gidip ordusunu Sarısu (Bathys) ovasının yamaçlarına yerleştirdi. Türkler 30 Haziran 1097 tarihinde hücuma geçip Haçlı karargâhını kuşattılar. Bu sırada arkadan gelen II. Haçlı ordusu karşısında şaşıran Türkler iki ordunun birleşmesini önleyemediler. Haçlılar saldırıya geçince Kılıcarslan fazla kayıp vermemek için ordusunu hızla geri çekti (1 Temmuz 1097).

Bu olayın ardından Kılıcarslan, kendilerinden çok fazla olan Haçlı ordularına karşı doğrudan savaşa tutuşmak yerine engelleme taktiği uygulamanın daha yararlı olacağına karar verdi. Anadolu'da yürüyüşlerini zorlaştırmak için geçecekleri yol üzerindeki bütün su kaynakları kullanılmaz hale getirildiği gibi her türlü yiyecek maddesi de yok edildi. Haçlılar, iki gün sonra Eskişehir'den hareket ederek Akşehir (Philomelion) üzerinden Konya'ya (Ikonion) yürüdüler. Türkler, bütün yol boyunca uzanan bölgedeki yerleşim mahalleri gibi Konya'yı da boşaltmışlardı. Haçlılar, tahrip edilmeden kalan Meram'da birkaç gün dinlendikten sonra Ereğli'ye doğru yola devam ettiler. Kılıcarslan, Dânişmendli Beyi Gümüştegin Gazi ve Kayseri Beyi Hasan ile birlikte Ereğli yakınında Haçlılar'ın önünü kesmeye çalıştıysa da sonuç alamadı.

I. Haçlı Seferi orduları, Kılıcarslan'ın dört yıldan beri yeniden kurup genişletmeye çalıştığı Anadolu Selçuklu Devleti'nin gelişmesine büyük darbe vurdu; sadece başşehir İznik değil Ege ve Marmara kıyılarına kadar ulaşan topraklar da kaybedildi. Türkler, Menderes vadisinden Bolvadin ve Akşehir'e kadar doğuya çekildiler. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti'nin batı sınırı Eskişehir-Antalya hattına kadar geriledi. Çukurova'nın kaybı Toros dağlarında oturan Ermeniler'in bölgeye yerleşmesine imkân verdi. Ayrıca Haçlı seferinin ürünü olarak Urfa'da ve Antakya'da birer Haçlı devleti kuruldu (491/1098). Kılıcarslan, bir taraftan Haçlılar'ın ülkesine verdikleri zararları gidermeye çalışırken bir taraftan da Bizans kuvvetlerine karşı batı sınırlarını savunmak ve Avrupa'dan akıp gelen küçüklü büyüklü Haçlı gruplarına karşı mücadele etmek zorunda kaldı. Bu durum, Selçuklular'ın Orta Anadolu'da bütünleşerek daha kısa bir sürede kendilerini toparlayıp güçlenmeleri sonucunu doğurdu. İznik yerine Konya başşehir yapıldı ve Anadolu'nun ortasında köklü bir yerleşme ve gelişme

süreci başladı.

Dânişmendli Gümüştegin Malatya üzerine yürüyünce şehrin hâkimi Ermeni Gabriel, Antakya Haçlı Prinkepsi Bohemund'u yardımına çağırdı. Malatya'ya gelen Bohemund, Gümüştegin tarafından esir alınıp Niksar'da hapse atıldı (Şevval 493 / Ağustos 1100). Anadolu'da bu olaylar cereyan ederken Antakya'yı ele geçiren I. Haçlı Seferi orduları, Suriye üzerinden güneye inerek Kudüs'ü zaptedip (23 Şâban 492 / 15 Temmuz 1099) burada Kudüs Haçlı Krallığı'nı kurmuşlardı. Bu başarının Avrupa'da yarattığı heyecanla I. Haçlı Seferi'nden sayıca daha büyük yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Lombardlar, Fransızlar ve Almanlar'dan oluşan bu Haçlı ordusunun sayısı yüzbinlerle ifade edilmektedir. 1101 ilkbaharında İstanbul'a gelen bu ordu, İmparator Aleksios tarafından Anadolu yakasına geçirilerek İzmit yöresindeki karargâhlara yerleştirildi. Lombardlar, hem kendi reisleri kabul ettikleri Bohemund'u esaretten kurtarmak hem de Anadolu'nun bu bölgelerini zaptetmek amacıyla harekete geçtiler. Kılıcarslan'ın böyle bir orduya karşı sadece kendi kuvvetleriyle savaşması mümkün değildi. Gümüştegin'i durumdan haberdar ederek yeni Haçlı tehlikesine karşı uyardı. Gümüştegin de Selçuklu ordusuyla birleşti. Harran Beyi Karaca, Artuklu Belek b. Behrâm ve Halep Selçuklu Meliki Rıdvân da yardıma geldi. Bütün Türk kuvvetleri Çankırı'da toplandı. Kılıcarslan, Ankara'yı boşaltarak ve bölgeyi tahrip ederek Haçlılar'ın önü sıra geri çekilip Çankırı'ya ulaştı. Haçlılar, Ankara'yı

Bizans imparatorunun adamına teslim ettikten sonra 2 Temmuz'da Çankırı önüne geldiler. Türk kuvvetlerinin Çankırı'da toplandığını görünce savaşa girişmeden kuzeye yönelip Bizans'a ait topraklardan Amasya bölgesine ilerlemek istediler. Kılıcarslan'ın taktiği, Haçlılar'ı yol boyunca âni baskınlarla yıpratıp kendi bölgelerine çektikten sonra savaşa girişmekti. Bunda da başarılı oldu ve Haçlılar'ı ağustos ayı başlarında Merzifon yakınlarında büyük bir yenilgiye uğrattı. Kont II. Guillaume de Nevers idaresindeki II. Haçlı ordusunu da ağustos ayı ortalarında Konya yakınında imha etti. Kılıcarslan Nevers ordusuyla uğraştığı sırada Akitanya Kontu Guillaume ve Bavyera Dükü IV. Welf'in idaresindeki III. Haçlı ordusu da İznik-Akşehir üzerinden ilerleyerek Selçuklu topraklarına girmişti. Kılıcarslan, Gümüştegin ve diğer Türk beyleriyle birlikte bu orduyu da Ereğli suyu kıyısında yok etti. 494 (1101) yılında üç ayrı Haçlı ordusuna

karşı kazanılan bu başarılar Türkler'i Anadolu'dan söküp atmayı hedefleyen Haçlı hareketini durdurdu. İstanbul'dan Suriye'ye giden yol hem Bizans hem de Batı dünyasının Haçlı ordularına kapanmış oldu.

Dânişmendli Gümüştegin'in Malatya'yı zaptetmesi (3 Zilhicce 495 / 18 Eylül 1102) Kılıcarslan'ı endişelendirdi. Ancak Dânişmendliler'le mücadeleye girmeden önce Bohemund'un Niksar'da hapiste bulunmasından yararlanarak Antakya üzerine yürümeye karar verdi. Halep Meliki Rıdvân ile anlaşıp 496 (1103) yılı yaz aylarında harekete geçen Kılıcarslan, Maraş yakınlarına geldiği sırada Gümüştegin'in para karşılığında Bohemund'u serbest bıraktığını öğrenince seferi yarıda kesip Gümüştegin'in üzerine yürüdü ve Dânişmendli ordusunu yenilgiye uğrattı (İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ, s. 143). Bohemund'un serbest bırakılması, hem Antakya seferinin sonuçsuz kalmasına hem de iki Türk hükümdarının arasının bozulmasına sebep oldu. Ayrıca Bohemund'un Antakya'ya dönüşüyle cesaret bulan Haçlılar yeniden Halep bölgesine şiddetli saldırılar düzenlemeye başladılar.

Gümüştegin'in ölümünden sonra Kılıcarslan iki ayı aşkın bir kuşatmanın ardından Malatya'yı ele geçirdi (1 Muharrem 500 / 2 Eylül 1106). Bu başarı ona hem rakibi Dânişmendliler'in nüfuzunu kırma, hem de sınırlarını Güneydoğu Anadolu'ya doğru genişletme imkânını verdi. Bizanslılar, bu sıralarda Balkanlar'da yeniden Normanlar'la savaşa tutuştuğu için batı sınırı da güvenlikteydi. Bu durumu değerlendirip doğuya yönelen Kılıcarslan'ı bölgeye hâkim olan ve hepsi de Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi bulunan Türk beyleri memnuniyetle karşıladı. Kılıcarslan önce Meyyâfârikīn'e gitti ve burada hüküm süren Ziyâeddin'e Elbistan'ı iktâ olarak verip onu kendisine vezir yaptı. Bundan sonra Saltuklular ve Ahlatşahlar dışında bölgedeki bütün beyler Sultan Kılıcarslan'a itaatlerini arzettiler ve kendisiyle birlikte Haçlılar'a karşı mücadele edeceklerini bildirdiler.

Kılıcarslan 499 (1106) yılında Urfa Haçlı Kontluğu üzerine yürüyüp Urfa'yı kuşattı. Ancak şehrin sağlam surlarını aşmak mümkün olmadı. Bu sırada Musul Valisi Çökürmüş'ün Harran'daki adamları şehirlerini teslim etmek üzere kendisini çağırdılar. Kuşatmayı kaldıran Kılıcarslan Harran'a gidip şehri teslim aldı. Burada iken hastalanarak bir süre için Malatya'ya

döndü. Bu arada Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, Kılıcarslan'ın Güneydoğu Anadolu'daki ilerlemesinin sadece Haçlılar'a karşı olmadığını, onun dedesi Kutalmış'tan beri süregelen Büyük Selçuklu tahtını ele geçirme çabası içinde bulunduğunu anlamıştı. Musul Valisi Çökürmüş'ün de Kılıcarslan'la gizli bir anlaşma içinde olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple 499'da (1106) Diyarbekir, el-Cezîre ve Musul'un idaresini Çavlı'ya vererek Çökürmüş'ten kurtulmak istedi. Çavlı yapılan savaşta Çökürmüş'ü yendi, fakat Musul halkı şehri Çavlı'ya teslim etmedi. Kılıcarslan'a haber gönderip Musul'a gelmesini ve idareyi eline almasını istedi. Kılıcarslan da hemen Malatya'dan Musul'a doğru yola çıktı. Bu arada Musul ileri gelenleri Nusaybin'de kendisine bağlılıklarını bildirdiler. Heyetle birlikte Musul'a giden Kılıcarslan 25 Receb 500 (22 Mart 1107) Cuma günü halkın sevgi gösterileri arasında şehre girdi ve ilk iş olarak Sultan Muhammed Tapar adına okunan hutbeyi kendi adına okutmaya başladı. Böylece Büyük Selçuklu Sultanlığı'na adaylığını açıkça ilân etmiş oluyordu.

Kılıcarslan'ın el-Cezîre ve Kuzey Suriye'de hâkimiyet kurmasından rahatsızlık duyan Mardin Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi ile Halep Meliki Rıdvân ona karşı Çavlı ile birleşerek Kılıcarslan'ın hâkimiyetini kabul etmiş olan Rahbe'yi ele geçirdiler (24 Ramazan 500 / 19 Mayıs 1107). Bunu haber alan Kılıcarslan, Çavlı üzerine yürümeye karar verdi. Oğlu Melikşah'ı melik ilân edip Musul'da kendisine vekâlet etmekle görevlendirdi; Emîr Bozmış'ı da ona atabeg tayin etti. Hanımı Ayşe Hatun ve en küçük oğlu Tuğrul Arslan Musul'da kaldı. Çavlı'ya karşı savaşa karar vermesine rağmen bütün ordusu yanında değildi. Balkanlar'da Bohemund ile savaşan İmparator Aleksios Komnenos'a yardım için gönderdiği birlikler henüz geri dönmemişti. Yine de Anadolu'dan kendisine takviye birlikleri yollanmasını istedi. Ancak bu birliklerin gelmesini beklemeden Habur suyu kenarında savaşa karar verdi. Kılıcarslan'ın yanındaki beyler Çavlı'nın askerlerinin çokluğunu farkedince savaşı göze alamayıp çekildiler. Kılıcarslan'ın kuvvetinin iyice azalmasından yararlanan Çavlı hemen saldırıyı başlattı (20 Zilkade 500 / 13 Temmuz 1107). Kılıcarslan, sayılarının azlığından dolayı daha savaşın başında moralleri bozulan askerlerinin savaş alanından kaçmaya başlamaları üzerine artık başarıya ulaşmanın mümkün olmadığını anladı. Esir düşmemek için karşı kıyıya geçmek amacıyla atını Habur suyuna sürdü. Fakat zırhlı olduğu için Habur'u geçemeyip atıyla birlikte sulara gömüldü. Cesedi birkaç gün sonra

Habur'un Şemsâniye köyü yakınlarında bulundu. Cenazesi Meyyâfârikīn'e götürüldü. Atabegi Humartaş burada onun için "Kubbetü's-sultan" adıyla meşhur olan bir türbe yaptırdı. Oğlu Sultan I. Mesud 538 (1143-44) yılında babasının mezarını Konya'ya nakletmek istemişse de bu gerçekleşmemiştir.

Kılıcarslan'ın genç yaşta beklenmedik ölümüyle Güneydoğu Anadolu'da ve Kuzey Suriye'de Haçlılar'a karşı yürütülen mücadele ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasî birliği zaafa uğradı. Dânişmendliler, durumdan faydalanarak Anadolu'da siyasî güçlerini arttırma ve topraklarını genişletme imkânını buldular. Bizans da Ege bölgesine doğru yayılmaya başlamış olan Türkler'i Batı Anadolu'dan tekrar geriye itme fırsatını yakaladı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 138, 143, 150, 156, 157, 164; a.mlf., The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 41, 50, 59, 73, 77, 79, 80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 228, 280, 314, 333, 340, 342, 344, 345, 366; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 331, 335; II, 345-347, 349, 351; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 21, 27-29; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 164, 187, 190, 215, 218, 231, 281, 282; Anna Komnene, Anne Comnène. Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène: 1081-1118 (nşr. ve trc. B. Leib), Paris 1937-45, II, 78, 79, 165, 166, 211; III, 8, 9, 13, 19, 24, 144, 154,

156, 157, 169, 170, 187, 188, 205, 206, 210; W. Tyrensis, Geschichte der Kreuzzüge und Königreichs Jerusalem (trc. E.-R. Kausler), Stuttgart 1844, s. 29, 30, 60, 65; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1899-1924, III, 185, 189, 192, 193; F. Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis ler Comnène, Les Comnène, Paris 1912, I, 127, 136, 147, 195, 196, 198, 227, 228, 232, 255, 264; A. Aquensis, Albert von Aachen.

Geschichte des ersten Kreuzzuges (trc. H. Hefele), Jena 1923, I, 67, 68, 69, 70, 80, 84, 85, 86, 87, 89; II, 84, 95, 98; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 181, 182, 206, 228, 235, 247, 248, 253, 254, 570, 572, 573; a.mlf., “Kilidj Arslan I”, EI^{2} (İng.), V, 103-104; F. Carnotensis, Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127 (trc. R. Ryan), Knoxville 1969, s. 83, 84, 108, 165; Gesta Francorum (nşr. ve trc. R. Hill), Oxford 1979, s. 22; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., “Kılıç Arslan I.”, İA, VI, 681-688; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 60, 101, 135-145; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1146), Ankara 1990-94, I, 8, 10, 109-112, 115, 130; II, 5, 26, 52, 60; a.mlf., Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996; a.mlf., Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 16, 27, 29, 30, 32-37, 64-66, 70, 71, 82, 85, 98, 104, 151, 277; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 59-69.

Işın Demirkent

KILICARSLAN II

(ö. 588/1192)

Anadolu Selçuklu sultanı (1155-1192).

Sultan I. Mesud'un büyük oğludur. Babası Elbistan'ı fethedince buraya veliahdı Kılıcarslan'ı melik tayin etti (539/1144). Keysûn (Göksun) ve Maraş'a akınlar düzenleyen (541/1147) Kılıcarslan, Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'un saldırıları ve II. Haçlı Seferi'nin başlaması sebebiyle başarıya ulaşamadı. Ardından babasının Artuklular ve Zengîler'le birlikte Kuzey Suriye'deki Haçlılar üzerine düzenlediği sefere katıldı ve Maraş'ın Haçlılar'dan alındığı seferde hazır bulundu (544/1149). Bir yıl sonra onun da katıldığı sefer sonunda Keysûn, Behisni ve Ra'bân ele geçirildi. Ayıntab (Antep) ve Tel Bâşir'in kuzeyindeki yeni fethedilen yerleri de Kılıcarslan'ın idaresine bırakan Sultan Mesud, Rebîülevvel 550'de (Mayıs 1155) öleceğini hissedince ülkeyi üç oğlu arasında taksim etti. Kılıcarslan'ı Konya'da sultan ilân edip tahta çıkardı (İbnü'l-Kalânisî, Kılıcarslan'dan Şâban 550'de [Ekim 1155] Konya sultanı olarak bahseder; bk. Târîḫu Dımaşḳ, s. 511) ve başına taç koyup önünde eğildi (Urfalı Mateos Vekayinâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli, s. 312). Küçük oğlu Şâhin Şah'a Ankara, Çankırı ve Kastamonu'yu, damadı Dânişmendli Yağıbasan'a (Yâkub Arslan) Sivas ve çevresini, diğer damadı Dânişmendli Zünnûn'a Kayseri ve civarını verip Sultan Kılıcarslan'a itaat etmelerini sağladı. Ortanca oğlu Devlet'e ise (Dolat) hangi şehirlerin bırakıldığına dair bilgi yoktur.

Sultan Mesud'un ölümünün ardından kardeşler arasında anlaşmazlık çıktı. Devlet yakalanarak bertaraf edildi. Şâhin Şah Ankara ve Çankırı taraflarına kaçtı. Yağıbasan, yeğeni Kayseri hâkimi Zünnûn, Şâhin Şah ve diğer Dânişmendli emîrleri Kılıcarslan'a karşı ittifak oluşturdular. Bizans İmparatoru Manuel de onları destekledi (Khoniates, s. 80-81). Yağıbasan, Kayseri'yi ele geçirip şehirde yaşayan çok sayıda hıristiyanı kendi hâkimiyet bölgesine sevketti. Bunun üzerine Kılıcarslan Yağıbasan'a karşı yürüdüyse de din adamları araya girip savaşı önlediler. Bir süre sonra

Yağıbasan bu defa Elbistan’a saldırıp 70.000 kişiyi kendi ülkesine götürünce Kılıcarslan ikinci defa harekete geçti. İki ordu savaşa hazırlanırken din adamları yine araya girerek taraflar arasında bir antlaşma imzalanmasını sağladılar. Antlaşma Kılıcarslan lehine bazı maddeler içeriyorsa da sürgün edilen halkın iadesiyle ilgili bir hüküm yoktu. İbnü’l-Kalânisî, Kılıcarslan’ın Şâban 550’de (Ekim 1155) Aksaray yakınlarında Yağıbasan üzerine hücuma geçtiğini ve Dânişmendliler’i bozguna uğrattığını kaydederken muhtemelen bu olaydan bahsetmektedir (Târîḫu Dımaşḳ, s. 511).

Kılıcarslan’ın Dânişmendliler’le mücadelesini fırsat bilen Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî, Ramazan 550’de (Kasım 1155) Anadolu Selçukluları’nın hâkimiyetindeki Ayıntab ile Ra‘bân’ı ve diğer bazı şehir ve kaleleri ele geçirdi (a.g.e., s. 511). Ertesi yıl Kilikya Ermeni hâkimi II. Thoros’un kardeşi Stefan Maraş’ı yağmalayarak tahrip etti. Sultanın bölgeye hareketi üzerine Stefan, Maraş-Elbistan arasındaki Pertus Kalesi’ni Selçuklular’a bırakıp ilişkilerini düzeltti. Bu olayın ardından Atabeg Nûreddin’e bir mektup göndererek babasının belirlediği sınırlara tecavüz ettiğini söyledi ve ele geçirdiği toprakları geri vermesini istedi. Nûreddin’den olumlu cevap alamayınca Ermeniler, Haçlılar, Dânişmendli Zünnûn ve Nûreddin’in kardeşi Nusretüddin Emîr-i Mîrân ile ona karşı bir ittifak oluşturdu. Ayıntab’ı zaptedip Ra‘ban üzerine yürüdü. Bu sırada Kudüs kralı ile Antakya Prinkepsi Nûreddin’in topraklarına saldırınca Nûreddin işgal ettiği yerleri Kılıcarslan’a verip Halep’e çekildi (552/1157).

Sultan Kılıcarslan’ın nüfuz ve itibarının giderek artması üzerine düşmanları rahatsız oldu ve ona karşı bir ittifak oluşturma çabasına girdi. İtalya’daki meselelerini halleden Bizans İmparatoru Manuel Komnenos Anadolu’ya yöneldi. Kılıcarslan’ın ele geçirdiği yerleri geri aldı ve 1158 yazında Kilikya’ya karşı bir sefer düzenlemeyi planladı (Kinnamos, s. 128-129). Aynı yılın sonbaharında Kilikya’ya hâkim olan Manuel, Nisan 1159’da Antakya’ya girip gücünü Ermeni ve Latinler’e de göstermiş oldu. Dönüş sırasında ana ordudan ayrılan birliklerine Lârende ve Kütahya’da Türkmenler saldırarak kayıplar verdirince bunun intikamını almaya karar veren imparator, ertesi yıl Kılıcarslan’a karşı ortak bir cephe oluşturduktan sonra sefere çıktı. Dorylaion’u (Eskişehir) zaptedip insan ve hayvanları sürüp götürdü. Bu sırada müttefiki Nûreddin Mahmud Zengî, Selçuklu

topraklarına girerken Dânişmendli Yağıbasan da Elbistan'ı ele geçirdi. Manuel Suriye'deki Haçlılar'dan yardım istedi. Kendisi de ordusuyla Menderes ovasına indi. Ayrıca Yağıbasan ve sultanın kardeşi Melik Şâhin Şah ile gizli bir ittifak yaptı. Yağıbasan'ın gayretiyle Dânişmendli Zünnûn ve Malatya Emîri Zülkarneyn de bu ittifaka dahil edildi. Zor durumda kalan Sultan Kılıcarslan imparatora barış teklifinde bulundu. Son yıllarda ele geçirdiği şehirleri geri vereceğini, ülkesindeki esirleri iade edeceğini, sınırlardaki Türkmen akınlarını durduracağını ve ihtiyaç halinde askerî yardımda bulunacağını, antlaşmayı teyit amacıyla İstanbul'a gelmek istediğini bildirdi. Böylece 1161 sonbaharında Bizans-Selçuklu çatışmaları durdu (a.g.e., s. 146). Ancak bu sırada Yağıbasan, Saltuk b. Ali'nin Kılıcarslan'a gelin olarak getirilmekte olan kızının bulunduğu düğün alayına saldırıp gelini yeğeni Zünnûn'a nikâhladı. Saldırıya öfkelenen Kılıcarslan, Yağıbasan üzerine yürüdüyse de mağlûp oldu. Kardeşleri ve Dânişmendliler'le ittifak yapan imparatorla görüşmek ve bu zor durumdan kurtulmak amacıyla bir antlaşma yapmak üzere İstanbul'a gitti (1162). Ebü'l-Ferec, Kılıcarslan'ın İstanbul'a 1000 atlı ile gittiğini (Târih, II, 399), Papaz Grigor ise onun İstanbul'a giderken Nûreddin Mahmud'un kardeşi Emîr-i Mîrân'ı da rehine olarak

yanında götürdüğünü (Urfalı Mateos Vekayinâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli, s. 334) söyler. Düşmanlarını birbirine düşürmek suretiyle zayıflatmak isteyen imparator sultanı muhteşem törenlerle karşıladı. Ebü'l-Ferec'e göre (Târih, II, 399) sekiz gün, Khoniates'e göre (Historia, s. 81) uzun bir süre İstanbul'da kalan Kılıcarslan'a çok değerli hediyeler verildi. Sultan imparatordan maddî yardım sağlayıp onunla bir antlaşma imzaladı. Bununla daha önce yaptığı antlaşmayı pekiştiren Kılıcarslan ölünceye kadar imparatora sadâkat göstermeyi, onun düşmanlarıyla iş birliği yapmamayı, önemli şehir ve kaleleri geri vermeyi, Türkmenler'in Bizans topraklarına saldırılarına engel olmayı taahhüt etti. İmparator Manuel'in Kılıcarslan ile iş birliği yapmasını kendileri için tehlikeli gören Anadolu'daki beyler elçiler gönderip sultanla barışmak istediklerini bildirdiler (Kinnamos, s. 151). Bunun üzerine imparator Kılıcarslan ile Anadolu'daki rakip ve düşmanları arasında bir anlaşma yapılmasını sağladı. Kılıcarslan böylece aleyhindeki bir ittifakı bozarak daha güçlü bir durumda memleketine döndü (a.g.e., s. 151) ve Anadolu'da birliği yeniden sağladı. Ertesi yıl müttefiki olan Artuklu emîrleriyle birlikte Yağıbasan'ın elindeki Malatya üzerine

yürüyüp şehri yağmalattı. Sultana karşı kardeşi Şâhin Şah'tan yardım almak isteyen Yağıbasan Çankırı'ya gittiği sırada orada öldü (559/1164). Dânişmendliler arasındaki anlaşmazlıklardan yararlanan Kılıcarslan 560'ta (1165) Elbistan, Dârende ve Gedük (Şarkışla) yöresini, Nûreddin Mahmud Zengî'nin istilâ ettiği Ra'bân, Göksun, Maraş ve Behisni'yi ele geçirdi. 564'te (1169) Kayseri ve Zamantı'yı Dânişmendli Zünnûn'un elinden alarak Selçuklu topraklarına kattı. Ankara ve Çankırı'yı da kardeşi Şâhin Şah'tan aldı. Topraklarını kaybeden emîrler Nûreddin'e başvurup yardım istediler. Fakat Nûreddin o sırada Mısır'a hâkim olmak niyetinde olduğundan onlarla ilgilenemedi.

Kılıcarslan, Anadolu'yu hâkimiyeti altına almak ve birliği sağlamak amacıyla seferlerine devam ederek 566'da (1171) Malatya üzerine yürüyüp şehri kuşatınca Dânişmendli Zünnûn ile Dânişmendliler'in Malatya hâkimi Feridun (Efridûn), Nûreddin Mahmud'a sığınmak zorunda kaldılar. Malatya'nın Selçuklular'ın eline geçmesi halinde ana yolların ve Fırat boylarının tehlikeye düşeceğini gören Nûreddin müdahale etmek için harekete geçti. Kılıcarslan da Malatya civarında yaşayan yaklaşık 12.000 kişiyi yanına alıp Kayseri'ye döndü. Bu sırada Ermeni hâkimi Mleh Kilikya'ya saldırdı. Müttefiki Nûreddin de savaşa girmeden önce Kılıcarslan'a haber gönderip Dânişmendli topraklarını sahiplerine iade etmesini, Şâhin Şah'ın çocuklarını serbest bırakmasını ve Malatya'dan götürdüğü 12.000 kişiyi geri göndermesini istedi. Red cevabı alınca da Ra'bân, Göksun, Behisni'yi, Fırat'ın sağ tarafında Selçuklular'a ait yerleri ve 20 Zilkade 568 (3 Temmuz 1173) tarihinde Maraş'ı hâkimiyeti altına aldı. Nûreddin'in kendisine sığınan veya saflarına katılan Dânişmendli ve Artuklu beyleriyle oluşturduğu ittifaka Sivas Dânişmendli Emîri İsmâil de girdi. Sivas'ta toplanan müttefikler Kılıcarslan'la savaşmak için yola çıktılar. Bu esnada kıtlık yüzünden büyük sıkıntı içinde bulunan Sivas halkı emîrleri İsmâil'e isyan ederek onu öldürdü. Nûreddin'in askerî desteğiyle Sivas'a gelen Zünnûn idareye hâkim oldu. Buna öfkelenen Kılıcarslan da harekete geçti. İki ordu Ceyhan nehrinin iki yakasında karşı karşıya geldi. Taraflar savaşa girmek üzereyken iki müslüman devletin savaşmasının Haçlılar'ın işine yarayacağını söyleyen âlimlerin ve din adamlarının araya girmesiyle Kılıcarslan barış talebinde bulundu. Nûreddin, Kılıcarslan'a bir mektup göndererek şartlarını kabul ettiği takdirde barışa razı olacağını bildirdi. Nûreddin mektubunda onu zındıklık, felsefî düşünceleri

benimsemek ve cihadı terketmekle itham ediyor, elçisinin huzurunda tecdîd-i îman etmesini, ihtiyaç halinde kendisine asker göndermesini ve Bizans'la cihad etmesini şart koşuyordu. Kılıcarslan bu şartların hepsini kabul ettiğini bildirince taraflar arasında Zilkade 568'de (Temmuz 1173) anlaşma sağlandı (İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir, s. 160-161). Nûreddin Mahmud, Fahreddin Abdülmesîh adlı kumandanını bir miktar kuvvetle Zünnûn'u himaye için Sivas'ta bırakıp ülkesine döndü. Nûreddin'in ölümü üzerine (569/1174) en güçlü rakibinden kurtulan Kılıcarslan bir yıl sonra Dânişmendli hâkimiyetindeki Sivas, Niksar, Tokat ve Komana ile bütün Dânişmend ilini ele geçirdi. Mengücüklüler de ona tâbi oldu. Bu gelişmeler üzerine Şâhin Şah ile Zünnûn tekrar imparator Manuel'e sığınınca Kılıcarslan, Anadolu'nun önemli bir kısmını hâkimiyeti altına alma fırsatını buldu. Kılıcarslan bu tarihten itibaren Bizans'a karşı daha tehditkâr bir tutum izlemeye başladı. Nûreddin Mahmud, Kılıcarslan, Ermeni hâkimi Mleh ve Anadolu'daki bazı beylerin kendisine karşı birleştiğini gören İmparator Manuel Komnenos harekete geçip Philadelphia'da (Alaşehir) karargâh kurdu (1173) ve Kılıcarslan'a elçi gönderip onu ihanetle suçladı (Kinnamos, s. 206-207). Sultan ise verdiği cevapta Bizans'la iş birliği yaptığı için Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh'ın kendisine kızdığını söyledi (a.g.e., s. 208). Bu sırada Türkmen akınları Denizli, Kırkağaç, Bergama ve Edremit'e kadar uzanıyordu (Süryani Mikhail, III, 369).

Kılıcarslan'ın Anadolu'da rakipsiz bir güç haline gelmesi İmparator Manuel'i rahatsız etti. Selçuklu gücünü kırmaya kararlı olan imparator Kılıcarslan'dan Türkmenler'in zaptettiği yerlerin iade edilmesini istedi. Sultan görünürde bu istekleri yerine getirmeye çalıştıysa da Türkmenler'i desteklemeye devam etti. Türkmenler'in Sandıklı'ya yaptığı akınlardan rahatsız olan imparator 1173'te Alaşehir'e kadar ilerleyince savaşa hazırlıklı olmayan Kılıcarslan bir elçi gönderip Türkmen saldırılarından sorumlu olmadığını bildirdi. Türkmen saldırılarının devam etmesi ve Denizli, Bergama, Edremit'e kadar ulaşması üzerine sultanı gerekli tedbirleri almamak ve antlaşma şartlarına uymamakla suçlayan imparatorun kendisine karşı sefere çıkacağını öğrenen Kılıcarslan, 1162'de yapılan antlaşma uyarınca geri vermeyi vaad ettiği şehirleri teslim almak üzere bir Bizans kuvvetinin gönderilmesini istedi. Ancak sultanın uyguladığı başarılı taktik sayesinde Bizans birliği Anadolu'dan eli boş döndü. Bu sırada imparator da Eskişehir yakınlarına geldi ve Türkler tarafından yıkılmış olan

Dorylaion Kalesi'ni tekrar inşa ettirdi. Daha sonra Menderes ovasına inerek Sublaion (Homa) Kalesi'ni yeniden yaptırıp buraya bir garnizon yerleştirdi (Kinnamos, s. 211-213; Khoniates, s. 121-122). İmparatorun Türkmenler'e karşı çifte savunma hattı oluşturması da pek işe yaramadı ve Türkmen saldırıları devam etti. Buna rağmen Kılıcarslan'ın antlaşmayı yenileme tekliflerini reddetti ve bütün kuvvetlerini toplayarak sefere çıkmaya karar verdi (1175).

İmparator Konya'yı bizzat istilâ edecek (Khoniates, s. 123-124), böylece hem Anadolu'da Bizans hâkimiyetini yeniden sağlayacak hem de Kudüs yolunu açarak itibarını arttıracaktı. Hatta Türkler karşısında kazandığı bazı savaşlar münasebetiyle Papa III. Aleksandre'a bir mektup göndererek Türk meselesini halletmek üzere

olduğunu, bundan dolayı papanın Haçlı seferi için çağrıda bulunmasının isabetli olacağını bildirmişti. Mikhail Gabras ile birlikte Amasya üzerine gönderdiği Şâhin Şah Eskişehir yakınlarında pusuya düşürüldü. Amasya'yı ele geçirme arzusu gerçekleşmeyince Andronikos Vatatzes kumandasında Niksar'a bir ordu gönderip Zünnûn'un buraya hâkimiyetini sağlamak ve Türk kuvvetlerini bu yörede oyalamak istedi. Ancak Bizans ordusu mağlûp oldu ve Zünnûn başarı elde edemeden geri döndü.

Manuel 1176 ilkbaharında Fransız, Alman, İngiliz, Macar, Sırp, Gürcü, Kuman (Kıpçak) ve Peçenekler'in de yer aldığı büyük bir orduyla Anadolu'ya geçti. Ancak müttefiklerin gecikmesi yüzünden yaz aylarında yola çıkabildi. Lopadion'daki (Uluâbâd) ordugâhtan ayrıldıktan sonra güneye doğru inerek Balıkesir, Sardes, Alaşehir, Laodikeia (Denizli), Khonai (Honaz), Lampis (Dazkırı), Dinar, Sozopolis (Uluborlu) üzerinden Homa ve harabe halindeki Miryokefalon Kalesi'ne doğru ilerledi. Selçuklu kuvvetleri büyük gruplar halinde Bizans ordusunun geçebileceği yolları tutuyor ve onlara baskınlar düzenleyip yıpratmaya çalışıyordu. Bu amaçla ekinler ve otlar tahrip edildi, su kaynakları kirletildi. Bu yüzden çıkan hastalıklar sebebiyle pek çok Bizans askeri öldü. Sultan Kılıcarslan imparatora bir defa daha barış teklifinde bulundu. Ancak İmparator Manuel kumandanlarının uyarısına rağmen savaşmakta ısrar etti.

İmparator Manuel ile bir anlaşmaya varılamayacağını anlayan Kılıcarslan,

ordusunu Miryokefalon Kalesi'nin yakınlarında Eğirdir gölünün kuzeyindeki Tzibritze Geçidi'nin en dar yerine yerleştirdi. Miryokefalon Savaşı'nın cereyan ettiği mevki konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Araştırmalarda savaş alanı olarak Düzbel, Gelendost, Kumdanlı (Hoyran), Sultandağı eteklerindeki Kırkbaş köyü, Çivril ve Karamıkbeli gösterilmektedir (Çay, Şükrü Elçin Armağanı, s. 305-309). Bütün ağırlıklarıyla geçide giren Bizans ordusu yamaçlarda mevzilenmiş olan Türkler'in âni saldırısıyla karşılaştı. Türk birlikleri geçidi kapattığı için de çıkış yolu bulamayıp paniğe kapıldı. Savaşa bizzat katılan İmparator Manuel muhafız kuvvetlerinin desteğiyle geriye doğru kaçıp kurtulabildi. Akşama kadar devam eden saldırı sonunda Bizans ordusu tamamen imha edildi (17 Eylül 1176). İmparator Manuel gizlice kaçmak istediyse de bir nöbetçinin kendisini hainlikle suçlaması üzerine bu fikrinden vazgeçti. Türkler ise bol miktarda ganimet ve sayısız esir ele geçirdiler.

Manuel Komnenos Sultan Kılıcarslan'a barış teklifinde bulundu (Süryânî Mikhail, III, 249). Kılıcarslan, Sublaion ve Dorylaion kalelerinin yıkılması ve 100.000 altın göndermesi şartıyla imparatorun barış teklifini kabul etti. Kaynaklardaki bilgilerden Bizans'ın savaş tazminatı ödemeyi de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu kadar büyük bir zaferin ardından Kılıcarslan'ın basit şartları içeren bir antlaşmaya neden razı olduğu bilinmemektedir. Süryânî Mikhail, böyle bir antlaşmaya razı olduğu için Türkler'in sultanı hainlikle suçladıklarını kaydeder (Chronique, III, 249). Antlaşmanın ardından İstanbul'a hareket eden Manuel, Sublaion'u tahrip ettiği halde Dorylaion'u yıktırmadı. Sultan Kılıcarslan da Menderes bölgesine 24.000 kişilik askerî birlik sevkederek onun bu davranışına karşılık verdi (Khoniates, s. 133). Kılıcarslan, sadece Bizans'ın değil bütün Doğu'nun kaderini belirleyen bu zaferiyle batı sınırlarını güven altına almış, Bizans ordusu ise bir daha eski gücüne kavuşamamıştır. İmparator papalık nezdinde itibarını kaybetmiştir. Manuel Komnenos, Miryokefalon yenilgisinin hemen ardından İngiltere Kralı II. Henry'ye gönderdiği mektupta tahta geçtiği tarihten itibaren Türkler'e karşı kin beslediğini, bu sebeple ilk fırsatta onların üzerine yürüdüğünü, ancak ağırlıkları yüzünden süratle ilerleyemediklerini, askerlerin yolda hastalıktan perişan olduğunu, buna rağmen kahramanca savaştıklarını, yeni bir saldırı için hazırlık yaptıklarını öğrenen Selçuklu sultanının ülkesindeki esirleri serbest bırakmaya ve isteklerine tâbi olmaya söz vererek barış yapmak için elçi

gönderdiğini, artık Konya'yı ele geçirmenin imkânsız olduğunu düşünerek sultanın ricasını kabul ettiğini ve antlaşmaya razı olduğunu bildirmiştir. Miryokefalon Savaşı, özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi açısından çok önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Malazgirt yenilgisinden beri Anadolu'yu geri alabileceklerini ümit eden Bizanslılar'ın bu ümitleri Miryokefalon'da uğradıkları hezimetle tamamen yok olmuş, bu tarihten itibaren Türk akınları devam ederken Bizans elindeki toprakları koruyabilmek için savunmaya çekilmiştir. Ege sahil şeridi dışında Anadolu'da hâkimiyet Türkler'in eline geçmiştir. Bu zaferle Haçlı seferlerinin doğurduğu olumsuz sonuçlar da ortadan kaldırılmıştır. Sultan Kılıcarslan, başta halife olmak üzere komşu hükümdarlara zafernâmeler göndermiş, onun zaferi İslâm ülkelerinde bayram sevinciyle kutlanmıştır.

Kılıcarslan, Bizans tehlikesini bertaraf ettikten sonra Malatya üzerine yürüdü ve dört aylık bir kuşatmadan sonra 11 Cemâziyelevvel 574'te (25 Ekim 1178) şehri ele geçirip Dânişmendli hânedanının bu koluna son verdi. Ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye elçi gönderip Ra'bân'ın kendisine iade edilmesini istedi. İsteği reddedilince de kaleyi geri almak için asker sevketti. Ancak Selâhaddin'in, yeğeni el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer kumandasında gönderdiği kuvvet karşısında mağlûp oldu (575/1179). Kılıcarslan'ın er-tesi yıl Artuklu Nûreddin Muhammed b. Karaarslan'ın hâkimiyetindeki Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) üzerine yürümesi Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi büsbütün öfkelendirdi. Selâhaddin, müzakereler sonuç vermeyince Haçlılar'la anlaşma yaparak Kılıcarslan'a karşı sefere çıktı. Durumun ciddiyetini kavrayan Kılıcarslan veziri İhtiyârüddin Hasan'ı gönderip barış istedi. Neticede taraflar arasında barış sağlandı ve Ermeniler'e karşı birlikte hareket edilmesine karar verildi. Onlara karşı koyamayacağını anlayan Ermeni hâkimi III. Rupen esir aldığı Türkmenler'i serbest bırakıp çok miktarda para göndererek barış istedi (576/1180).

İstanbul'a dönerken İmparator Manuel'in antlaşma şartlarına uymaması ve Dorylaion Kalesi'ni yıktırmaması üzerine Menderes vadisini tahrip ettiren (573/1177) Kılıcarslan'ın Bizans topraklarına karşı düzenlenen bu istilâ harekâtı Manuel'in ölümüne kadar devam etti. Uluborlu, Kütahya ve Dorylaion Selçuklu hâkimiyetine geçti (576/1180). Denizli ve Antalya kuşatıldı, fakat ele geçirilemedi. 583'te (1187) Ermeniler'in hâkimiyetindeki topraklar fethedilerek Sîs'e kadar gidildi.

Sultan Kılıcarslan, yaşlılık çağında muhtemelen 580 (1184-85) yılında ülkeyi oğulları (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 623; Süryânî Mikhail'e göre on iki [bk. Chronique, III, 410], diğer kaynaklara göre on bir oğlu [İbn Bîbî, s. 41; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 463]) arasında taksim etti. Büyük oğlu Kutbüddin Melik Şah'a Sivas ve Aksaray'ı, Rükneddin Süleyman Şah'a Tokat ve Karadeniz'e kadar uzanan toprakları, Muhyiddin Mesud Şah'a Ankara merkez olmak üzere Çankırı ve Eskişehir'e kadar uzanan bölgeyi, Nûreddin Mahmud Sultan Şah'a Kayseri ve civarını,

Mugīsüddin Tuğrul Şah'a Elbistan'ı, Muizzüddin Kayser Şah'a Malatya'yı, Nâsırüddin Berkyaruk Şah'a Niksar ve Koyulhisar'ı, Nizâmeddin Argun Şah'a Amasya'yı, Sencer Şah'a Ereğli'yi, Arslan Şah'a Niğde'yi, en küçük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'e merkezi Uluborlu (Borgulu) olmak üzere Konya'nın doğusundan Kütahya'ya kadar uzanan toprakları (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 57-58) ve Konya'yı (Aksarâyî, I, 30) verdi.

Kılıcarslan metbû büyük hükümdar olarak Konya'da otururken melikler bulundukları eyaletlerde kendi adlarına para bastırıyor, hutbede metbû sultandan sonra kendi adlarını zikrettiriyor, Bizans ile barış antlaşması yapabiliyordu. İbn Bîbî bu meliklerin babalarına hiçbir şekilde bağımlı olmadıklarını, kendi ülkelerinde her şeyi yapmaya yetkili bulunduklarını kaydeder (el-Evâmirü'l-Alâiyye, I, 41). Bir süre sonra melikler arasında saltanat mücadelesi başladı. Kutbüddin Melik Şah babasına karşı çıktı ve iki tarafın kuvvetleri 584'te (1188) Kayseri civarında karşı karşıya geldi. Ancak Melik Şah'ın askerleri Kılıcarslan'a karşı savaşmaktan çekindiği için çarpışma olmadı. Vezir İhtiyârüddin Hasan'ın öldürülmesinin ardından Melik Şah babasına kendisini veliaht ilân etmesi için baskı yaptı ve sultanı yanına alarak diğer kardeşlerini bertaraf etmek amacıyla harekete geçti (586/1190).

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethetmesi (583/1187) Avrupa'da büyük yankı uyandırdı ve Papa VIII. Gregorius III. Haçlı Seferi için çağrıda bulundu. Hazırlıklarını tamamlayan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa, Mart 1190'da Gelibolu'dan Anadolu'ya geçip güneye ilerleyerek Uluborlu civarında Selçuklu topraklarına girdi. Bu bölgenin hâkimi olan Melik Gıyâseddin Keyhusrev ağabeyleri Kutbüddin Melikşah

ve Muhyiddin Mesud ile birlikte Haçlılar'a karşı kahramanca savaştı. Ancak Haçlı ordusu karşısında endişeye kapılan Kılıcarslan savaşa girmektense küçük birliklerle onlara baskın düzenlemeyi tercih etti. Friedrich Barbarossa, 17 Mayıs 1190'da Kılıcarslan'ın oğlu Kutbüddin Melik Şah ve diğer Selçuklu melikleri tarafından sevk ve idare edilen Selçuklu ordusunu yenerek sultan tarafından boşaltılmış olan başşehir Konya'ya girdi. Daha sonra Sultan II. Kılıçarslan ile İmparator Barbarossa arasında bir antlaşma yapıldı ve Haçlı ordusu birkaç gün sonra Silifke'ye doğru yola çıktı.

Melik Şah, Haçlı tehlikesini atlatınca babası Kılıcarslan'ı kardeşleriyle mücadeleye sürükledi; Malatya Meliki Kayser Şah'ı firara mecbur ettikten sonra (587/1191) Kayseri Meliki Nûreddin Sultan Şah üzerine yürüdü. Kuşatma sırasında Kılıcarslan, Nûreddin Sultan Şah'ın yanına kaçtı. Muhtemelen Nûreddin de babasına kendi lehine baskı yaptığı için oradan da ayrılan Kılıcarslan küçük oğlu Uluborlu Meliki Gıyâseddin Keyhusrev'in yanına gitti ve onu veliaht tayin etti (a.g.e., I, 31-32). Ardından Melik Şah'tan intikam almak üzere Konya'ya yürüdü; halkının, Türkmenler'in ve Bizans'ın desteğiyle şehri ele geçirip tahta çıktı. Melik Şah Aksaray'a kaçtı. Gıyâseddin Keyhusrev ile birlikte Aksaray'ı kuşatan Kılıcarslan muhasara sırasında hastalandı ve 15 Şâban 588'de (26 Ağustos 1192) vefat etti (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 623; Ebü'l-Ferec, Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel, s. 223). Naaşı Konya'ya götürülerek Sultan Mesud tarafından yaptırılan caminin bitişiğindeki türbeye (kümbedhâne) defnedildi. Zehirlenerek öldürüldüğü de rivayet edilir (Târîh-i Âl-i Selçuk, trc. s. 26).

II. Kılıcarslan siyasî, idarî ve askerî kabiliyetiyle Türk-İslâm tarihinin en büyük hükümdarları arasında yer alır. Bizans tarihçisi N. Khoniates onun rahat ve huzur bilmeyen bir ruha sahip olduğunu, denizler gibi coştuğunu ve Bizans'a zarar verebilecek her fırsatı değerlendirip saldırıya geçtiğini, savaşlarda iyi düşünüp dikkatli hareket ettiğini söyler (Historia, s. 84, 121). Kılıcarslan adaletli bir hükümdardı (Ebü'l-Ferec, Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel, s. 223). Tebaasına şefkatle muamele eder, hıristiyan ahaliye karşı da hoşgörülü davranırdı. Süryânî Mikhail ile iyi ilişkiler içindeydi ve onu vergiden muaf tutmuştu. Barsûmâ Manastırı ve Malatya Katedrali onun zamanında tamir ettirilmiştir. Malatya'da huzurunda dinî ve felsefî tartışmalar yaptıran sultan, Süryânî Mikhail'in kaydettiğine göre sefere

çıkarken dahi bir tabip, müneccim ve filozof olan Kemâleddin Hubeyş et-Tiflisî'yi yanından ayırmazdı (Chronique, III, 391). Nûreddin Mahmud felsefî temayülleri dolayısıyla onu zındıklıkla itham etmişti (İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir, s. 160-161).

566'da (1170-71) yeniden inşa ettirip Dârüzzafer adını verdiği Aksaray şehrini askerî bir üs haline getiren Kılıcarslan camiler, zâviyeler, medreseler ve bir kervansaray yaptırarak Azerbaycan'dan getirdiği gazi ve âlimleri buraya yerleştirmiş, gazâ ruhunun bozulmaması için kötü ahlâklı insanların şehre girmesini yasaklamıştı. Tarımı geliştirmek için çalışmış, bu amaçla hıristiyan çiftçileri ülkeye yerleştirmişti. Tebrizli tüccarlar Konya'da faaliyette bulunuyordu. Aksaray'da benzeri olmayan halılar dokunur ve ihraç edilirdi (Sümer, s. 8).

Kılıcarslan, Miryokefalon'da Bizans'a ağır bir darbe indirdikten ve Dânişmendliler'i ortadan kaldırıp ülkenin iç ve dış güvenliğini sağladıktan sonra ekonomik ve kültürel hayatı geliştirmek için çalıştı. Onun döneminde Konya muhteşem bir şehir haline geldi. Babası Mesud tarafından inşasına başlanan ve Alâeddin Keykubad'a nisbet edilen cami ve saray II. Kılıcarslan tarafından yaptırılmıştır. O dönemde Konya'da faal olan Alâeddin tepesindeki Sultâniyye Medresesi ile Altunaba Medresesi Kılıcarslan zamanında yapılmıştır. Aksaray'daki Muzafferiyye Medresesi de muhtemelen onun dönemine aittir. Aksaray'a bir konak mesafede Kılıcarslan Kervansarayı adıyla bilinen ilk ribâtı da o inşa ettirmiştir. Kılıcarslan çocuklarına büyük bir ülke bırakmış, oğulları arasındaki mücadelelere rağmen Selçuklu Devleti uzun süre ciddi sarsıntılara mâruz kalmamıştır. Sikkelerde "ebü'l-feth" ve "es-sultânü'l-muazzam", mektup ve kitâbelerde "Türk, Ermeni ve Süryânîler'in" yahut "Rum, Ermeni, Frank ve Şam memleketlerinin büyük sultanı" unvanını kullanırdı (Süryânî Mikhail, III, 268). Şerefeddin Ebü'l-Fazl et-Tiflisî Kâmilü't-taʿbîr adlı Farsça eserini ona ithaf etmiştir.

Sultan II. Kılıcarslan'ın Miryokefalon zaferiyle Bizans tehdidini bertaraf ederek Anadolu'da birliği sağladığı 1176 yılına kadar Anadolu Selçuklu Devleti tarafından

desteklenen Türkmenler bu tarihten itibaren giderek dışlanmaya başlandı. Bunun sonucu olarak uçlarda âdeta mahallî muhtariyete kavuştular ve Bizans İmparatorluğu ile mücadeleye girdiler. Göçebe unsurların hâkim olduğu Anadolu Selçuklu Devleti, 1176'dan itibaren yerleşik toplumların etkisi altında kalarak zihniyet ve devlet yapısında önemli değişikliklere uğramış, devlet bütün kurumları ile bir Ortadoğu devleti haline gelmiştir. Anadolu Selçukluları'nda bilinen ilk gümüş sikke 571'de (1175), ilk altın sikke de 573'te (1177) Kılıcarslan zamanında basılmıştır (Aykut, s. 132, 134). Göktürkler, Karahanlılar ve Büyük Selçuklular'da olduğu gibi Anadolu Selçukluları'nda da devlet hânedan mensuplarının ortak malı kabul edilirdi. Ancak bu hâkimiyet telakkisi II. Kılıcarslan'dan sonra gerçek vasfını kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 510-511; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 38-40, trc. s. 25-26; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 211, 560, 623-625; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1905, III, 249, 258-259, 268, 275, 290, 293, 296, 312, 314, 319-320, 324, 326, 332, 345-352, 357, 362, 369-373, 382, 388, 390-395, 400-402, 405, 407, 410-411; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 38, 40, 128-129, 141, 145, 146, 149-152, 194, 206-215; N. Khoniates, Historia (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 80-86, 121-124, 130-133; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 210, 313, 317, 391-392, 395, 411, 458, 464, 465; XII, 6, 48, 57-58, 87, 90, 95, 386, 478; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 139, 160-161; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 331-332; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 294, 354, 360, 403, 420; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1997, bk. İndeks; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 31-32, 41, 50, 53, 58-59, 71, 90; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 399, 424, 462-463;

ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Târîẖu Muẖtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 223; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 337-338; III, 114; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aẖbâr, I, 26, 29-30; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 304-305, 308, 311-312, 313-314, 319, 327, 329, 334; Müneccimbaşı, Câmiʿu'd-düvel (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 14-24, trc. 17-28; F. Chalandon, Les Comnène Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180), Paris 1912, II, 214, 218, 234, 421-424, 434-435, 455-457, 459-467, 493-510, 512-515, 550, 598-600; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 172-183, 265, 267; a.mlf., "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Innasions", A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 677-681; a.mlf., Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 111-120, 122-125, 171-174, 209, 212-213, 220, 234-239, 245, 247, 342; a.mlf., "Kilidj Arslan II", EI² (İng.), V, 104; A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire: 324-1453, Madison 1958, II, 425-430; Konyalı, Konya Tarihi, s. 179-183, 309-312, 580; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Niğde Aksaray Tarihi, s. 1470-1476; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 545-549, 678-680; a.mlf., "Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī", EI² (İng.), VIII, 129-130, 132; S. Der Nersessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 639-645; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley-Los Angeles-London 1971, s. 120-129; ayrıca bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 8, 33, 37, 48, 53-54, 70, 76, 121-123; a.mlf., "Selçuk Kervansarayları", TTK Belleten, XXXIX (1946), s. 473, 475-476; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 361-362; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 46-47; a.mlf., "İmad al-Dîn al-Kâtib al-İsfahânî'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 262-263, 264-269, 345, 350-351, 360-362; Abdülhaluk Çay, "Karamıkbeli (Myriokephalon), Savaşının Yeri", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 303-312; a.mlf., II. Kılıç Arslan, Ankara 1987; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul 1985, s. 8; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 276, 286, 287, 298, 344-346, 406; III, 10, 14; M. Said

Polat, Moğol İstilâsına Kadar Türkiye Selçukluları'nda İçtimâî ve İktisâdî Hayat (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 29-30, 68-69, 195; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 131, 151, 166; a.mlf., "Bizans", DİA, VI, 238; Muharrem Kesik, Sultan I. Mesûd Devri Türkiye Selçukluları Tarihi: 1116-1155 (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 85-87, 91-92; Şevki Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri: I. Mesûd'dan I. Keykubâd'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000, s. 190-230; ayrıca bk. İndeks; Selim Kaya, I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi: 1192-1211 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25-35; Ebru Altan, "Myriokephalon (Karamıkbeli) Savaşı'nın Anadolu Türk Tarihindeki Yeri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 630-634; A. A. Vasiliev, "Manuel Comnenus and Henry Plantagenet", BZ, XXIX (1929), s. 233-244; M. K. Setton, "Nureddin'in Faaliyeti" (trc. Kâzım Yaşar Kopraman), TAD, IV/6-7 (1960), s. 518-520; E. Eickhoff, "Der ort der schlacht von Myriokephalon", TTK Bildiriler VIII (1981), II, 679-687; Kudret Ayiter, "Myriokephalon Savaşı Nerede Olmuştur?", a.e., II, 691-701; Osman Turan, "Kılıç Arslan II", İA, VI, 688-703; Abdülkerim Özaydın, "Dânişmendliler", DİA, VIII, 471-473.

Abdülkerim Özaydın

KILICARSLAN III

(ö. 601/1205)

Anadolu Selçuklu sultanı (1204-1205).

II. Süleyman Şah'ın oğludur. Babası ikinci defa Gürcistan seferine giderken Konya-Malatya arasında öldüğünde henüz çocuk yaşta olan III. İzzeddin Kılıcarslan, bazı Selçuklu emîrleri ve devlet adamları tarafından Anadolu Selçuklu tahtına çıkarıldı (600/1204). Buna karşı çıkan Emîr Mübârizüddin Ertokuş ile Selçuklu hizmetine girmiş olan Dânişmendli beyleri Muzafferüddin Mahmud, Zahîrüddin İli ve Bedreddin Yûsuf, eski sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev'i yeniden tahta çıkarmak için faaliyete başladılar. Bu emîrler, çevredeki emîr ve vilâyet idarecilerinden aldıkları ahidnâmeleri Hâcib Zekeriyyâ ile İstanbul'da bulunan I. Gıyâseddin Keyhusrev'e gönderdiler. Bu sırada İstanbul Latinler tarafından işgal edildiğinden İmparator Theodoros Laskaris, İznik ve Batı Anadolu bölgesine hâkim olarak bu bölgede bir Bizans devleti kurmak için çalışmaya başladı. III. Kılıcarslan ile de kendi topraklarından Türkiye Selçuklu ülkesine herhangi bir saldırının yapılmasına izin verilmeyeceğine dair bir antlaşma yaptı. Öte yandan tahta oturmak amacıyla Konya'ya gitmekte olan I. Gıyâseddin Keyhusrev ile de Selçuklular tarafından fethedilen Denizli ve Honas'ın Bizans adına Manuel Mavrozomes'e bırakılması, oğulları Keykâvus ve Keykubad ile Hâcib Zekeriyyâ'nın başşehir İznik'te rehin olarak kalmaları şartlarıyla bir antlaşma yaparak kendi topraklarından geçmesine izin verdi. I. Gıyâseddin Keyhusrev, beraberindekilerle birlikte daha önce meliklik yaptığı ve kendisini davet edenlerin hâkimiyetinde bulunan Uluborlu'ya geldi. Burada hazırladığı ordusuyla başşehir Konya'ya ulaşıp muhasaraya başladı (Cemâziyelevvel 601 / Ocak 1205). Şehri savunan Kılıcarslan'ın adamları ve halk, daha önce III. Kılıcarslan'ın veliahtlığını kabul ettiklerine dair ant içtikleri için şehri kendisine teslim etmeyeceklerini bildirdiler. I. Keyhusrev bir ay sonra kuşatmayı kaldırarak Ilgın'a çekilmek zorunda kaldı. Gelişmeleri haber alan ve eskiden beri başşehir Konya ile rekabet halinde bulunan Aksaray halkı valiyi şehirden çıkarıp hutbeyi Keyhusrev adına okuttu ve kendisini Aksaray'a davet etti. Bunun üzerine

Aksaraylılar'dan daha çabuk davranan Konya halkı, I. Keyhusrev'e elçiler göndererek yeğeni Kılıcarslan'a bir kötülük yapmaması

şartıyla kendisini sultan olarak Konya'ya davet ettiler. Bu daveti kabul eden I. Gıyâseddin Keyhusrev, Konya'ya girip dokuz yıllık bir aradan sonra Anadolu Selçuklu Devleti tahtına ikinci defa oturdu (Receb 601 / Mart 1205). Bir menşurla Kılıcarslan'ı Tokat'a tayin etti, fakat Kılıcarslan daha Tokat'a gitmeden kararını değiştirip yakınlarıyla birlikte bir süre Konya yakınlarında bulunan Gâvele Kalesi'nde ikamet etmesini emretti. III. Kılıcarslan'ın bu kalede öldürüldüğüne dair bir rivayet de vardır (Receb 601 / Mart 1205). III. Kılıcarslan'ın kısa süren hükümdarlığı döneminde Isparta şehri ve çevresi fethedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 200-201; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 75-76, 84-88; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 32; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518, s. 294; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 265-267; a.mlf., "Kılıç Arslan III.", İA, VI, 703.

Ali Sevim

KILICARSLAN IV

(ö. 664/1266)

Anadolu Selçuklu sultanı (1249-1254, 1257-1266).

635 (1237) veya 638 (1240) yılında doğdu. Babası II. Gıyâseddin Keyhusrev, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Babası ölünce geleneğe uygun olarak ağabeyi II. İzzeddin Keykâvus, Vezir Şemseddin İsfahânî ve ileri gelen beyler tarafından Selçuklu tahtına çıkarıldı; ortanca kardeşi Rükneddin Kılıcarslan ile küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad tahtın iki yanındaki kürsülere oturtuldu.

644 (1246) yılında Güyük Han'ın kağanlık tahtına çıkışı dolayısıyla yapılacak merasime davet edilen II. İzzeddin Keykâvus yerine kardeşi Kılıcarslan'ı gönderdi. Bir heyetle Karakurum'a giden Kılıcarslan, yaklaşık iki yıl sonra Güyük Han'ın kendisi için verdiği saltanat yarlığı ile 2000 kişilik bir Moğol askerî birliğinin refakatinde Anadolu'ya döndü ve Sivas'ta hükümdarlığını ilân etti (646/1249). Kılıcarslan Sivas'ın yanı sıra Erzincan, Âmid (Diyarbekir), Malatya, Harput ve Kayseri'de de hükümdar tanındı. Bu esnada Keykâvus'un veziri Celâleddin Karatay, Kılıcarslan'ın yakın adamlarından Cemâleddin Hotenî'ye evkaf nâzırlığını vererek onu ikna ettikten sonra yapılan toplantıda üç kardeşin birlikte tahta oturması, hutbenin üçü adına okunması ve sikkenin üçü adına kesilmesine Kılıcarslan'dan gelen elçileri razı etti. Ancak Kılıcarslan Seyfeddin Torumtay, Seyfeddin Türkeri gibi emîrlerin telkinleriyle ortak sultanlığı kabul etmeyip gerekirse kuvvet kullanmak için Aksaray'a geldi. Burada da Celâleddin Karatay'ın gönderdiği elçiler üçlü saltanatı kabul ettirmek için çok gayret gösterdilerse de Kılıcarslan'ın kumandanları bir anlaşmaya varılmasına engel oldular ve II. İzzeddin Keykâvus'un ordusuna karşı hücuma geçerek barış yolunu kapadılar. Aksaray'ın batısındaki Sultan Hanı yakınlarında cereyan eden savaşta Kılıcarslan beklemediği bir yenilgiye uğradı. Yakın adamlarıyla sığındığı bir tepede yakalanarak 1 Rebîülevvel 647'de (14 Haziran 1249) ağabeyinin yanına getirildi. Keykâvus kardeşini iyi karşıladı. İki kardeş birlikte Konya'ya döndüler. Kılıcarslan ağabeyi

Keykâvus ve kardeşi Keykubad'la beraber tahta oturtuldu. Böylece Selçuklu tarihinde "ortak saltanat devri" denilen bir dönem başladı (1249-1254).

Celâleddin Karatay ve II. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra Keykâvus ile Kılıcarslan arasına soğukluk girdi. Develi ve Kayseri subaşıları Kılıcarslan'ı koruyacaklarını bildirince gizlice subaşılarla buluşan Kılıcarslan Kayseri'de tahta çıktı (652/1254). II. Keykâvus'un yeni bir karışıklığın çıkmasını önlemek için Kayseri'ye gönderdiği Beylerbeyi Şemseddin Yavtaş tutuklandı ve Kılıcarslan'a sadakat yemini ettirildi. Subaşılar kuvvetlerini yeterli görüp Sultan Hanı'na geldiler. Bu olaylar üzerine İzzeddin Keykâvus, Sadreddin Konevî ile Şeyh Hümâmeddin'i Aksaray'da bulunan Kılıcarslan'a göndererek Âmid, Malatya, Harput, Sivas ile yetinmesini ve mücadeleyi bırakmasını istedi. Kılıcarslan'ın taraftarları da Kayseri kadısı Celâleddin Habib'i Keykâvus'a yollayıp Kayseri ve Kırşehir'in de verilmesini talep ettiler. Bu teklifin kabul edilmemesi üzerine iki ordu Kayseri yöresindeki Ahmedhisarı yakınlarında karşılaştı. Bu savaş da İzzeddin Keykâvus'un zaferiyle sonuçlandı ve Kılıcarslan yakalandı. Keykâvus kardeşini yine iyi karşıladı ve onun Amasya'da oturmasına müsaade etti. Fakat yeni bir fesada alet olabileceği düşüncesiyle Uluborlu Kalesi'ne konuldu (653/1255).

Sultan Hanı savaşında (23 Ramazan 654 / 14 Ekim 1256) Moğol Kumandanı Baycu'ya yenilen İzzeddin Keykâvus Antalya'ya, oradan da Lâdik (Denizli) yöresine kaçtı. Bunun üzerine Kılıcarslan tek başına Selçuklu tahtına geçirildi (16 Safer 655 / 5 Mart 1257). Sultan Hanı civarında karargâhını kurmuş olan Baycu ile bir antlaşma imzalandı. Kılıcarslan, Baycu'nun Anadolu'yu terketmekte olduğunu öğrenen ağabeyinin Konya'ya hareket etmesi üzerine Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye gitti. Halk ve bilhassa Türkmenler Moğol düşmanı olan Keykâvus'u istiyordu. II. İzzeddin Keykâvus Konya'ya geldikten (14 Rebîülâhir 655 / 1 Mayıs 1257) sonra kumandanı Ali Bahadır'ı Kılıcarslan'ın üzerine gönderdi. Ona karşı koyamayacağını bilen Kılıcarslan, Muînüddin Süleyman Pervâne ile birlikte Tokat'a yöneldi. Oradan da Hülâgû'nun katına İran'a gitti. Hülâgû'dan Selçuklu sultanlığını alınca Anadolu'ya dönen Kılıcarslan, Moğol noyanlarının yardımına rağmen ağabeyinin kumandanlarına karşı başarılı olamadı. Anadolu'ya gelen Baycu,

Kılıcarslan'ın hükümdarlığını Malatya ve diğer bazı vilâyetlerde kabul ettirmeye çalıştı.

656 (1258) yılında Moğol hakanından gelen bir buyruk Selçuklu ülkesinin iki kardeş arasında bölünmesini gerektiriyordu. Keykâvus'un mecburen razı olduğu antlaşmaya göre Kızılırmak'ın doğusundaki yerler Kılıcarslan'ın olacaktı. Kılıcarslan ve ağabeyi kendi devlet adamlarıyla Tebriz'e gidip Hülâgû'nun katına çıktılar. Halep seferine giderken Kılıcarslan ve Keykâvus'u da yanında götüren Hülâgû daha sonra ülkelerine dönmelerine izin verdi. Kılıcarslan'ın vezirliğini Muînüddin Pervâne üzerine aldı. Zeki ve ihtiraslı bir kişi olan Muînüddin Pervâne, Keykâvus'u tasfiye edip devleti Kılıcarslan'ın adı altında birleştirmeyi ve istediği şekilde yönetmeyi düşünüyordu.

Hülâgû'nun elçileri 659 (1261) yılında vergileri ve borçları tahsil etmek amacıyla

Anadolu'ya geldiler. Muînüddin Pervâne onları Keykâvus'un isyan hazırlığı içinde olduğuna, bu sebeple Antalya'da oturduğuna, dolayısıyla tahsilâta oradan başlanması gerektiğine ikna etti. Antalya'ya giden elçilere bu defa Keykâvus'un önce Sultan Kılıcarslan'dan tahsilâta başlamalarını söylemesi Tebriz'de tepkiyle karşılandı. Keykâvus durumu düzeltmek maksadıyla Konya'ya geçti, oradan da Tebriz'e ilhanın katına gitmek için yola çıkmak üzere iken Alıncak Noyan'ın yanında Kılıcarslan, Muînüddin Pervâne ve çok sayıda Moğol askeriyle Aksaray'a yaklaşmakta olduğunu haber aldı. Keykâvus münasebetleri düzeltmesi için veziri Fahreddin Ali'yi görevlendirdi. Fakat Muînüddin Pervâne, Fahreddin Ali'yi Kılıcarslan'ın veziri olmaya ikna etti. Bunun üzerine Keykâvus Antalya'ya döndü; daha sonra da yakınlarıyla birlikte gemiyle İstanbul'a gidip Bizans İmparatoru Mihail Palaiologos'a sığındı (660/1262). Böylece Selçuklu ülkesi Kılıcarslan'a kaldı. İbn Bîbî'ye göre Kılıcarslan ağabeyine mensup emîrleri saraya topladıktan sonra Alıncak Noyan'a göndermiş, Alıncak da onları öldürtmüştür.

Hülâgû, Keykâvus taraftarı olan Türkmen beylerinin başbuğu Mehmed Bey'den huzuruna gelmesini istediyse de Mehmed Bey Moğol hanının buyruğunu dinlemedi. Hülâgû da Kılıcarslan'a ve Anadolu'daki Moğol

kumandanına Mehmed Bey'in üzerine yürümelerini emretti. Dalaman ovasında yapılan savaşta yenilip dağlara kaçan Mehmed Bey bağışlanırsa itaat edeceğini bildirdi. Mehmed Bey'in isteği kabul edildi, fakat Uluborlu'da Kılıcarslan'ın emriyle öldürüldü. Kılıcarslan'ın hükümdarlığının ilk yıllarında çeşitli yerlerde çıkan isyanlar ancak Moğol kuvvetlerinin yardımıyla bastırılabildi.

Selçuklular devrinde Karadeniz'in en önemli limanı haline gelen Sinop'a göz diken Trabzon Rum İmparatorluğu, Selçuklular arasındaki saltanat mücadelelerini ve Moğollar'ın müdahalelerini fırsat bilerek Frenkler'in de yardımıyla burayı ele geçirmişti (657/1259). 663 (1265) yılında Kılıcarslan ve Muînüddin Pervâne Tebriz'e gidip yeni han Abaka'dan Sinop'u geri almak için izin istediler. Kılıcarslan Sinop seferine katılmayıp Konya'da kaldı. Pervâne Selçuklu ordusuyla Sinop'u kuşattı ve uzun süren bir kuşatmadan sonra şehir teslim oldu (664/1266).

Sinop'un fethiyle gücü daha da artan Muînüddin Pervâne, Kılıcarslan'dan şehrin mülk olarak kendisine verilmesini istedi. Kılıcarslan, böyle bir gelenek olmadığı halde onunla mücadele edemeyeceğini anlayınca Pervâne'nin istediği temliknâmeyi kendisine gönderdi. Ancak Muînüddin Pervâne Kılıcarslan'ı da ortadan kaldırmaya karar vermişti. Bu amaçla Moğollar'a Kılıcarslan'ın Memlük sultanıyla bir ittifak kurmaya çalıştığını, her yerden asker toplayarak kendilerine saldıracağını, bunu önlemeye çalıştığı için de kendisini öldürmek istediğini söyledi ve onları buna inandırdı. Kılıcarslan'ın Aksaray'da öldürülmesi kararlaştırıldı. Konya'da bulunan Kılıcarslan ilhanla ilgili bir meselenin görüşüleceği söylenerek Aksaray'a çağrıldı ve burada verilen bir ziyafetten sonra öldürüldü. Olay halktan gizlendi ve sultanın içkiden hastalanarak öldüğü ilân edildi. Muînüddin Pervâne Kılıcarslan'ın atını, silâhlarını zengin hediyelerle birlikte Tebriz'e Abaka Han'a gönderdi. Kılıcarslan'ın küçük yaştaki oğlunu (III. Gıyâseddin Keyhusrev) tahta çıkararak devleti istediği gibi yönetmeye başladı.

IV. Kılıcarslan içki ve eğlenceye düşkün bir hükümdardı. Dirayetsiz yönetimi sebebiyle idareye Muînüddin Pervâne hâkim olmuştu. Türkmenler'in Moğollar'la mücadele etmesinin önemini anlayamadığı için kendisine sığınan Türkmen beylerini öldürten Kılıcarslan zamanında

Selçuklu Devleti Moğollar'a hizmet eder hale geldi. İlhanın hazinesine her yıl vergi yatırılmasında, aynı hazineden alınan borçların ödenmesinde ve Anadolu'daki Moğol işgal kuvvetlerinin masraflarının karşılanmasında güçlük çekildiğinden sipahilerden bilhassa Erzincan, Malatya, Dânişmend ili ve Kayseri'de yaşayanların çoğunun dirlikleri ellerinden alınarak iltizama verildi. Muînüddin Pervâne'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için verdiği bir ziyafete IV. Kılıcarslan'ın da katıldığı, sultanın burada Mevlânâ'ya intisap ettiği, âlimler ve şeyhlerle de münasebetlerinin iyi olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 473, 641-650, 687, 688; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 545-549, 559-565, 573, 582, 587, 600; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 256-257, 263-264, 267-268, 274, 278; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 71-74, 81-84, 87; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 55; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, 154, 159-160, 369, 371, 373, 382, 420; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçûkiyye, İstanbul 1309, s. 81; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518, s. 297-298; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Kılıç Arslan IV.", İA, VI, 703-707; R. P. Lindner, "The Challenge of Qilich Arslan IV", Near Eastern Numismatics Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles (ed. O. K. Kovymjioon), Beyrut 1974, s. 411-417; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 264-266, 270-275, 320, 322, 335; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 32-38; G. S. P. Freeman - Grenville, "Ḳilid̲j̲ Arslan IV", EI² (İng.), V, 104-105.

Faruk Sümer

KILIÇ

Kelime bütün Türk lehçelerinde hemen daima kılıç, nâdiren de kılınç ve kilic, kilis, kiliş gibi şekillerde görülür (Doerfer, III, 496-498, nr. 1510; Clauson, s. 618). Arapça'da genellikle kök itibariyle "helâk etmek" anlamını taşıyan seyf, Farsça'da ise -kılıcın yanı sıra Osmanlıca'da da- şem-şîr kelimesi kullanılır.

Arkeolojide kılıçla kama ve hançeri ayıran uzunluk 40 santimetredir; yalnız bu ölçünün üstündeki ince uzun kesici silâhlara kılıç denir. Eskiden beri kahramanlığın, bağımsızlığın ve gücün temsilcisi sayılan kılıç, Doğu'da da Batı'da da

umumiyetle soylular ve rütbeli askerlerle kumandanlar tarafından taşınmıştır. Kılıçlar düz ve eğri olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan düzlerin iki, eğrilerin bir tarafı keskindir. Eğri kılıçların diğerlerinden daha kısa ve kavsinin içi keskin olanlarına yatağan, gittikçe enlileşerek daha ağır bir silâh görünümü olanlarına da pala denir. Kılıç, tutulan yeri olduğu için kabza adı verilen sap ve üzerine genellikle ustasının veya sahibinin adı işlendiği için namlu (taban) denilen kesici kısımdan meydana gelir. Kabza ile namlu arasında rahat tutmayı sağlayan ve vuruş sırasında elin kaymasını önleyen sipere balçak adı verilir; bazı kılıçlarda balçağın bir köprü gibi geriye doğru kıvrılarak kılıç kılıca çarpışmalarda eli darbelerden koruyan kısmına balçak kavsi veya kabza siperi denir. Eğri kılıçlarda namlu sırtı ile keskin ağzın birleştiği yere yakın kesiminde silâhın saplanabilmesi için yalman (Arapça'da zübâb) denilen, çift tarafı keskin sivri bir bölüm bulunur. Namlu ahşap üstüne genellikle deri kaplı bir kılıfa (kın) sokularak muhafaza edilir ve kılıç bir kayışla bele veya omuza asılarak taşınır.

Taberî, kılıcı İran'ın efsanevî hükümdarı Cemşîd'in icat ettiğini söyler (Târîḫu'l-ümem, I, 109). Ortaçağ'da en iyi kılıçlar, kılıç yumurtası denilen kaliteli demirin ısıtılıp dövülerek uzatılmasıyla yapılır, sonra değişik tarzlarda su verilmek suretiyle çelikleştirilirdi. Günümüze ulaşmış en eski düz kılıçlar Malatya Aslantepe'de bulunmuştur (Sevin, s. 74). Halen Malatya Müzesi'nde sergilenen (nr. 4204, 4206, 4215) ve milâttan önce IV.

binyıl sonlarına (Erken Bronz Çağı'na) tarihlenen bronzdan yapılmış, kabzaları gümüş kakmalı bu kılıçların uzunlukları 46,3; 45; 48,5 cm. ve kalınlıkları 4 milimetredir. Eski Mısır kılıçları genellikle 50 santimetreden uzun, fildişi veya kemik kabzalı düz kılıçlardır. Düz kılıç kadar yaygın olmayan ve Ortaçağ'da İslâm kılıcı, Arap kılıcı, daha çok da Türk kılıcı adlarıyla ün kazanan eğri kılıcın Yakındoğu'da ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Eğri kılıçların mevcut en eski örneği milâttan önce 1800 yıllarına aittir ve Biblos'ta (Cebel) bulunmuştur. Eski Mısırlılar'ın bu tür kılıçlara hayvanların ön ayakları gibi kavisli olduğu için bu anlamda "hopeş kılıç" dedikleri bilinmektedir (Wevers, IDB, IV, 470). Milâttan önce VIII-VII. yüzyıllara tarihlenen Asur ve Geç Hitit kabartmalarında eğri kılıçlara rastlanmakta ve bunların bele kuşanıldığı görülmektedir (Parrot, 16, 34, 41, 54-57, 103-104, 106, 107). Bu kabartmalarda Ortaçağ İslâm kılıçlarının tam bir benzeri olan eğri kılıçlardan başka ayrıca düz ve eğri hançerler de bulunmakta, yine aynen İslâm hançerleri gibi beldeki kuşağa sokularak taşınmaktadır. Bu kılıç ve hançerlerin kabzalarında genellikle ince işçilikli süslemeler göze çarpar. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in çeşitli bölümlerinde kılıçtan çokça söz edilir (Robinson, s. 1151-1152). Kur'an'da ise yalnız kılıçla yapılabilecek bazı fiiller geçtiği halde (Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, s. 37) kılıç kelimesi geçmez.

İlk Türk kılıçları hakkında Berel I, Koska I, Yako-Nur, Katanda I, Kudırge ve Srotski I kurganlarından çıkan örneklerden fikir sahibi olunmaktadır. Klasik Türk kılıcının prototipi sayılan en eski eğri kılıçlar, Altaylar'daki milâttan önce II-I. yüzyıllara tarihlenen Kudırge ve Katanda kurganlarından çıkmıştır. Bu tür kılıçların son örnekleri ise Türkler'in İslâm dinine girdikleri Karahanlılar'ın kuruluş ve yükseliş dönemlerine ait olduğu tahmin edilen Srotski kurganında bulunmuştur (Ögel, İslâmiyetten Önce, s. 61, 159, 301). Orta Asya'daki insan heykel ve resimleri genellikle kılıçlıdır. Moğolistan'da ve Altay, Tuva, Isık Göl bölgelerinde bulunan heykellerin çoğunun kına bağlanmış iki kayışla eğri kılıç kuşanmış vaziyette yapıldığı görülür (a.g.e., s. 159).

Araplar kılıca çok önem verirlerdi. Kâbe'deki hazineye hediye edilen eşya arasında değerli kılıçlar da vardır (Nûreddin el-Halebî, I, 51). Genellikle ithal kılıç kullanılmakta ve İpek yolunun deniz bağlantılarıyla Arap

yarımadasına değişik kılıçlar gelmekteydi. Tarafe'nin devesinin kafasını örse, boyun omurlarını eğeye teşbih etmesi (Hatîb et-Tebrîzî, s. 90-91) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen "sâhibü'l-kîr" (körük sahibi, demirci) benzetmesi (Wensinck, el-Muʿcem, "kîr" md.) Araplar'da demirciliğin varlığını göstermekte, ayrıca bu mesleğin daha çok kölelerin işi olarak kabul edilip hor görüldüğü de bilinmektedir. Demirci karşılığında kullanılan "kayn" aynı zamanda köle demekti ve Mekke'de demircilik yapan Habbâb b. Eret, Ümmü Enmâr el-Huzâiyye'nin kölesi idi (İbn Hişâm, II, 202). Muallaka şairleri edebî tasvirlerinde kılıca fazlaca yer verirler (Hatîb et-Tebrîzî, s. 260, 261, 267, 268). Tarafe, akrabadan gelen zulmün kalp üzerinde keskin kılıçtan daha müessir olduğunu söyler (a.g.e., s. 115). "Mühenned, hindî, hindüvânî" gibi adlarla anılan demiri saf Hint kılıcı (a.g.e., s. 241; Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 249) o dönemde çok ünlüydü ve böyle bir kılıca sahip olmak iftihar vesilesi sayılırdı (Hatîb et-Tebrîzî, s. 117). Medine'de kılıç yapımındaki mahareti sebebiyle Ebû Seyf (kılıççı) künyesiyle tanınan ensardan bir demirci bulunmaktaydı. Ancak bölgede yahudilerden bu sanatla uğraşanların sayısı daha fazlaydı.

Hz. Peygamber'in, çoğu savaşlarda ganimet olarak elde edilmiş ve niteliklerine yahut yapıldıkları yerlere göre adlandırılmış dokuz kılıcı vardı. Bunlardan namlusundaki nakışları veya parlaklığı sebebiyle me'sûr denileni babasından miras kalmıştı (Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 412). Adb ve ünlü zülfikar Bedir, kal'î Bettar ve hatf Benî Kaynukāʿ Gazvesi'nde ele geçirilmiş, rasûb ve mihzem ile muhtemelen maʿsûb ve samsâme ise Hz. Ali tarafından, yıkması için gönderildiği Tay kabilesine ait bir mâbedden getirilmişti (a.g.e., s. 409-414). Resûl-i Ekrem'in kılıçlarının sayısı ve helâk etme özellikleri Hz. Mûsâ'nın dokuz mûcizesine benzetilmiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 104). Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saâdet Dairesi'nde ikisi Hz. Peygamber'e, biri Hz. Dâvûd'a ve diğerleri Hulefâ-yi Râşidîn ile ashaba izâfe edilen yirmi kadar kılıç bulunmaktadır (bk. MUKADDES EMANETLER). Bu örneklerden, erken dönem İslâm kılıçlarının kabzalarıyla birlikte yaklaşık 1 m. uzunlukta ve düz, iki ağızlı olduğu öğrenilmekte ve Askerî Müze'deki (İstanbul) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb'a nisbet edilen kılıçtan (nr. 2355) bu modelin Eyyûbîler döneminde de değişmediği anlaşılmaktadır.

Ağır ve kullanımı daha çok bilek gücüne dayanan düz kılıçların aksine eğri

kılıçlarda bileğin hareketi önem kazanır, dolayısıyla bu tür kılıcı kullanmak özel bir tâlim ve ustalık ister. Kılıç çalmasını

bilmeyenler onu çok çabuk kırabilirler (Pakalın, II, 257-258). Müzelerimizde yer alan eğri kılıçların en eskileri Memlükler dönemine aittir. Osmanlılar'ın Mısır'ı fethiyle ele geçirilen ve Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen kılıçlardan Sultan Kalavun'a ait olanının (TSM, nr. 1/2524) uzunluğu kabzasıyla birlikte 91,5 santimetredir; kabza ve balçağı XVIII. yüzyılda yenilenmiştir. Muhammed b. Kalavun'un kılıcının (TSM, nr. 2520) üzerindeki yazı ve tezyinat da daha sonraya aittir. Sultan Kayıtbay'a nisbet edilen kılıçlar arasında eğrilerden başka (TSM, nr. 1/181, 1/182) düz (TSM, nr. 1/86, 1/87, 1/180, 1/183) ve zırh delici tığ tipinde miğvel (meç; TSM, nr. 1/210) olanlar da vardır. Bazı Memlük kılıçlarında maden sanatının diğer örneklerinde de görüldüğü gibi iri yazılar dikkat çeker. Bazılarının kabza, balçak ve tabanlarında birbiriyle uyumlu arabesk motifler yer alır. XV. yüzyıla tarihlenen, Ali b. Muhammed el-Mısrî adlı bir usta tarafından yapılmış bir kılıcın (TSM, nr. 1/123) namlusunun kabzaya yakın kısmında kabzadan çıkıyor hissini veren bir aslan figürü bulunmakta ve daha çok Selçuklu mimarisinde görülen aslan kabartmalarına benzemektedir (Yücel, s. 11-18, 35). Kansu Gavri'ye ait iki kılıcın bütünleşen kabza ve balçakları üstün bir sanat anlayışına ve estetiğe sahiptir. Birinin (TSM, nr. 1/125) sekiz dilimli demir kabzası, ejder balçağı ve ortada kabzanın namluyu daha iyi kavramasını sağlayan arabesk kabartmalı üçgen çıkıntısı birbiriyle tam bir uyum içerisindedir. Diğerinin (TSM, nr. 1/186) altın kaplamalı demir kabzası ve onunla bütünleşen haç şeklindeki balçağı girift bitki motifleriyle süslenmiştir (a.g.e., s. 91).

İslâm dünyasında Übülle (Irak), Dımaşk ve Busra, Yemen, Kirman, Kum, Horasan, İsfahan, Kahire, Tuleytula (Toledo), İşbîliye (Sevilla) ve Gırnata (Granada) kılıçları tanınmıştı. En meşhur kılıç ustaları Türkler'den ve İranlılar'dandı. Özellikle Türkler'in çeliğe su vermedeki maharetlerinden Çin kaynakları da söz eder.

Osmanlı kılıçları genelde eğri, ilk İslâm kılıçları gibi çift ağızlı düz, yılankavî, miğvel, yatağan ve pala olmak üzere değişik tiplerdedir. Asıl Türk kılıcı denilen eğri kılıçların en eski örneklerinden biri Fâtih Sultan Mehmed'e aittir (TSM, nr. 1/90). Uzunluğu kabzasıyla birlikte 126,5 cm

olan kılıcın kabzası mors dişindendir. Kalın sırtlı ve hafif eğri namlusunda uca kadar uzanan enli bir kan oluğu bulunmaktadır. Namlunun bir yüzünde altın kakma kıvrık dal ve başka bitkisel bezemeler, diğer yüzünde celî sülüs hatla yazılmış besmele, hamdele, dua ve salâtü selâm içeren bir metinle Fâtih'in Osman Gazi'ye kadar giden dedeleri zikredilerek künyesi yazılmıştır. Fâtih'e ait kılıçlar arasında düz, geniş namlusu çift oluklu ve üçgen şeklinde sivri uçlu olanın (TSM, nr. 1/374) kabzasıyla birlikte uzunluğu 104,5 santimetredir ve namlusunun kabzaya yakın kısmı simetrik bir şekilde altın ve gümüş kakma bitki motifleriyle süslenmiş, olukların içine padişahın adı, kelime-i tevhid ve bazı hadisler yazılmıştır. XV. yüzyılın sonlarında Osmanlı kılıçları arasına yeni bir türün katıldığı görülmektedir. Aslında bir düz kılıç türü olan bu silâhlarda namluya, her iki ağzının birbirine paralel yuvarlak hatlı girinti ve çıkıntılarla dalgalı yapılması sonucu yılankavî bir görünüm verilmiştir. Bunlardan II. Bayezid'e ait olanın (TSM, nr. 1/93) 90 cm. uzunluğundaki namlusunun üzerinde dört sıra kan oluğu ve kabzaya yakın bir yerinde sultanın adı ile bir zafer duası bulunmaktadır. Kılıcın hafif eğri kabzası ile balçağı yekpâre demirdendir ve altın kakma bitkisel motiflerle süslüdür.

Müslümanlar ve özellikle Osmanlılar kılıca ayrı bir saygı göstermişlerdir. Bunda, "Cennet kılıçların gölgesindedir" hadisinin (Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20) etkili olduğu anlaşılmaktadır. Padişahların tahta çıkışlarında yapılan kılıç kuşanma törenleri Osmanlı saray geleneklerinin en vazgeçilmezlerindendi (bk. KILIÇ ALAYI). Kılıçlar zamanla eskiyen kısımları yenilenerek tekrar tekrar kullanılırdı. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki, "Kınları değişecek kılıçlarla namlusuz olup namlu yapılacak kılıç kınları ve bunların vasıfları hakkında ..." diye başlayan bir belge (nr. D 7161) bunu göstermektedir (Aydın, s. 176). Daha çok tören ve kabul günlerinde kullanılan tezyinatlı kılıçlar hazinedarbaşı tarafından işlenmek üzere bazı ustalara verilirdi (a.g.e., s. 176, TSMA, nr. D 10126'dan). 1582'de yapılan şehzadelerin sünnet düğünü merasiminde geçit törenine katılan esnaf içinde kılıççı esnafı da yer almıştır. 1640 tarihli Narh Defterine göre kılıççı esnafı kılıç yapımından çok kılıçların temizlenmesi, körelmiş olanların bilenmesi ve paslarından arındırılması gibi işlemler yaparlardı (Kütükoğlu, s. 216-217). Kılıç imal edilen yerlere kılıçhâne veya Dımaşk'ın bu konudaki şöhretinden dolayı Dımışkīhâne deniliyordu. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden şemşîrkâr adı verilen kılıç ustalarının ticânî,

mağribî, zivzikî, tırâzî denilen türlerde kılıç yaptıkları anlaşılmaktadır (Pakalın, II, 264-265). Ateşli silâhların yaygınlaşması sebebiyle XVIII. yüzyıldan sonra Osmanlılar'ın kılıç imalâtı eski kalitesini kaybetmiş, zamanla törenlerde üniformaların bir aksesuarı olarak kullanılmaya başlanmış ve bu gelenek günümüze kadar sürmüştür.

Kılıç yapımı ve süslenmesi büyük bir emek ve beceri gerektirir. Bazı kılıç ustaları yaptıkları değerli kılıçlarla tanınmışlardır; bunlar arasında Esedullah İsfahânî çok meşhurdur. Kılıç bir silâh olması yanında anlamlı bir hediye sayılırdı. Hükümdarlar tarafından namlusuna altın ve gümüş kakmalarla zafer ve saadet dilekleri, kelime-i tevhid, âyet ve hadisler işletilerek özellikle mülkî ve askerî yetki verilmiş kişilere bunun bir sembolü olarak hediye edilirdi (Hâlidiyyân, s. 13, 15, 167, 245, 253, 254, 260; Abdurrahman Zeki,

Revista del Instituto Egipcio, V/1-2 [1957], s. 227 vd.). Kılıç aynı zamanda sahibinin şerefini simgelerdi. Savaşta yenilip teslim olan kumandan kılıcını kendi eliyle galip kumandana uzatır, yenilen, fakat gösterdiği kahramanlıkla bunu hak etmediğini kanıtlayan kumandanın kılıcı ise alınmazdı. Fıkhî açıdan kılıç kabzalarının masif altın ve kıymetli taşlarla, sûret tasvirleriyle tezyin edilmesinde bir sakınca görülmemiştir (İbn Ebû Şeybe, V, 199). İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe, altın ve gümüş kılıç bezemelerinin zekâtının verilmesinin gerektiği (el-Üm, II, 41; İbn Hazm, VI, 75), İmam Mâlik ise gerekmediği kanatindedir (el-Müdevvenetü'l-kübrâ, II, 246).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "kîr" md.; Doerfer, TMEN, III, 496-498; Wevers, "Sword", IDB, IV, 470; Clauson, Dictionary, s. 618; Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20; Mâlik b. Enes, el-Müdevvenetü'l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), II, 246; Şâfiî, el- Üm, II, 41; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut 1411, II, 202; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 199; Taberî, Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk, Beyrut 1407, I, 109; Hâlidiyyân, Tuḥaf ve'l-hedâyâ (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kahire 1956,

s. 13, 15, 167, 245, 253, 254, 260; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1885, s. 248-250; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 75; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr, Beyrut 1985, s. 90-91, 115, 117, 241, 260, 261, 267, 268; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 202-216; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 409-414; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 51; Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, Mevsûʿatü'l-esliḥati'l-ḳadîme (nşr. Karen Sader), Beyrut 1998, s. 37; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 216-217; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, s. 36-46; A. Parrot, Nineveh and Babylon (trc. S. Gibert - J. Emmons), London 1961, s. 16, 34, 41, 54-57, 103-104, 106, 107, 163; Abdurrahman Zeki, "On Islamic Sword", Studies in Islamic Art and Artchitecture Honour of Professor K. A. C. Creswell, London 1965, s. 270 vd.; a.mlf., es-Silâḥ fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 33-35; a.mlf., "en-Nüḳūşü'z-züḫrufiyye ve'l-kitâbât ʿale's-süyûfi'l-İslâmiyye", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, V/1-2, Madrid 1957, s. 227 vd.; H. Stöcklein, "Arms and Armour", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, VI, 2570-2575; D. Robinson, Concordance to the Good News Bible, Suffolk 1983, s. 1151-1152; The Anatolian Civilisations (ed. Ferit Edgü), İstanbul 1983, I, 25, 88, 89; Ünsal Yücel, es-Süyûfü'l-İslâmî ve ṣunnâʿuhâ (trc. Tahsin Ömer Tahaoğlu), Küveyt 1988, s. 11-18, 35 vd., 91; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 61, 159, 301; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Türk Kılıcının Menşe ve Tekâmülü Hakkında", DTCFD, VI/5 (1948), s. 143 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 104, 108; Veli Sevin, Anadolu Arkeolojisi: Başlangıçtan Perslere Kadar, İstanbul 1997, s. 74; Hilmi Aydın, "Sultanların Silahları", Topkapı Sarayı, İstanbul 2000, s. 176, 180, 182, 187; İhsan Hindî, "Mekânetü's-seyf ʿinde'l-ʿArab", Fayṣal, XXXVI, Riyad 1980, s. 20-26; Pakalın, II, 257-266.

Nebi Bozkurt

KILIÇ ALAYI

Osmanlı padişahlarının tahta çıkmalarından sonra kılıç kuşanmaları münasebetiyle yapılan tören.

Resmî belgelerde ve kaynaklarda “taklîd-i seyf, takallüd-i şemşîr” olarak geçen kılıç kuşanma merasiminin ne zaman başladığı hususunda kesin bilgi yoktur. Ancak gazâ kılıcı kuşanma âdetini Asr-ı saâdet’e kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber savaşlarda kılıç kuşandığı gibi bazı sahâbîlere de kılıç kuşatmıştır. Nitekim Hayber’in fethi sırasında Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali’ye zırh giydirilmiş ve kılıç kuşatılmıştır. Abbâsîler döneminde tayin edilen kumandanlara halife törenle kılıç kuşatır ve sancak verirdi.

Abbâsî halifeleri tahta otururken Hz. Peygamber’den intikal eden kılıcı kuşanırlardı (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 90). Abbâsîler zamanında özellikle merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde ortaya çıkan bazı devletlerin hükümdarlarına halifeler tarafından gönderilen hükümdarlık alâmetleri arasında kabzası değerli taşlarla süslü veya altın kaplama kılıçlar da yer almaktaydı. Onlar da teberrüken bu kılıçları kuşanırlardı. Meselâ Gazneli Hükümdarı I. Mesud’a, Eyyûbî Sultanı Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad’a dönemin halifeleri diğer alâmetler yanında kılıç da göndermişlerdir. Bazan bizzat Abbâsî halifesi tarafından hükümdarlara kılıç kuşatılmıştır. Meselâ, Halife Kāim-Biemrillâh 449 (1057) ve 451 (1059) yıllarında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’e, Müsterşid-Billâh da 527 (1133) yılında Irak Selçuklu Sultanı I. Mesud’a kılıç kuşatmıştır. Memlük sultanlarına dönemin Mısır Abbâsî halifesi hil‘at giydirir ve kılıç kuşatırdı. Bu âdet Osmanlılar’a da geçmiş ve kendine özgü bir gelişme göstermiştir.

Osmanlılar’da da hükümdarlık alâmeti olarak kabul edilen kılıç kuşanmanın ne zaman başladığı tesbit edilememektedir. Bir rivayete göre babasının yıllık vergi ve hediyelerini Konya’ya götüren Osman Gazi’ye Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin oğlu Sultan Veled tarafından kılıç kuşatılmış, böylece Mevlânâ Dergâhı dünya saltanatını Osman Bey’e ve oğullarına

terketmiştir. Mevlevîliği ön plana çıkarma amacıyla sonradan ortaya atılmış olması muhtemel bu görüş tarihî kaynaklarla doğrulanmamaktadır (Hasluck, s. 121 vd.). Aynı şekilde Ali Emîrî Efendi'nin öne sürdüğü, Osman Gazi'ye Ahî Evran, Hacı Bektâş-ı Velî ve Şeyh Edebâli'nin kılıç kuşattığı rivayeti gibi Osman Nuri Ergin'in kılıç kuşanmayı esnaflığın ahî teşkilâtıyla ilgili görmesinin de bir dayanağı yoktur.

Osmanoğulları'nda kılıç kuşandığı kaynaklarda belirtilen ilk padişah Yıldırım Bayezid'dir. Niğbolu zaferi (1396) münasebetiyle Kahire'deki Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah Bayezid'e "sultânü'r-Rûm" unvanını tevcih ederken bir de kılıç göndermiştir. Yıldırım Bayezid bu kılıcı devrin büyük mutasavvıflarından Emîr Sultan eliyle kuşanmıştır. Ancak hükümdarlık sembolü olarak ilk kılıç kuşanma merasimi 1421'de II. Murad'ın cülûsundan sonra yine Emîr Sultan eliyle Bursa'da yapılmıştır (Solakzâde, s. 139). Bazı tarihçiler II. Murad'ın Edirne'de Eskicami'de kılıç kuşandığını belirtirler (Silâhdar, II, 580). Silâhdar, II. Mehmed'in de babası

gibi Edirne'de kılıç kuşandığını yazmaktaysa da eski âdet ve töreleri kanunlaştıran bu padişahın İstanbul'un fethinden sonra Eyüp Sultan Türbesi'nde kılıç kuşandığı ve bu geleneği başlattığı ileri sürülmektedir (D'Ohsson, I, 305; Tayyarzâde Atâ Bey, I, 35). Bütün bunlara rağmen XVII. yüzyıl başlarına kadar kılıç alayının resmî bir tören statüsü kazandığına dair kesin bir bilgiye çağdaş kaynaklarda rastlanmaz. II. Bayezid ve I. Selim'in kılıç ala-yı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kanûnî Sultan Süleyman'a son Abbâsî halifesi III. Mütevekkil-Alellah'ın Eyüp'te kılıç kuşattığı yolundaki rivayetin (Evliya Çelebi, X, 38) doğruluğu da şüphelidir. II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed'in ise devlet erkânıyla birlikte "kānûn-ı kadîm-i Osmânî" üzere sadece ecdadının türbelerini ziyaret ettikleri bilinmektedir.

Kılıç alayı, I. Ahmed'den itibaren saltanatın ana sembolü haline gelerek küçük bazı farklarla Sultan Vahdeddin'e kadar icra edilmiştir. Ancak V. Murad hastalığı sebebiyle kılıç kuşanmamıştır (Osman Nuri, I, 91). II. Mustafa'nın kılıç kuşanıp kuşanmadığı ise tesbit edilememiştir. Kılıç kuşanma sırasında hangi kılıcı kimin takacağı meselesi törenin en önemli safhasını oluştururdu. Genellikle cülûstan birkaç gün sonra icrasına özen gösterilen "takallüd-i seyf" işini bazan tarikat şeyhlerinin, fakat çoğunlukla

şeyhülislâmın veya nakîbüleşrafın yaptığı bilinmektedir. Bu sırada, yeni padişaha Yavuz Sultan Selim'in Mısır'dan İstanbul'a getirttiği mukaddes emanetler arasında bulunan Hz. Peygamber'in veya Hz. Ömer'in, bazan da Osman Gazi, Fâtih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim gibi padişahlara atfedilen kılıçlardan birinin veya iki kılıcın birden kuşatıldığı dikkati çekmektedir. Bu tercih genellikle padişahın arzusuna göre olurdu.

Merasim iki safhada icra edilirdi. Birincisi törenin yapıldığı yere gidiş gelişten ibaret olan kılıç alayı, ikincisi kutsal sayılan kılıçlardan birinin veya ikisinin teberrüken kuşanılmasıdır. Eyüp Sultan Türbesi'ne gidiş karadan olursa denizden, denizden olursa karadan dönülürdü. Ancak bazan tersi veya hem gidiş hem de dönüş karadan olabilirdi.

Gönderilen tezkireler üzerine sabah erkenden resmî kıyafetleriyle saraya gelen davetliler ve kapıkulu ocakları padişahın geçmesini beklerdi. Önce asesbaşı ve subaşı maiyetleriyle birlikte geçer, onları Dîvân-ı Hümâyun çavuşları, müteferrikalar, çaşnigîrler, altı bölük ağaları, şikâr ağaları, kapıcıbaşılar, mîr-i alem, mîrâhûr-ı evvel, çaşnigîrbaşı, ulemâ ve şeyhler, defterdarlar, reîsülküttâb, çavuşbaşı, kapıcılar kethüdâsı, kazaskerler, vezirler ve sadrazam takip ederdi ve Eyüp Sultan Camii'nde padişah beklenirdi. İstisnaî olarak II. Mahmud'un kılıç alayında muhtemel bir isyana karşı Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa 300 kadar muhafızla padişahın yanında bulunmuştu.

Yeni padişah sabah namazından sonra Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ne açılan kapılardan "perde kapısı"ndan çıkıp atla sahildeki Sinan Paşa Köşkü'ne gelir, burada üç fenerli saltanat kayığına binip yanında silâhdar, çuhadar, rikâbdar ve öteki musâhib ağalar olduğu halde deniz yoluyla Eyüp'e hareket ederdi. Saltanat kayığını Dârüssaâde ağası ve diğer bazı saray ağalarının kayıkları izlerdi. Eyüp'te daha önce kara yoluyla gelen devlet ricâlince karşılanan padişah sadrazam ve Dârüssaâde ağası tarafından kayıktan alınır ve öğle namazının kılınıp önceden oradaki konaklardan birinde hazırlanan yemeğin yenmesinden sonra Eyüp Sultan'ın türbesine gidilirdi. Bu hareket sırasında "buçukçu" denilen görevlilerin yeni padişah adına kesilmiş çil akçeleri etrafa saçmaları tören gereğindendi.

Padişah türbeye girdikten sonra orada hazırlanan yere oturur, sadrazamın,

şeyhülislâmın ve yeniçeri ağasının da gelmesinden sonra Feth sûresi okunur, şeyhülislâm, nakîbüleşraf ve bazı tarikat şeyhleri dua ederler, ardından padişah iki rek‘at namaz kılıp duasını yapar ve kılıç kuşanırdı. Kılıcın kimin tarafından kuşatılacağı hususunda kesin bir kural olmamakla birlikte I. Ahmed'den itibaren bu işi genellikle şeyhülislâm veya nakîbüleşrafın yaptığı bilinmektedir. Nitekim I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Mehmed, II. Süleyman, III. Selim, I. Abdülhamid, Sultan Abdülaziz, II. Abdülhamid şeyhülislâmın; II. Ahmed, III. Osman, I. Mahmud, IV. Mustafa, II. Mahmud nakîbüleşrafın; III. Mustafa ile I. Abdülhamid her ikisinin eliyle; III. Ahmed nakîbüleşraf, silâhdar ve askerî bir ayaklanma sonucu gerçekleşen cülûsunun da tesiriyle yeniçeri ağasının; IV. Murad Celvetî şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin; Sultan Reşad Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi Abdülhalim Çelebi'nin; son Osmanlı padişahı Sultan Vahdeddin ise Sünûsî şeyhi Seyyid Ahmed eş-Şerîfî'nin eliyle kılıç kuşanmıştır.

Padişahın Eyüp'ten saraya dönüşü genellikle kara yoluyla olurdu. İstisnaî olarak I. Mahmud kara yoluyla gidip kara yoluyla (Subhî, s. 11); I. Abdülhamid, III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud kara yoluyla gidip deniz yoluyla dönmüştür. Edirnekapı, Fatih ve Divanyolu'ndan geçerek Topkapı Sarayı'na gelen padişahın Bâbüssaâde önünde yeniçeri ağası tarafından atından indirilip içeri girmesiyle kılıç alayı sona ererdi. Bu arada çok defa dönüşte olmak üzere, nâdiren de kara yoluyla giderken padişahın türbeleri ziyaretinin ardından Eski Odalar önünde altmış birinci cemaat ortası odabaşısının sunduğu şerbeti içmesi ve içtiği şerbetin kâsesini altınla doldurması tören gereğindendi.

Kılıç alayı sırasında kırkelli civarında hayvanın kurban edilmesi de âdetti. III. Selim'in cülûsunda ise 100'den fazla koyun kesilmişti. Kurban edilen hayvanların etleri cami ve türbe hademeleriyle fukaraya dağıtılırdı. Kapıcılar kethüdâsı ile mîrâhur ağa Eyüp'ten dönüş sırasında halkın yeni padişaha vermek istediği dilekçeleri toplardı. Saraya dönüldükten sonra bunlar, gereğinin yapılması için sadrazama gönderilirdi. Kılıç alayı bu yönüyle yeni padişaha halkla temas etme fırsatı da verirdi. Törenin ardından Bostancı Ocağı kayıkçıları ile teşrifatçı, pîşkeşçi, mataracı, iskemleci, Bâb-ı Hümâyun ve Bâbüsselâm nöbetçi kapıcılarına, seccadecibaşıya belli miktarda para (sikke-i hasene / altın) verilmesi usuldendi.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından ve Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra yapılan kılıç alayları biraz değişti ve sadeleşti. Kılıç alayının belli bir günü de yoktu. II. Abdülhamid'in kılıç kuşanma merasimi cülûsundan bir hafta kadar sonra perşembe günü yapılmıştı. Halk alayın geçeceği sokak kenarlarında toplanmış, olayın seyrine yabancı sefirler de çağrılmış, bunlar için sur dışında Eyüp'ün üst tarafında dört çadır kurulmuş ve kendilerine öğle yemeği verilmişti. Padişah öğle ezanından bir saat sonra Dolmabahçe Sarayı'ndan yola çıkmış, bu sırada oradaki savaş gemilerinden yedi pâre top atılmış, bunları Sarayburnu'ndaki toplarla Avusturya, Almanya ve Fransa gemilerinden atılan selâm atışları izlemişti. Saltanat kayıklarından en önde bulunan ve yâveranla saray görevlilerini taşıyan üçü yolu açmış, onu Sultan Abdülhamid'in bindiği kayık takip etmiş, kayıkçıların hepsi beyaz elbise giymişti. Padişah kayığının 200 m. kadar arkasından gelen bir başka kayıkta padişahın ailesi bulunuyor, en arkada ise saray erkânının bindiği üç kayık geliyordu. İskeleye çıkan padişah atla türbeye gitmiş, burada yapılan kılıç kuşanma merasiminden sonra beyaz bir Arap atına binerek Edirnekapı'dan şehre girmiştir. Ön tarafta saray kavasları yolu açıyorlardı. Önde saray zâbitlerinden birkaç kişi, bunların arkasında seyislerin yedeğinde altı beygir, daha arkada rütbe ve memuriyetlerine göre padişaha yakın mülkiye ve ilmiye ricâli geliyordu. Bunların arkasından bir müfreze mızraklı süvari askeri yürüyordu. Daha arkada askerî erkân ve meşâyih Arap atlarına binmiş olarak geliyor, bunları da vükelâ, şeyhülislâm, geride Şûrâ-yı Devlet Reisi Midhat Paşa, daha geride ise padişah izliyordu. Yabancı sefirlerin çadırlarının önünden geçerken onların en kıdemlisi olan İngiltere sefirine iltifatlarını bildiren padişah, daha sonra Fâtih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim ile burada medfun babası Sultan Abdülmecid'in türbelerini ziyaret etmiştir. Ardından Şehzadebaşı, Beyazıt ve Divanyolu güzergâhıyla Topkapı Sarayı'na gelmiş, burada bir süre dinlenip saltanat kayığıyla Dolmabahçe Sarayı'na dönmüştür (Osman Nuri, I, 106-109).

Sultan Reşad'ın cülûsunun on dördüncü günü yapılan kılıç alayı da benzer şekilde cereyan etmiştir. Eyüp Camii ve Türbesi bayraklarla, halılarla süslenmiş, türbenin içindeki sandukanın sağına, üzeri III. Ahmed döneminden kalma çok değerli serâser kumaşla örtülü bir taht kurulmuş, karşısındaki süslü sehpa üzerine Hz. Ömer'in kılıcı konulmuştur. Türbenin dışında yine serâser kumaşla süslü bir yer hazırlanmış, buraya da gösterişli bir bohça içinde II. Mahmud döneminden kalma sırmalı bir seccade

yerleştirilmiştir.

Sultan Reşad, Gazi Muhtar Paşa ve Ertuğrul süvarisi Tâhir Bey'in delâletiyle iskeleye çıkarken Ertuğrul bandosu yeni bestelenen Sultan Reşad Marşı'nı çalmıştır. Yeni padişah kendisini alkışlayan asker ve halkın arasından geçerken baştürbedar ve maiyetindeki altı türbedar tarafından tutulan buhurdanlardan yayılan güzel kokular arasında önce camiye, ardından hâcet penceresi yanındaki koltuk kapısından türbeye girmiş ve hazırlanan yere oturmuştur. Alaturka saat dört civarında vükelâ, teşrifata dahil kişiler ve maiyetinde bazı Mevlevî şeyhleri olduğu halde Mevlânâ'nın torunlarından Abdülhalim Çelebi padişaha Hz. Ömer'in kılıcını kuşatmıştır. Ardından Sultan Reşad iki rek'at namaz kılmış, sakal duasının yapılmasından sonra merasim tamamlanmıştır. Sultan Reşad, yanında yüksek rütbeli devlet ricâli ile askerin, "Padişahım çok yaşa" sözleri arasında cami kapısı önünde bulunan arabaya binmiş, Edirnekapı'dan şehre girerek Fâtih'in türbesini ziyaret ettikten sonra yoluna devam etmiş, yol kenarlarında biriken halkın coşkun tezahüratları arasında Dolmabahçe Sarayı'na dönmüştür.

Hükümdarlık gereği sayılan kılıç alayı yapılmadan yeni padişahın cuma selâmlığına çıkamayacağı prensibini III. Selim, "Kılıç kuşanma töreni padişahların geleneği, cuma farzı ise Allah'ın emridir" diyerek bozmuş ve kılıç kuşanmadan namazı Ayasofya Camii'nde kılmıştır (Cevdet, IV, 264). Avrupalılar'ın taç giyme töreninin benzeri olan kılıç kuşanma merasiminin sonuncusu Sultan Vahdeddin için yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Saray, nr. 2086; BA, Teşrifat Defteri, nr. 676, s. 5 vd.; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 214, 655; II, 497; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 38; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 90; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 11, 162; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 248-249; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 49; Mecdî, Şekāik

Tercümesi, s. 76-77; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 43, 105-106; II, 455-456; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 7; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 490-556; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 227-228, 401; X, 38; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 361, 362; Solakzâde, Târih, s. 139, 579; Naîmâ, Târih, I, 377; V, 334; Silâhdar, Târih, II, 308, 579-580; Râşid, Târih, II, 21, 160; III, 82; Subhî, Târih, s. 11; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II-A, s. 12; II-B, s. 117; Vâsıf, Târih, I, Bulak 1243, I, 76; Mütercim Âsım, Târih, İstanbul, ts., II, 63; D'Ohsson, Tableau général, I, 305; VII, 123 vd.; Hammer (Atâ Bey), II, 155, 163; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, I, 33, 35; III, 72; Cevdet, Târih, IV, 264; Lutfî, Târih, VI, 51; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 91 vd., 106-109; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 546, 548; Ruşen Eşref, İki Saltanat Arasında, İstanbul 1334, s. 34 vd.; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 121-135; Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilâtımız, İstanbul, ts. (Kervan Yayıncılık), s. 171-174; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 36, 189-200; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965, s. 221-222; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlik ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, I, 38; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Saray-ı Hümâyûnu", TOEM, II/8 (1329), s. 463; a.mlf., "Biat ve Taklîd-i Seyf Merasimi", Sabah, 17 Zilkade 1336, nr. 10334; Ali Emîrî, "Taklîd-i Seyf", Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası, II/20, İstanbul 1335, s. 458 vd.; Pakalın, "Taklîd-i Seyf", Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, IV/76, İstanbul 1336; Ahmed Refik, "Kılıç Kuşanmak Merâsimi", İkdâm, İstanbul 15.05.1920; a.mlf., "Türklerde Kılıç Alayı", Akşam, İstanbul 20.02.1936; "Kılıç Alayı", TA, XXII, 26-27; Vedad Günyol, "Kılıç Alayı", İA, VI, 678-679; J. Schacht, "Taklîd", a.e., XI, 682; J. H. Kramers, "Kilid̲j̲ Alayi", EI^2 (İng.), IV, 1006.

Abdülkadir Özcan

KILIÇ ALİ PAŞA

(ö. 995/1587)

Osmanlı denizcisi ve kaptan-ı deryâsı.

Uluç lakabıyla da anılır. Aslen Kalabriyeli olup Giovan Dionigi Galeni adını taşıdığı, papaz olmak üzere Napoli'ye giderken Cezayirli Ali Ahmed Reis tarafından 926'da (1520) esir alındığı rivayet edilir. Tophane'de adına yaptırılan camiye ait vakfiyede baba adının Abdülmennân ve Abdullah gibi iki ayrı şekilde belirtilmiş olması (Kılıç Ali Paşa Vakfiyesi, vr. 8b, 40a) mühtedi olduğunu gösterir. Önceleri kendisine verilen Uluç lakabı, Kuzey Afrika'da "Arap olmayan kâfir ve dinsiz" anlamındaki "ılc" kelimesinden gelmekte olup (Karahisârî, s. 694; Kāmus Tercümesi, I, 424) arşiv belgelerinde daha çok denizciler için "uluç ve müslüman sûretinde kâfirler" şeklinde kullanılmakta ve casusluk yapan hıristiyan denizcilerini ifade etmektedir (BA, KK, nr. 1770, s. 85b; BA, MD, nr. 5, hk. 1502-1503). Hicrî takvimle doksan yaşları civarında vefat ettiğine göre 1500'lü yılların başlarında doğmuş olması muhtemeldir (Selânikî, I, 186).

Esir düştükten sonra İslâmiyet'i kabul edip denizciler arasına katılmış olduğu sanılan Uluç Ali hakkındaki ilk bilgiler 955 (1548) yılına kadar iner. Bu tarihte Turgut Reis'in maiyetine giren Uluç Ali, Mehdiye savunmasında (956/1549) ve Cerbe akınlarında (957/1550) başarılı hizmetlerde bulundu. Turgut Reis'in 958'deki (1551) Trablusgarp seferine katıldı. Bilinen ilk görevi Belediunnâb kāidliğidir. Bu görevde iken bazı şikâyetler üzerine teftişe mâruz kaldı. Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa'nın emriyle Cezayir'e getirilmek üzere Memî Reis görevlendirildiyse de ondan kurtularak İstanbul'a geldi (BA, MD, nr. 2, hk. 414). Belgelerde Cezayir reislerinden olduğu belirtilen Uluç Ali, 3 Cemâziyelâhir 963'te (14 Nisan 1556) 40 akçe ulûfe ile hassa reisliğe tayin edildi (BA, MD, nr. 2, hk. 516). Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa'nın vefatı üzerine onun emrindeki donanmayı geri çağırmak üzere Cezayir'e gitti ve bu hizmetlerinden dolayı ulûfesi 15 Zilkade 963'te (20 Eylül 1556) 100 akçeye çıkarıldı (BA, MD, nr. 2, hk. 1431-1432). 964'te (1557) Piyâle Bey kumandasında Akdeniz'e açılan

Osmanlı donanmasına bir baştarda ile katıldı (BA, D. BŞM, nr. 51, s. 2, 55).

Piyâle Paşa ile birlikte 967'de (1560) Cerbe seferine gitti. Donanma Benefşe'ye geldiğinde Uluç Ali keşifte bulunmak üzere Çuka adası civarına gönderildiğinde rastladığı bir gemiyi (barça) esir aldı ve kuşatma sırasında pek çok yararlık gösterdi (Zekeriyyâzâde, s. 42-43, 74-75); yevmiyesi 10 akçe yükseltildi (BA, MD, nr. 4, hk. 1466). Bu hizmetleri karşılığında Sığla sancak beyliğine getirildi ve bölgedeki sularda muhafaza (derya muhafazası) görevi üstlendi (BA, KK, nr. 219, s. 144). Hububat kaçakçılığı takibatı sırasında 971'de (1564) Sakız beyleriyle çatıştı, kendisiyle aynı adı taşıyan kardeşi Ali Sakızlılar tarafından öldürüldü (BA, KK, nr. 74, s. 14). Daha sonra Malta kuşatmasına İskenderiye beyi olarak altı gemilik bir filo ile katıldı (Turan, s. 82, 86). Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'nın şehid olması üzerine Zilhicce 972'de (Temmuz 1565) Trablusgarp beylerbeyi oldu ve gerekli mühimmatı Cerbe'den Malta'ya taşımakla görevlendirildi (BA, KK, nr. 7501, s. 108, 111). Trablusgarp beylerbeyiliğine bir ara Mehmed Paşa getirildiyse de (BA, MD, nr. 5, hk. 1972) Tâcûrâ halkının isyanı üzerine buraya tekrar Uluç Ali Paşa tayin edildi. Bu isyanı bastırdığı için 16 Rebîülevvel 975'te (20 Eylül 1567) padişahın iltifatına mazhar oldu, kendisine bir kılıçla iki hil'at gönderildi. Ayrıca İspanya donanmasının Akdeniz'deki bütün hareketlerini İstanbul'a bildirerek tedbir alınmasını istedi (BA, MD, nr. 7, hk. 250, 653, 1060). 2 Muharrem 976'da (27 Haziran 1568) Cezayirigarb beylerbeyi oldu (BA, MD, nr. 7, hk. 1625). Tunus halkının da kendisine müracaatı üzerine Şevval 977'de (Mart 1570) Tunus'u aldı ve Kāid Ramazan'ı buraya kaymakam bırakarak Cezayir'e döndü. Aynı zamanda bölge ahalisinin desteğiyle İspanya üzerine gidilerek Endülüs müslümanlarına yardım edildi, İspanya şehirleri yağmalandı (BA, MD, nr. 9, hk. 204). Bu sırada başlayan Kıbrıs kuşatmasına katılmak üzere Akdeniz'e açılan Uluç Ali Paşa karşılaştığı dört Malta kadırgasını ele geçirdi.

İnebahtı Deniz Savaşı öncesinde hazırlanan ve Pertev Mehmed Paşa serdarlığında Akdeniz'e açılan donanmaya katılması emrini Zilkade 978'de (Nisan 1571) alan (BA, MD, nr. 12, hk. 367) Uluç Ali Paşa, 2 Muharrem 979'da (27 Mayıs 1571) beraberindeki altı baştarda, bir kadırga ve on bir kalyata ile donanmanın bulunduğu Eğriboz'a gitti. Dalmaçya kıyılarındaki harekât sırasında maiyetindeki gemilerle Adriyatik'in kuzey kıyılarında

Zadar'a kadar uzanıp çeşitli akınlar düzenledi. Donanmanın Kotor Limanı'nda kışlaması düşünüldüğünde onun da kendi filosuyla birlikte burada kalması istendi (BA, MD, nr. 16, hk. 640). Müttefik hıristiyan donanmasının gelmekte olduğunun anlaşılması üzerine toplanan savaş meclisinde müttefik güçlerin gemilerinin körfezde karşılanmasını teklif ettiyse de kaptan Müezzinzâde Ali Paşa buna yanaşmadı. 17 Cemâziyelevvel 979'da (7 Ekim 1571) İspanya, papalık ve Venedik donanmalarından oluşan müttefik donanmasıyla İnebahtı'da yapılan ve yenilgiyle sonuçlanan savaşta sadece onun otuz gemiden oluşan filosu kurtulabildi. Savaşın neticesini bir mektupla II. Selim'e bildiren Uluç Ali Paşa, gayretlerinden dolayı 8 Cemâziyelâhir 979'da (28 Ekim 1571) kaptanpaşalık göreviyle Cezayir beylerbeyiliğine getirildi ve Uluç lakabı Kılıç'a çevrilerek gönderilen fermanlarda kendisine bu şekilde hitap edilmeye başlandı (BA, KK, nr. 74, s. 403; BA, MD, nr. 16, hk. 563, 568; nr. 19, hk. 195). Ali Paşa'nın göreve geldikten sonraki ilk işi önemli kayıplara uğrayan donanmanın yeniden hazırlanması oldu. Bütün bir kış boyunca tersanelerde gemi inşa edildi. Bu sırada Ramazan 979'da (Şubat 1572) Tunus eyaleti de onun uhdesine verildi ve Kāid Ramazan yeniden kaymakam olarak tayin edildi (BA, A. NŞT., nr. 1066, s. 134; BA, MD, nr. 12, hk. 1074, 1088). İnşasının tamamlanmasından sonra tersanede toplanan 250 kadırga ve 300 civarında gönüllü reisin çektirilerinden oluşan yeni donanma ile 1 Safer 980'de (13 Haziran 1572) denize açıldı. Bir güç gösterisi olan bu seferde Osmanlı donanması Koron yakınlarında ve Anavarin Limanı'nda müttefik donanmasına ait gemilerle yapılan savaşlarda başarılar kazandı (BA, A. NŞT, nr. 1069) ve 980 Cemâziyelevvelinde (Eylül 1572) İstanbul'a döndü. Kendisine 27 Zilhicce 980'de (30 Nisan 1573) eksik olan kaptanlık haslarına ilâve olarak Sakız'a bağlı

İpsara adasının 4000 akçelik mukātaa geliri de verildi (BA, A.NŞT, nr. 1072, s. 89). İşkatos, İşkopolos ve Çamlıca adalarının gelirleriyle Sisam adası hibe olarak ona bağlandı (BA, MAD, 7847, s. 51b; BA, MD, nr. 58, hk. 735). Ayrıca III. Murad tarafından Merkeb, Sarıcasu, Burgaz, Kuşcağız ve Çiçek adalarından oluşan Yurd adaları Kılıç Ali Paşa'ya temlik edildi (Vakfiye, vr. 18a-19b). Muharrem 981'de (Mayıs 1573) yeniden Akdeniz'e açılan donanma Piyâle Paşa'nın serdarlığında Adriyatik'in İtalya kıyılarını yağmalayarak geri döndü.

981’de (1573) Haydar Paşa’nın Tunus beylerbeyiliği sırasında İspanya donanması Tunus’u işgal edince 23 Muharrem 982’de (15 Mayıs 1574) Koca Sinan Paşa’nın serdarlığı ve Kılıç Ali Paşa’nın kaptan-ı deryâlığı idaresinde Akdeniz’de yeni bir harekâta girişildi. Aynı yıl donanma önce İtalya ve Sicilya sahillerini vurarak Tunus’a geldi ve Halkulvâdî savaşıyla Tunus’u yeniden Osmanlı idaresi altına aldı (25 Cemâziyelevvel /12 Eylül). Bunun ardından 987’de (1579) Kılıç Ali Paşa kumandasındaki donanma Şirvan seferine çıkan Osmanlı ordusuna destek olmak üzere Karadeniz’e açıldı. Kılıç Ali Paşa, Gürcistan sahillerine ulaşarak Faş Kalesi’ni yaptırdı. Bu süre zarfında Akdeniz’deki ticarî güvenliği sağlamak üzere bazı derya beylerini görevlendirdi (BA, MD, nr. 36, hk. 835).

991’de (1583) Mısır’da ortaya çıkan karışıklığı düzeltmekle görevlendirilen Vezir İbrâhim Paşa’yı İskenderiye’ye ve bir yıl sonra isyan eden Kırım Hanı Mehmed Giray’ın yerine getirilen İslâm Giray’ı donanma ile Kefe’ye götüren Kılıç Ali Paşa, ayrıca yine Kırım’da baş gösteren karışıklığı bastırmak üzere sefere çıkan Sadrazam Osman Paşa ve ordusunu Sinop’tan Kefe’ye taşımakla da vazifelendirildi. 994’te (1586) Akdeniz’e açılan donanmaya muhtemelen yaşlılığı ve hastalığı dolayısıyla riyâset edemeyen Kılıç Ali Paşa 19 Receb 995’te (25 Haziran 1587) vefat etti. Vârisi olmadığı için 500.000 altını geçen mirası hazineye alındı (Selânikî, I, 186). Şair Tâlibî, “Gitti bu dâr-ı fenâdan kapudan” ve şair Ulvî, “Arşa astın Alî gibi kılıcı” mısralarını ölümüne tarih düşürmüşlerdir (Hüseyin Ayvansarâyî, s. 183, 304).

“Koca kaptan” olarak da anılan Kılıç Ali Paşa İstanbul Tersanesi’nin genişletilmesinde, donanma gemilerinin daha büyük ve gösterişli yapılmasında rol oynamış, kürek çekmeyi kolaylaştıracak ve hızlandıracak bazı değişiklikler yapmıştır. III. Murad adına tersanede kendi modeliyle büyük bir baştardanın inşasına teşebbüs ederek onun iltifatına mazhar olmuştur. Anavarin Limanı’nın girişine sağlam bir kale yaptırmış, top ve asker yerleştirerek bölgenin korunmasını sağlamıştır. 990’da (1582) Şehzade Mehmed için düzenlenen sünnet merasimi için binlerce forsanın yapımında çalıştığı tahtadan yapılmış temsilî bir dağ getirtmiş, töreni seyretmek maksadıyla yaptırdığı muallimhâne tarzındaki evi de daha sonra çocukların eğitimi için vakfetmiştir (İntizâmî, s. 46). Kılıç Ali Paşa’nın

988’de (1580) Tophane’de bir cami, çeşme ve hamam, Boğaziçi’nde bir cami, hanımı için Fındıklı deresinde bir mescid, 1586’da Topkapı Sarayı’nda padişah için bir hamam inşa ettirdiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Karahisârî, Ahterî-i Kebîr, Dersaâdet 1310, s. 694; Kāmus Tercümesi, I, 424; BA, A.NŞT, nr. 1066, s. 134; nr. 1069; nr. 1072, s. 89; BA, D.BŞM, nr. 51, s. 2, 55; BA, KK, nr. 74, s. 14, 403; nr. 219, s. 144, 182; nr. 1767, s. 29a; nr. 1768, s. 10a; nr. 1769, s. 10b; nr. 1770, s. 85b; nr. 7501, s. 108, 111; BA, MAD, nr. 7847, s. 51b; nr. 17928, s. 477; BA, MD, nr. 2, hk. 414, 516, 1431-1432; nr. 4, hk. 1466; nr. 5, hk. 1502-1503, 1972; nr. 7, hk. 250, 653,1060, 1625; nr. 9, hk. 204; nr. 10, hk. 256; nr. 12, hk. 367, 1074, 1088; nr. 16, hk. 563, 568, 640; nr. 19, hk. 195, 316; nr. 22, hk. 457; nr. 33, hk. 69; nr. 35, hk. 65; nr. 36, hk. 225, 604-605, 796-797, 835; nr. 42, hk. 299; nr. 58, hk. 735; nr. 61, hk. 6-7; Kılıç Ali Paşa Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1052, vr. 8b, 40a; Feridun Bey, Münşeât, I, 562-563; Selânikî, Târih, I, 91-94, 96-97, 134, 143-144, 149-150, 172-173, 186, 246; II, 592; Gelibolulu Mustafa Âlî, Câmiu’l-buhûr der Mecâlis-i Sûr (haz. Ali Öztekin), Ankara 1996, s. 205-208; İntizâmî, 1582 Surnâme-i Hümayun: Düğün Kitabı (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997, s. 46; Kâtib Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 131; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârih (haz. Fahri Çetin Derin - Vahit Çabuk), İstanbul 1985, s. 183-304; Zekeriyyâzâde, Ferâh (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 42-43, 74-75; Ali Haydar Emir, Kılıç Ali ve Lepanto, İstanbul 1931; Aziz Samih İlter, Şimalî Afrika’da Türkler, İstanbul 1936, I, 147; Şerafettin Turan, “Rodos’un Zaptından Malta Muhasarasına”, Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 82, 86; Safvet, “İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesîkalar”, TOEM, I/1 (1326), s. 24-25; Zarif Orgun, “Selim II.nin Kapudan-ı Derya Kılıç Ali Paşa’ya Emirleri”, TV, II/11 (1943), s. 325-334; Mahir Aydın, “Faş Kalesi”, OA, VI (1986), s. 69-70; Halûk Şehsuvaroğlu, “Kılıç Ali Paşa”, İA, VI, 679-681; S. Soucek, “ʿUlūdj ʿAlī”, EI^2 (İng.), X, 810-811; İdris Bostan, “İnebahtı Deniz Savaşı”, DİA, XXII, 287-288.

İdris Bostan

KILIÇ ALİ PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda Miman Sinan tarafından yapılan külliye.

İstanbul Tophane'de Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa'nın (ö. 995/1587) kurduğu külliye, aslında deniz kıyısında ve İstanbul Limanı'ndaki gemilerden Beyoğlu tarafına çıkışı sağlayan en önemli iskelenin başında bulunuyordu. Külliye, dış avlu duvarıyla çevrili bir cami ile yanındaki büyük bir medrese ve tek hamamdan oluşmuştur. Caminin kıble tarafında kurucusunun türbesinden başka bir de hazîre yer

almaktadır. Külliyeyi çevreleyen avlu duvarının cadde üzerindeki köşesinde günümüzde bir sebil varsa da bu muhtemelen külliyenin bir unsuru değildir. Kılıç Ali Paşa'nın bu külliyesi dışında Haliç kıyısında Fener İskelesi yakınında bugün hiçbir izi kalmayan bir çifte hamamı, Hadîkatü'l-cevâmi'de verilen bilgiye göre Beşiktaş'ta ayrıca bir mescidi ile Yenisaray'da başka bir hamamı olduğu nakledilmektedir, ancak Yenisaray adında bir hata olabilir. Beşiktaş'taki mescidi Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından ihya edilmişse de II. Mahmud döneminde tamamen yıkılarak yerine Âsâriye adıyla büyük bir cami yapılmıştır.

Cami. Kitâbesine göre külliyenin kurucusu Kılıç Ali Paşa'dır ve Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren çeşitli tezkirelerden anlaşıldığına göre bu ünlü mimar tarafından inşa edilmiştir. Caminin cümle kapısı üstünde yer alan, şair Ulvî'nin yazdığı tarih kitâbesindeki, "Cehd edip yaptı bu zîbâ câmii / Şîr-i meydan ol Ali Pâşâ benam / Ehl-i diller dediler târîhini / Oldu a'lâ câmiin Beytülharam" mısraları yapının 988'de (1580) tamamlandığını gösterir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'u anlatırken bir selâtin camisi hüviyetindeki mâbed için, "İstanbul'da başka bir benzeri yoktur" diyerek yapının Ayasofya'ya benzediğine işaretle mimarisi, iç süslemesiyle mefruşatı hakkında bilgi verir. İstanbul'un en eski görüntülerini resimleyen Robertson'un 1855'e doğru çektiği bir fotoğrafta caminin minaresinin iskele kurularak gövdenin ortalarından itibaren yenilendiği görülmekte, bundan da minarenin bilinmeyen bir sebepten dolayı yıkıldığı anlaşılmaktadır. Renkli cam alçı pencerelerden birinde,

bunların 1331'de (1913) Bursalı Tevfik adında bir usta tarafından yapıldığını bildiren bir imza yer almaktadır.

Üç tarafa açılan girişlere sahip, kesme taştan yapılmış pencereli avlu duvarı orijinal şekliyle kalmamıştır. Evvelce bu duvar bir dikdörtgeni sınırlarken 1956'larda Tophane Meydanı tarafındaki cephesi şevli biçimde türbeye doğru alınmıştır. Duvar şadırvan tarafında da geri çekilmiştir. Caminin giriş kısmında üzeri kurşun kaplı, öne meyilli bir çatı ile örtülü, mermer sütunlara dayanan ikinci bir son cemaat yeri vardır. Sonradan büyütülmesi gerektiği anlaşılan bu kısımdaki sütun başlıklarının klasik üslûpta oluşu buranın binanın inşasıyla beraber yapıldığını veya az sonra eklendiğini gösterir. Kılıç Ali Paşa Camii'nin esas son cemaat yeri sütunlara dayanan kemerlerin taşıdığı beş kubbe ile örtülüdür. Caminin harimi, yapının Ayasofya'nın mimari düzeninin bir benzerine sahip olduğunu göstermektedir. Kılıç Ali Paşa Camii'nde Sinan, uzun meslek hayatının son büyük eserlerinden olmasına rağmen çok daha küçük ölçüde Ayasofya'nın planını ve Osmanlı dönemi Türk mimarisinin unsurlarını kullanarak şaşırtıcı bir uygulama ortaya koymuştur.

Esas cami mekânı tam bir dikdörtgen biçiminde olup mihrap bir yarım kubbe ile örtülü ve ileri taşan bir çıkıntının içindedir. Ayrıca girişe yakın olarak yanlarda iki çıkıntı daha vardır. Bunlardan sağdaki, minarenin kürsü kısmıdır. Soldaki ise içindeki merdivenle harimi çeviren galeriye çıkışı sağlar. Esas mekânda hâkim dört pâye yer alır. Bunların taşıdığı dört kemerin üstünde, geçişi pandantiflerle sağlanan 12,70 m. çapında pencereli ve kasnaklı bir kubbe bulunur. Mekân, kıble yönü ekseni üzerinde Ayasofya'da ve sonraları Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde olduğu gibi iki yarım kubbe ile örtülmüştür. Yapının Ayasofya ile benzerliğini en fazla vurgulayan eleman iki yanlardaki birer çift destek payandasıdır. Burada Sinan, çok iyi incelediği Ayasofya'nın planı ile üst yapısını gerek estetik gerek statik bakımlardan daha kusursuz olarak değişik bir mimari anlayışla yorumlamıştır. Bu bakımdan Kılıç Ali Paşa Camii basit bir taklit değil Ayasofya mimarisinin geliştirilmiş, statik bakımdan çok daha güvenli bir aşamasıdır denilebilir. Yenilenen taş minarenin petek kısmına barok süslemelerle taş bir külâh yapılmışken son yıllarda minare orijinal mimarisinde olduğu gibi kurşun kaplı sivri külâhına kavuşturulmuştur. Caminin gerek son cemaat yeri gerekse içi XVI. yüzyıl İznik çinileriyle

bezenmiş, mihrabın etrafı ve kıble duvarı da çinilerle kaplanmıştır. Mihrap ve minber temiz bir işçilikle beyaz mermerden işlenmiştir.

Türbe. Caminin kıble tarafında ve denize daha yakın bir yerde olan kesme taştan türbe dış duvarlarıyla sekizgen biçimindedir. Üstünü genellikle türbelerin çoğunda olduğu gibi iç içe çift kubbe örter. Girişi derince bir nişin dahilinde olan türbenin içinde ise girişlerin karşısında yer

alan iki sütun, giriş nişinin masif duvarlarıyla kubbeyi taşıyan kemerlere destek olmuştur. Böylece türbenin de mimarisinde benzerine pek rastlanmayan değişik bir uygulama görülür.

Medrese. Kötü bir şehir planlaması sonunda külliyenin medrese ve hamam gibi unsurları XIX. yüzyılda yapılan binalarla sınırlanmıştır. Ayrıca girişin önünde zemin kodunun yükseltilmesi sonucunda medrese çukurda kalmıştır. Mimar Sinan eseri olmasına kesin gözüyle bakılan medresenin onun eserlerini bildiren tezkirelerde yer almayışı dikkat çeker. Sinan belki de bu medreseyi tasarlamış, fakat yapımı onun 1588'de ölümünden sonra bitirilmiştir. Kare planlı medrese, revaklı avlu etrafında kuzeyde olan bir tanesi giriş bölümüne ayrılmış on sekiz kubbeyle örtülü on yedi hücreden ibaretti. Ortada hazîreye doğru çıkıntı halinde büyük kubbeli dershane-mescid yer alır. Hamam gibi medrese de tuğla hatıllı, taş örgülü karma teknikte inşa edilmiştir. 1914-1915 tarihli bir kayda göre o sıralarda Kılıç Ali Paşa Medresesi kadro dışı bulunuyordu. Kılıç Ali Paşa Medresesi uzun yıllar Çocuk Esirgeme Kurumu'na devredilerek dispanser yapılmış, bu sırada büyük ölçüde değişikliklere uğramıştır. 1995'e doğru bina tahliye edilmişse de içi yapılan değişikliklerle olduğu gibi bırakılmıştır. Bakımsız ve perişan bir duruma gelen medreseyi bir vakıf restore edip kültür merkezi olarak kullanmak üzere istemişse de talep geri çevrilerek bir özel kuruluşa bırakılmak üzere kendi haline terkedilmiştir. Medrese içinde bir de kütüphane bulunmakta iken 1918 yılında kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir (bk. KILIÇ ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Hamam. Yıllar önce bir Alman dergisinde yayımlanan Osmanlı devri belgelerine dair makalede yer alan bir vesikadan hamamın 23 Muharrem 991'de (16 Şubat 1583) tamamlandığı anlaşıldığına göre külliyenin yapımı bu tarihe kadar sürmüştür. Batı tarafında girişi olan hamamın soyunma yeri

(camekân) 14,10 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Bu kubbeye geçiş içleri dilimli tromplarla sağlanmıştır. Duvarlar taş ve tuğla olarak karma teknikte örülmüştür. Hamam mimarisinde değişik bir sistem uygulanarak ılıklık bölümleri hemen camekânın arkasında yer almayıp yanda çok küçük mekânlar halindedir. Hamamın sıcaklık bölümü ise daha çok kaplıca mimarisinde kullanılan yuvarlak bir merkezî kısma yıldız biçiminde kemerlerle açılan tiptedir. Kılıç Ali Paşa Hamamı uzun yıllar yersiz yurtsuzların geceleri barındığı bir yer olarak kullanılmış ve bu bakımdan şehrin tarihinde özel bir yer almıştır. Hamam, Mimar Sinan'ın eserlerine dair tezkirelerde bulunduğuna göre cami ile arasında bulunan medresenin de aynı zamanda tasarlandığından şüphe edilmemelidir. Hamam daha sonraları perişanlıktan kurtarılarak bugün çalışır hale getirilmiştir. Kılıç Ali Paşa'nın ikinci hamamı, tezkirelerde Kaptan Ali Paşa Hamamı olarak kayıtlı olup Haliç kıyısında Fener mahallesindeki çifte hamamdı. Yapı bilinmeyen bir tarihte hiçbir izi kalmayacak şekilde ortadan kaldırılmıştır.

Sıbyan Mektebi. Külliyenin bir de sıbyan mektebi olduğu Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirilmekteyse de Turgut Kut tarafından yayımlanan listeden anlaşıldığına göre 1920-1927 yıllarında burası arsa idi. Bu bakımdan yeri ve mimarisi hakkında hiçbir bilgi edinilememektedir.

Sebil. Avlu duvarının cadde üzerindeki köşesinde bulunan sebilin mukarnaslı başlıklı sütunlarla ayrılan üç penceresi vardır. Bu pencerelerdeki dökme demir parmaklıklar klasik devir Türk sanatıyla bağdaşmayan bir üslûptadır. Her ne kadar sebil mimari bakımdan klasik döneme işaret etmekteyse de şebekeler herhalde XIX. yüzyıl işidir. Thomas Allom'un bir gravüründe, Tophane'nin köşesinde Kılıç Ali Paşa Camii'nin tam karşısında bir sebil bulunmaktadır. Burada Kemankeş Mustafa Paşa'nın bir sebili olduğu da bilindiğine göre gravürdeki sebil bu ikincisi olmalıdır. Sultan Abdülaziz döneminde Dolmabahçe-Tophane arasındaki cadde yeniden düzenlendiğinde güzergâha rastlayan bazı eserler yıktırılmış, bazıları kesilmiş, bazıları da yerlerinden sökülerek başka yere taşınmıştır. Bu çalışmalar sırasında Tophane köşesindeki sebilin de yerinden sökülerek karşısındaki Kılıç Ali Paşa Camii avlu duvarına bitişik olarak yeniden yapıldığına ihtimal verilebilir. Bu duruma göre sebil Kılıç Ali Paşa Külliyesi'nin bir parçası değildir.

Hazîre. Caminin yan tarafında ve türbe etrafındaki hazîrede çok sayıda mezar arasında, Fındıklı sırtlarındaki Defterdar Ebülfazl ve Beyoğlu'ndaki Ağa Camii hazîrelerinden getirilen mezar taşları da yer almaktadır. Burada denizciler ve Tophane ile ilgili olarak topçularla matematikçi Hasan Fuad Paşa (ö. 1911) ve Kaptanıderyâ Ateş Mehmed Paşa'nın (ö. 1911) kabirleri de görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 26-46, 78, 126; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 441; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 58, 104; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 304; R. Walsh - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838 (aynı gravürün reprodüksiyonu için bk. İst.A, II, 736-737 arasındaki lv.); Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 358; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 85; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 160; K. Klinghardt, Türkische Bäder, Stuttgart 1927, s. 65; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 70-72; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 9; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 54; a.mlf., Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 132; A. M. Schneider, Galata, İstanbul 1944, s. 33; E. Egli, Sinan, Zürich-Stuttgart 1954, s. 103-105; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 106 (nr. 165); a.mlf., "Kılıç Ali Paşa Külliyesi", DBİst.A, IV, 557-559; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 39-41; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 283, 325, 394; a.mlf., "Tophanede Kılıç Ali Paşa Külliyesi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, VI, İstanbul 1978, s. 175-198; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 116-117; Engin Özdeniz, İstanbul'daki Kaptan-ı Derya Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 171-178; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 141, 209-211; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, İstanbul 2000, s. 311-313; a.mlf., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s.

348; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/2 (1978), s. 179-180; Orientaliches Seminar-Deutsche Ubersetzungen türkische Urkunden, IV, Kiel 1920, nr. 54, 55; A. Gabriel, “Les mosquées de Constantinople”, Syria, VII, Paris 1926, s. 376; İsmail Fazıl Ayanoğlu, “Vakıflar İdaresince Tanzim Ettirilen Tarihi Makbereler”, VD, II (1942), s. 400; Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, JTS, II (1978), s. 62; W. B. Denny, “Sinan the Great as Architectural Historian: The Kılıç Ali Pasha Mosque in Istanbul”, Turcica, XV, Paris 1983, s. 104-126; Halûk Şehsuvaroğlu, “Kılıç Ali Paşa”, İA, VI, 679-681; “Âsâriye Camii”, İst.A, II, 1095-1097.

Semavi Eyice

KILIÇ ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ

Debbağzâde İbrâhim Efendi'nin İstanbul Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde 1216 (1801) yılında kurduğu kütüphane.

Kılıç Ali Paşa Medresesi'nin bir odasında tesis edilen kütüphane diğer kütüphanelerde bulunmayan bazı özellikler gösterir. Kuruluşunda Debbağzâde İbrâhim Efendi'nin vakfettiği 753 kitap arasında tefsir ilmine dair eserler büyük bir yekün tutmakta, dolayısıyla kurucusunun müderris kişiliği kütüphane koleksiyonuna yansımaktadır. İbrâhim Efendi, kütüphaneye tayin ettiği dört hâfız-ı kütübün adlarını vakfiyesinde belirttiği gibi bunlardan sonra gelecek hâfız-ı kütüblerin de kendi ailesi fertlerinden olmasını, bu mümkün olmadığı takdirde Tophane ahalisinden ehil olan kimselerin bu göreve getirilmesini istemektedir. Vakfiyesine göre tayin edilen dört hâfız-ı kütüb ikişer ikişer nöbetleşe kütüphanede bulunmakta ve birinci hâfız-ı kütüb 40, ikincisi ve üçüncüsü 20, dördüncüsü 16 akçe ücret almaktaydı. Dört hâfız-ı kütüb yanında belli zamanlarda sayım yapılmasını temin ve bu sayıma nezaret etmekle görevli bir nâzır-ı kütüphane de mevcuttu.

Diğer XVIII-XIX. yüzyıl Osmanlı kütüphanelerinde olduğu gibi Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi vakfiyesinde de kesinlikle dışarıya ödünç olarak kitap verilmeyeceğine dair kayıt vardır. Okuyucuya haftada altı gün açık olan kütüphane cuma günleri kapalı idi. Bu devir kütüphanelerinde sıkça rastlanan "kütüphanede ibadet"in Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi'nde de oldukça yoğunlaştırıldığı ve hâfız-ı kütüblerin mesailerine kütüphanenin sabahları her açılışında dua etme ve Kur'an okuma gibi görevlerin de ilâve edildiği görülmektedir.

Tamamı bin küsur eserden (999 yazma, 72 basma) oluşan kütüphane koleksiyonu, uzun süre Kılıç Ali Paşa Medresesi'nin bir odasında okuyucuların istifadesine sunulduktan sonra I. Dünya Savaşı sırasında diğer birçok kütüphane ile birlikte Sultan Selim Kütüphanesi'ne (1914), bir süre sonra da (1918) Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş olup halen orada

muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Debbâğzâde İbrâhim Efendi'nin Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde Kurduğu Kütüphanenin 1216/1801 ve 1219/1804 Tarihli Vakfiyeleri, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1049/1-2, 1050; Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 79, s. 6b-8b; nr. 85, s. 16b-18b; VGMA, nr. 629, s. 759-778; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 42; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 121, 150, 160, 168, 175, 179, 239, 244-245, 261.

İsmail E. Erünsal

KILIÇZÂDE HAKKI

(1872-1960)

Son dönem fikir ve siyaset adamı.

Niş'te doğdu. Asıl adı İsmâil Hakkı'dır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanüç Harbi) sırasında ailesiyle birlikte, çeşitli etnik gruplar arasında yoğun bir karışıklığın yaşandığı Manastır'a göçmek zorunda kaldı, burada babasını kaybetti. On üç yılını geçirdiği bu ortam onun kişiliğinde derin izler bıraktı. İbtidâî, askerî rüşdî ve idâdî tahsilini Manastır'da tamamladı. İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'nin kurulduğu bir ortamda Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a kaydoldu (1890). Bu dönemde entelektüel çevrelerde hâkim olan biyolojik materyalizmden ve Ömer Hayyâm'ın fikirlerinden etkilendi. 1894'te topçu üsteğmen rütbesiyle okuldan mezun oldu. Selânik, Manastır, Bağdat, Yemen, Edirne ve İstanbul kolordularında, ayrıca Bağdat Askerî İdâdîsi'nde kitâbet muallimliği görevlerinde bulundu. 1911'de Mustafa Kemal'in Erkân-ı Harbiyye seyahatine katıldı. Aynı yıl İstanbul'daki Sütlüce Mâmûlât Ambarı müdürlüğüne ve 1912'de önce İstanbul Merkez Kumandanlığı Efrâd Dîvânıharp riyâsetine, ardından muhafızlık maiyetindeki dîvânıharp üyeliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında binbaşlığa kadar yükseldi.

1912 Balkan Savaşı yenilgisi İsmâil Hakkı'yı da çözüm önerileri üretmeye yöneltti; bu amaçla kaleme aldığı "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazısı İctihad mecmuasında yayımlandı (nr. 55, 57). Garpçılar'ın programı ve Atatürk inkılâplarının taslağı niteliğinde kabul edilen bu yazısıyla Garpçı ve biyolojik materyalist fikirleri benimseyen İctihad ailesine dahil edilen İsmâil Hakkı'ya İctihad ailesi tarafından Kılıçzâde unvanı verildi. Askerlik, siyaset, eğitim, kadın, ekonomi, din, dil, hukuk, mahallî idare, özel teşebbüs, kılık kıyafet gibi konularda radikal önerilerin sunulduğu makalesinde II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından farklı şekilde bir "ütopya" ortaya koydu. Aynı mecmuada, Balkan yenilgisine ve Osmanlı Devleti'nin çöküşüne gerekçe olarak gördüğü softalık, dervişlik ve bâtıl itikadları şiddetle eleştirdi.

Kılıçzâde, bir yandan İctihad'daki yayın faaliyetini sürdürürken bir yandan da bu mecmuada yayımlanan makalelerini İ'tikādât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb adlı kitapta bir araya getirdi. Dini tezyif ettiği ve din inkılâbı hazırlanmasına çalıştığı ileri sürülerek mahkemeye verildiyse de bir sonuç elde edilemedi. Ancak yazılarında softalar ve "saraycı"larla mücadele edilmesini istediği gerekçesiyle 15 Ocak 1914'te emekliye sevkedildi. Bu sırada Celâl Nuri ile (İleri) Abdullah Cevdet arasında meydana gelen "Şîme-i Husûmet - Şîme-i Muhabbet" tartışması (İctihad, nr. 88, 89) Celâl Nuri'yi İctihad'a rakip bir dergi çıkarmaya yöneltti. Asıl amacı yeni bir "ekmek kapısı" bulmak olan Kılıçzâde ile Celâl Nuri arasında yapılan görüşmede 16 Şubat 1914'te Hürriyeti Fikriyye adıyla bir mecmuanın yayımlanmasına karar verildi. 19 Şubat 1914'ten sonra İctihad'daki yazılarına ara veren Kılıçzâde Hürriyeti Fikriyye'de din, evlilik, ekonomi ve askerlik alanında çağdaş anlayış ve uygulamaların getirilmesi gerektiğini yazdı ve Voltaire'den çeviriler yaptı. Celâl Nuri ve arkadaşları dergilerinde Abdullah Cevdet'i sert bir dille eleştirirken Kılıçzâde, Abdullah Cevdet aleyhine bir tek yazı dahi yazmadığı gibi dinî fikirlerinden dolayı Celâl Nuri'yi eleştirdi (Hürriyeti Fikriyye, nr. 8). Bu bağlamda GarpçıTürkçü bir çizgi takip etti.

Türk kadınlarının tesettürden kurtulması, cuma hutbelerinin Türkçe okunmasına dair makalelerle pozitivist ve materyalist yazıların çıkmasından dolayı yayımına birkaç defa ara verilen Hürriyeti Fikriyye'de Latin harfleriyle ilgili makalelerin neşri hükümet tarafından büyük

bir tepkiyle karşılandı. Kılıçzâde, Dahiliye Nâzırı Talat Paşa'nın huzuruna çağrılarak uyarıldı. Söz konusu makaleler yayımlanmaya devam edince dergi kapatıldı (Mayıs 1914); yerine önce Serbest Fikir, bunun da yasaklanması üzerine (Haziran 1914) Uhuvvet-i Fikriyye çıkarılmaya başlandı, ancak Ağustos 1914'te o da kapandı.

Mayıs 1914'te İ'tikādât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb'in ikinci baskısı yapıldı. Kılıçzâde bu defa hükümet değişikliği istemekle itham edildi ve Abdullah Cevdet'le birlikte tutuklanarak yargılandı, ancak bir ay sonra Dîvân-ı Harb-i Örfî'nin kararıyla beraat etti. Ardından İstanbul'dan ayrılmaya karar verdi, 12 Haziran 1914'te Çanakkale'ye muhâcirîn kâtibi oldu; aynı zamanda

Çanakkale Muallim Mektebi'nde müdürlük ve riyâziye öğretmenliği görevlerini de yürüttü. 1917'de İzmit Muhâcirîn müdüriyetine tayin edildi. Millî Mücadele yıllarında Mustafa Kemal'in isteği üzerine halkın millî irade etrafında toplanması için çalışmalar yaptı; bir yıl süreyle İzmit Muhtelit Orta Mektebi'nde fahrî olarak tarih, coğrafya, Türkçe ve ma'lûmât-ı medeniyye derslerini okuttu.

Gerek hükümetin fikir hürriyetine karşı olan tutumundan gerekse memuriyet hayatından dolayı Ağustos 1914'te ara vermek zorunda kaldığı basın hayatına 1918 yılı ortalarında Kocaeli gazetesinin kuruculuğu ile yeniden başlayan Kılıçzâde Hakkı millî hareket lehinde yazılar yazdı. İstanbul Gazetecileriyle İzmit Kasrı Mülâkâtı'na (16-17 Ocak 1923) Celâl Nuri'nin İleri gazetesinin İzmit muhabiri olarak katıldı, Mustafa Kemal'e yeni hükümet ve din konusunda çeşitli sorular yöneltti. Dokuz yıllık bir aradan sonra 1 Şubat 1923'te İctihad mecmuasında yazmaya başladı ve yepyeni bir hükümetle mücâhedesine yeniden giriştiğini ilân etti.

Mustafa Kemal'in isteği üzerine 11 Ocak 1924 tarihinde Hür Fikir gazetesini kuran Kılıçzâde inkılâbın felsefesine aykırı faaliyetleri eleştirdi. Ocak ayı sonlarında İleri gazetesiyle ilişkisini tamamen kesti. Bundan böyle gazetesi aracılığıyla, Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerinin Jean Méslier, Reinhardt Pieter Anne Dozy, Ludwig Büchner, Karl Vogt ve Ernest Haeckel'in düşünceleriyle büyük benzerlikler gösterdiğini basit bir üslûpla halka anlatarak biyolojik materyalizm, pozitivizm ve laikliğin yerleştirilmesi için büyük çaba sarfetti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çeşitli suçlardan dolayı birkaç defa yargılandıysa da beraat etti.

Kılıçzâde, 4 Kasım 1925'ten itibaren yazılarında Kılıçoğlu Hakkı adını kullandı. Abdullah Cevdet'in nüfus politikasıyla ilgili görüşlerinin "Avrupa'dan damızlık adam celbi" şeklinde takdim edilmesini kabullenmedi; ancak onu, İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin beyannâmesini imzalamış olmasından dolayı eleştirdi ve 16 Aralık 1926'dan itibaren İctihad mecmuasındaki yazılarına son verdi. Mustafa Kemal ve İsmet İnönü ile yakın ilişkiler kuran Kılıçzâde, Atatürk ilkelerinin kökleşmesinde büyük rol oynadı. Milletvekilli olması sebebiyle işleri yoğunlaşınca 1931'de Hür Fikir'i kapattı. Mustafa Kemal'in isteği üzerine siyasete atıldı. III. Meclis döneminde Kocaeli, sonraki dört dönemde de Muş milletvekili oldu.

Milletvekilliğinin son yıllarında Necip Fazıl Kısakürek ile yaklaşık üç ay süren bir kalem çatışmasına girdi (1945). Sağlığı elvermediğinden sonraki seçimlere katılmadı. On dokuz yıl süren parlamento hayatı boyunca dinî yaptırımların devlet hayatı içinde yer almaması için mücadele etti.

Maarif Komisyonu'nda da çalışan Kılıçzâde Hakkı, 1948 ve 1949 yıllarında Aylık Ansiklopedi'de astronomi ve tarihle ilgili yazılar yazdı. Kitap ve makalelerinde içtimaî hadiseleri fen bilimleri aracılığıyla yorumladı. Katı kuralları sebebiyle İslâmiyet'in toplumsal gelişmenin önünde önemli bir engel olduğunu ileri sürdü. İslâm dinini sosyolojik verilerle, vahiy inancını marazî psikoloji ile açıkladı. İslâmiyet'in toplumda oynadığı rolün yerine bilimi koymak istedi. İslâm'ın salt dinî kısmından ziyade içtimaî kısmını ön plana çıkarmaya çalıştı; yeni tefsirlere ve yeni ictihadlara ihtiyaç olduğunu ileri sürdü. Tesettürün kaldırılmasını, tek eşliliği, Latin harflerini, hukukun üstünlüğünü, laikliği ve biyolojik materyalizmi savundu. Eğitim, askerlik ve ekonomi alanında modernleşmenin zorunlu olduğunu vurguladı. Garpçı-Türkçü fikir çizgisini hayatının sonuna kadar sürdürdü. 14 Nisan 1960'ta öldü.

Eserleri. Tefrika ve tercümeleri, ayrıca ansiklopedi maddeleri bulunan Kılıçzâde Hakkı'nın eserlerinden bazıları şunlardır: 1. İʻtikādât-ı Bâtılaya İʻlân-ı Harb (İstanbul 1329, 1332). Çoğu İctihad mecmuasında yayımlanan makalelerini ihtiva eder. Kılıçzâde eserinde Osmanlı Devleti'nin gerilemesine sebep olan softalık, dervişlik ve bâtıl itikadlarla mücadele edilmesi gerektiğini, geri kalmaktan kurtulmak için mevcut yapıda köklü değişiklikler yapılmasının zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre milletlerin hayatına dinlerin yerine fenler, sanatlar ve milliyet fikri hâkim kılınmalıdır. Tesettür kaldırılmalı, kadınlar özgür olmalıdır. 2. Akvemü's-siyer Münasebetiyle Yusuf Suad Efendi'ye Tahsîsan, Softa Efendilere Tâmîmen Son Cevab (İstanbul 1331). Yusuf Suad'ın (Neğuç) Akvemü's-siyer-Cevab: İctihad Gazetesi'nde Kılıçzâde Hakkı İmzalı Makaleye (İstanbul 1331) adlı kitabına cevap olarak yayımlanan eserde Kılıçzâde, dünyanın ve insanın milyonlarca yıl süren bir tekâmül neticesinde var olduğunu, İslâm'da bazı değişikliklerin yapılması gerektiğini ileri sürer, dinin gaye değil vasıta olduğunu savunur. 3. Peygamberler Dedesi İbrahim (Kocaeli 1926). Kılıçzâde bu eserinde de dünyanın ve insanın evrim kanunları neticesinde oluştuğunu, hangi alanda olursa olsun ilmî esaslara dayanmayan hiçbir

görüşün kıymetinin olmadığını belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Düzceli Yusuf Suad, Akvemü's-siyer-Cevab: İctihad Gazetesi'nde Kılıçzâde Hakkı İmzalı Makaleye, İstanbul 1331; Tarık Zafer Tunaya, Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe "Garpçılık" Cereyanı, İstanbul 1949, s. 37-38; a.mlf., Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul 1960, s. 80-81; a.mlf., İslâmcılık Akımı, İstanbul 1991, s. 80; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 361-363, 393, 397; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 1981, s. 328-340, 362, 367, 405; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1983, II/4, s. 441-443, 446; Orhan Türkdoğan, Millî Kültür Modernleşme ve İslâm, İstanbul 1983, s. 107, 147-149; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 235; Kemal H. Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, İstanbul 1987, s. 25; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1992, s. 207; Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyâset (der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder), İstanbul 1992, s. 225; Ahmet İshak Demir, Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı (doktora tezi, 2000), İSAM Ktp., nr. 74293, tür.yer.

Celal Pekdoğan

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ

(ö. 979/1572)

Ahlâk-ı Alâî adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlimi, devlet adamı ve şair.

916'da (1510) Isparta'da doğdu. Babası çeşitli kadılıklarda bulunan Mîrî mahlaslı Emrullah Efendi, dedesi Abdülkadir Hamîdî'dir. Hamîdili'nin merkezi Isparta'da oturan Abdülkadir Efendi kına kullandığından dolayı ahfadı da Kınalızâde

(Hınnâvîzâde) lakabıyla tanınmıştır. Abdülkadir Efendi'nin bir müddet Fâtih Sultan Mehmed'e hocalık yaptığı ve onun çok yakını olduğu, daha sonra bir ara kazaskerlikte bulunduğu, ardından Isparta'ya dönerek orada vefat ettiği söylenirse de İbrahim Kutluk, Abdülkadir Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman devrinde kadılık ve kazaskerlik yaptığını bildirerek Fâtih'in hocası olamayacağını belirtir (Kınalızâde, neşredenin girişi, I, 8).

Ali Efendi, ilk öğrenimini Isparta'da yaptıktan sonra İstanbul'a giderek akrabası Kazasker Kadri Efendi'nin nezâretinde tahsiline devam etti. Mahmud Paşa Medresesi müderrisi Mâlûl Emîr Efendi'den, Dâvud Paşa Medresesi müderrisi Sinan Efendi'den, Ali Paşa Medresesi müderrisi Merhaba Efendi'den ders aldıktan sonra Fâtih Medresesi'ne girip orada Kara Sâlih Efendi'den ve devrin meşhur âlimi Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'den istifade etti, ardından da ona muîd oldu (945/1538).

Kınalızâde Ali Efendi'nin müderrisliğe ilk tayini, hocası Çivizâde ile Ebüssuûd Efendi'nin aralarının açık olmasından dolayı biraz zaman aldı (Aksoy, MÜİFD, sy. 5-6 [1988], s. 126). 950'de (1543) Edirne Hüsâmiye Medresesi'nde görevlendirildikten sonra 953'te (1546) Bursa Hamza Bey, iki yıl sonra yine Bursa'da Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa, 957'de (1550) Kütahya'da Rüstem Paşa, bir yıl sonra İstanbul'daki Rüstem Paşa, 960'ta (1553) Haseki, üç yıl sonra Sahn-ı Semân, 966 Muharreminde (Ekim 1558) Süleymaniye Medresesi'ne tayin edildi. Ardından Şam (970/1562), Kahire (974/1566), Halep (Zilhicce 974 *Haziran 1567), Bursa, Edirne (Receb 976*

Ocak 1569) ve İstanbul (978/1570) kadılıklarında bulundu. Son olarak Abdülkadir Şeyhî Efendi'nin yerine Anadolu kazaskeri oldu (Muharrem 979 / Haziran 1571). Uhdesinde Anadolu kazaskerliği bulunduğu halde II. Selim'in maiyetinde Edirne meştâsında muhtemelen bir sefer hazırlığı esnasında nikris hastalığının nüksetmesi neticesinde vefat etti (6 Ramazan 979 / 22 Ocak 1572). Ölümüne, "Elin Hınnâlızâde yudı gör âb-ı hayâtından" ve, "İrtihâl eyledi kutb-ı ulemâ" mısralarıyla tarih düşürülen Ali Efendi, İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâlî Türbesi civarında Nâzır Mezarlığı'na defnedildi. Atâî onu bir yahudi doktorun kasten öldürdüğünü belirtmektedir (Zeyl-i Şekāik, I, 168). Uzunçarşılı, Ali Efendi'nin ölümüyle ilgili olarak iki ayrı eserinde diğer kaynaklardan tamamen farklı tarih ve yerler belirtmektedir (Osmanlı Tarihi, II, 675; İlmiye Teşkilâtı, s. 234). Tayyib Gökbilgin de kabrinin Lala Şâhin Paşa Mezarlığı'nda bulunduğunu ileri sürmektedir (DİA, X, 428). Kaynaklarda hepsi de âlim ve şair olan Hasan Çelebi (meşhur tezkire sahibi; ö. 1012/1604), Mehmed Fehmi Efendi (ö. 1004/1596) ve Hüseyin Fevzi Efendi adlarında oğulları bulunduğu bildirilmektedir (Kınalızâde, II, 779-783; Sicill-i Osmânî'de oğulları olarak iki ayrı isimden daha bahsedilmektedir; bk. III, 501).

Kaynaklarda Ali Efendi'nin hemen her mevzuda mâlûmat sahibi, bilhassa tefsir, fıkıh, felsefe, riyâziyyât, belâgat ve inşâdda önde olduğu belirtilmektedir. Kâtib Çelebi onun hakkında, "Gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk âlimi, dünyaya bir gelenlerdendir" ifadesini kullanmaktadır (Mîzânü'l-hak, s. 19). Ayrıca fazilet sahibi, güzel ahlâklı, kâmil bir insan olduğu kaydedilmektedir. Üç dilde şiir söylemesi onun Arapça ve Farsça'ya olan vukufunu gösterir. Şiirleri sanatkârane bulunduğu kadar ifadesi serbest, lafızları da son derece sağlam ve yerindedir. Öte yandan Ali Efendi şair Emrî'nin etkisiyle muammaya merak sarmış, bu türün edebiyatımıza girmesini ve yayılmasını sağlamıştır (Tarlan, s. 4-5; Kam, I/4 [1332], s. 364). Kaside ve gazel tarzında epeyce şiir yazan Ali Efendi'nin çok sayıda başka manzumesi de vardır (Aksoy, MÜİFD, sy. 5-6 [1988], s. 128-144).

Eserleri. A) Türkçe Eserleri. Ahlâk-ı Alâî*. Türkçe yazılmış ahlâk kitapları arasında önemli bir yere sahip olan eserin (Bulak 1248) sadece İstanbul kütüphanelerinde yetmişten fazla nüshası bulunmaktadır. Kaynaklarda Ali Efendi'nin bir divanı olduğu bildirilmekle beraber yazma nüshası tesbit edilememiştir. Sadettin Nüzhet Ergun da onun divanını görmediğini,

şiirlerine çeşitli şiir mecmualarında rastladığını belirtmektedir (Türk Şairleri, I, 420). Bunların dışında Münşeât-ı Kınalızâde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3300, 3314), Muammeyât (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4289) ve Târîh-i Kınalızâde (Râgıb Paşa Ktp., nr. 984) adlı eserleri de vardır.

B) Arapça Eserleri. 1. el-Esʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf. İstibdâl ve istîcarla ilgili fıkhî hükümlerden bahsetmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 185; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1076). 2. Risâle fi'l-vaḳf (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446/9; Âtıf Efendi, Ktp., nr. 1778/6). 3. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl. Beyzâvî'nin eserinin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 81; TSMK, III. Ahmed, nr. 1541/47). 4. Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye. Eserde fakihler dinde, mezhepte ve meselede müctehid olmak üzere üç tabakada değerlendirilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4662; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 411). Bu eser Ahmed Neyle tarafından yanlışlıkla Taşköprizâde'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır (Musul 1954, 1961). 5. Ḥâşiye ʿale'd-Dürer. Molla Hüsrev'in eserinin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1107, 1115). 6. Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin meşhur eserine hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 3913; Esad Efendi, nr. 1556/1). 7. Ḳaṣîde-i Mülemmaʿ. Altmış üç beyitlik bir na't olup Hasan Aksoy tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ali Efendi'nin bunların dışında da hâşiye ve ta'likatları bulunmaktadır (eserlerinin tamamı ve diğer nüshaları için ayrıca bk. Aksoy, Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmî Edebî Şahsiyeti Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları, s. 8-43; MÜİFD, sy. 5-6 [1987-1988], s. 129-130).

BİBLİYOGRAFYA

Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 405b-406b; Kınalızâde, Tezkire, II, 652-691, 779-783; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 165-168; Kâtib Çelebi, Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 19; Sicill-i Osmânî, III, 501; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 414-420; Ali Nihad Tarlan, Divan Edebiyatında Muamma, İstanbul 1936, s. 4-5; Mehmet

Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları, İstanbul 1939, s. 81-87; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 675-677; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 234; Hasan Aksoy, Kınalızâde Ali Çelebi: Hayatı İlmî Edebî Şahsiyeti Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları (lisans tezi, 1976), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., “Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemma‘ Na’tı”, MÜİFD, sy. 5-6 (1988), s. 125-133; a.mlf., “Kınalızâde Ali Çelebi”, TDEA, V, 304-305; Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ferid Kam, “Kınalızâde Ali Çelebi”, DEFM, I/4 (1332), s. 357-379; Abdülhak Adnan Adıvar, “Kınalızâde Ali Efendi”, İA, VI, 709-711; Mehmed Çavuşoğlu, “Ḳinalizāde”, EI² (İng.), V, 115-116; M. Tayyib Gökbilgin, “Edirne”, a.e., X, 428.

Hasan Aksoy

KINALIZÂDE HASAN ÇELEBİ

(ö. 1012/1604)

Tezkiretü'ş-şuarâ adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi, şair.

953'te (1546) Bursa'da doğdu. Babası Ahlâk-ı Alâî'nin yazarı, Osmanlı şair ve devlet adamı Kınalızâde Ali Efendi'dir. Büyük dedesi Abdülkadir Hamîdî sakalına

kına yaktığından dolayı soyundan gelen aile de bu adla anılmıştır. Devrinin yüksek kültür ve ilim muhiti içinde yetişen Hasan Çelebi iyi bir öğrenim görerek Ebüssuûd Efendi'den mülâzım oldu (973/1565-66). Ardından Bursa'da Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa (976/1568-69), Edirne'de Çuhacı Hacı (979/1571) ve iki yıl sonra İstanbul'da Eski İbrâhim Paşa medreselerinde müderrislik yaptı. İki yıllık bir mâzuliyetin ardından Kasım Paşa (983/1575), bir yıl sonra Yeni Ali Paşa, ardından Bursa'da Sultâniye (988/1580), iki yıl sonra Sahn-ı Semân'dan birine, 993'te (1585) Yavuz Selim medreselerine ve bir yıl sonra da Süleymaniye'deki "ikinci medrese"ye müderris oldu. Müderrisliklerinin ardından Halep (999/1591), Kahire (1003/1594-95), bir yıl sonra Edirne, arkasından tekrar Kahire (1006/1597-98), bir yıl sonra Bursa, ardından Eyüp (1009/1600-1601), iki yıl sonra da Eski Zağra kadılıklarında bulundu. Mısır'da arpalık olarak verilen Reşîd kasabasına yerleşti. Bir müddet sonra aynı yerde vefat etti (12 Şevval 1012 / 14 Mart 1604) ve oraya defnedildi. Edebiyata olan ilgisi yanında fıkıh, kelâm ve tefsir sahalarında da zamanının âlimleri arasında sayılan Hasan Çelebi şairliğinden çok nesirdeki ustalığı ile meşhur olmuştur.

Molla Hüsrev'in ed-Dürer ve'l-ġurer'ine hâşiye yazdığı bildirilen Hasan Çelebi'nin bir divanı bulunmamakta, şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanmaktadır. Asıl şöhretini ise Tezkiretü'ş-şuarâ'sı ile elde etmiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi olarak da anılan eser, Anadolu sahası Türk tezkireciliğinin beşinci örneği olup ele aldığı şair sayısı bakımından ikinci sırada yer alır. Müellifin III. Murad zamanında 994'te (1586)

tamamladığı ve hocası Sâdeddin Efendi'ye (Hoca Sâdeddin) ithaf ettiği tezkirede nüshalara göre farklılıklar olmakla birlikte 600 civarında şair ve altı padişah ele alınmıştır (Kınalızâde, neşredenin girişi, I, 19). Başta zamanın padişahı III. Murad ile Hoca Sâdeddin'in anlatıldığı eser üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm şair padişahlara (II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, I. Selim, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim), ikinci bölüm şehzâdelere (Sultan Korkut, Sultan Cem, Sultan Mustafa, Sultan Mehmed ve Sultan Bayezid) ayrılmış, üçüncü bölümde şairler alfabetik olarak sıralanmıştır.

Hasan Çelebi tezkiresinde ağdalı bir dil kullanmış ve bu şekilde inşadaki kabiliyetini gösterme imkânı bulmuştur. Dilinin sadeliğinden dolayı Latîfî'yi eleştiren Hasan Çelebi, Âşık Çelebi'ye göre daha isabetli görüşler belirtmiş, şairleri anlatırken onların sanattaki seviyelerine uygun bir üslûp kullanmayı başarmıştır. Çok geniş bir kültür çevresinde yetişmiş olmasından dolayı bilhassa kendi zamanında yaşayan şairler hakkında başka yerlerde bulunamayacak değerli bilgiler vermiştir. Yakınları hakkında tarafsız kalamayan Hasan Çelebi bilhassa babası Ali Çelebi'yi aşırı derecede övmüş, kardeşlerini de aynı şekilde ele almıştır. Edebiyat tarihi araştırmacılarının önemli kaynaklarından biri olan Tezkiretü'ş-şuarâ döneminde çokça tanınmış ve yayılmıştır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde altmış civarında yazma nüshası bulunan eser İbrahim Kutluk tarafından edisyon kritiği yapılarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (Ankara 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 131; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 474a; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 313; Kınalızâde, Tezkire, neşredenin girişi, I, 7-34; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 491; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 54a; Rızâ, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 243, vr. 15a; Gibb, HOP, III, 199; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 280; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 524; a.mlf., "Hasan Çelebi, Kınalızâde", TDEA, IV, 130-131; Theodor

Menzel, “Kınalızâde”, İA, VI, 711; Mehmed Çavuşoğlu, “Ḳinalizāde”, EI^2 (İng.), V, 116.

Mustafa İsen

KINIK

Selçuklu hânedanının mensup olduğu Oğuz boyu.

Kâşgarlı Mahmud Oğuz boyları listesinde ilk sırada yer verdiği, damgasını gösterdiği Kınıklar’ı çağının sultanlarının boyu olarak belirtir (Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 55). Fahreddin Mübârek Şah’ın Târîḫ’indeki (s. 47) Türk toplulukları listesinde ise Kınıklar’ın adı harekelenmiş şekilde yer alır. Reşîdüddin Fazlullah’ın eserindeki tam ve ayrıntılı liste, aynı zamanda Oğuz boylarının İslâmiyet’ten önce Yavkuylar devrinde sahip oldukları siyasî ve içtimaî mevkilerine göre tertip edilmiş görünüyor. Bu listede Kınık boyuna listenin sonunda yirmi dördüncü sırada yer verilmiş, İgdir, Büğdüz ve Yıva boylarıyla birlikte Deniz Han’ın oğulları arasında gösterilmiştir. Ayrıca burada Kınık’ın “her yerde yüce” mânasını taşıdığı, ülüşünün “aşığlu” (koyunun but kısmı) ve onkununun çakır kuşu olduğu kaydedilmiş, damgasının şekli verilmiştir (Câmiʿu’t-tevârîḫ, I, 43). Eserin Türkler’in tarihi kısmında ise Kınıklar ne yabgu (yavku) çıkaran boylar arasında ne de yabguların beyleri arasında görülmektedir. Halbuki Selçuk’un ve babası Dukak’ın Oğuz yabgusunun subaşısı (kumandanı) olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Gazneli Mahmud, ülkesine yaptığı akınlarla kendisini rahatsız eden Karahanlı Hükümdarı Ali Tegin’i cezalandırmak için 1025’te Mâverâünnehir’e girdiğinde Kınıklar’ın kalabalık çadırlarını görünce asıl tehlikenin Selçuk’un oğlu Arslan Yabgu’dan geleceğini anlamıştı.

Kınıklar, Selçuklu Devleti’nin kuruluşunda ve büyük bir imparatorluk halini almasında kurucuların kendi boylarından olmasından dolayı önemli roller oynamışlar ve bunun için ülkenin her tarafına dağılmışlardı. XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir defterlerinde Kınıklar’a ait seksen bir yer adı tesbit edilmiştir. Bu da Anadolu’nun bir Türk yurdu haline gelmesinde Kayı, Avşar ve diğer birkaç boy ile birlikte Kınık boyunun da birinci derecede tesirli olduğunu ortaya koymaktadır. Kınık yer adlarından dokuzar köy Ankara ile Kütahya’da, sekiz köy Sivas, altı köy Hudâvendigâr (Bursa ili) ve Konya, beşer köy Çankırı ile Karahisarısâhib, dörder köy de Malatya ve Kastamonu sancaklarında bulunmaktaydı. Bu köylerin bulunduğu bazı yöreler, Kınıklar’ın nüfus olarak en çok hangi merkezlere yerleştiklerini de

göstermektedir.

Seyhun boylarında kalmış olan bir başka Kınık kolu ise Moğol istilâsı üzerine Bozok ve Üçok boylarının büyük kollarından teşekkül eden bir Türkmen kümesi içinde Anadolu'ya geldi; daha sonra Moğollar'ın Anadolu'ya da ayak basmaları üzerine bu Türkmen kümesi Suriye'ye göç etti. Yüregir, Kınık, Bayındır ve Salur'dan meydana gelmiş olan Üçoklar, Memlükler'in yanında Çukurova'nın fethine katıldılar. Fetih sonrasında Kınıklar Ceyhan ırmağından Nur dağlarına kadar uzanan geniş topraklarda yurt tuttular. Bunlar, Adana ve Misis yöresinde yerleşmiş olan Yüregirler gibi Üçoklar'ın en güçlü oymaklarından biri sayılıyordu. Yine bu Kınıklar'dan kuvvetli bir kol Çukurova'ya göç etmeyerek Suriye'de kalmıştı.

1370'lerde Kınıklar'ın başında Ebûbekir adlı bir bey bulunuyordu. İdaresinde 10.000 atlı olduğu söylenen Ebûbekir 1375 yılında Ermeni kralının oturduğu Sîs'i (Kozan) kuşattı. Kınık Beyi Sîs'i almak üzere iken Ermeniler şehri Memlükler'e

teslim ettiler. Üçoklu Türkmenler, Bozoklar gibi istiklâl içinde yaşamak istediklerinden fırsat buldukça metbûları Memlükler'e karşı ayaklanıyorlardı. Nitekim 1378'de Temür Bay kumandasındaki Memlük ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak Memlük hâkimiyetine son verdiler. Fakat Memlükler'in Halep Valisi Yelboğa (Yolboğa), 1381 yılında Üçoklar'ın arasını açarak Kınıklar'ı Yüregirler'e saldırttı ve onların Memlük Devleti'ne karşı birlikte hareket etmelerine engel oldu. Bundan birkaç yıl sonra Kınıklar, diğer bazı oymakları da yanlarına alarak İç Anadolu'ya çıkıp yağmalarda bulundular. Kınıklar bu siyasî fonksiyonlarını XV. yüzyılda kaybettiler. Nitekim Osmanlılar'ın Anadolu birliğini kurdukları sırada Kınıklar'ın hemen hepsi yerleşik hayata geçmiş bulunuyordu. Bunlar Ceyhan ile diğer ırmaklardan açılan kanallarla topraklar sulamakta ve özellikle çeltik ziraatı yapmaktaydılar. Bu sebeple Kınıklar'ın oturduğu yerler Osmanlılar tarafından kendi adlarıyla anılan bir kaza haline getirilmiştir. Bu kazanın XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar adını ve idare şeklini koruduğu anlaşılmaktadır. Fakat Kınık sadece bir yörenin değil aynı zamanda bir kale ve kasabanın da adı olmuştur. Yapılan bir araştırma, Kınık Kalesi'nin şimdiki Toprakkale denilen kale olduğunu

ortaya koymuştur. Kasabanın ise kalenin kuzey ve doğusunda yer aldığı tahmin edilmektedir. Bu kasaba 1522'de iki mahalleden teşekkül etmekteydi. 1547 yılında genişleyerek beş mahallelik bir yerleşim birimi haline gelmiştir. Ancak bu yüzyılda yetmiş beş köy ve ekinliği olan mâmur Kınık kazasının XVII ve XVIII. yüzyıllarda yoğun bir şekilde iskân çalışmasına mâruz kaldığı ve İfrâz-ı Dulkadriyye Türkmenleri'nden çeşitli cemaatlerin yerleştirilmesine teşebbüs edildiği görülmektedir. Buna rağmen kasaba ve kaza XIX. yüzyılda tamamen ortadan kalkmış, köylerinden pek çoğu harap olmuştur.

Kınıklar'ın Suriye'de kalan kolu, Dânişmendli Türkmenleri'nden Harbendeliler (daha sonraları Harmandalı, Horbendeli, Hüdâbendeli adlarıyla anıldı) ve diğer birçok Türkmen oymağı ile birlikte Malatya yöresine göçerek orada yurt tutmuş olup bunlar bugünkü Malatya Türkleri'ni meydana getirmişlerdir. Bunlardan başka yine XVI. yüzyılda Ankara ve Aydın sancakları ile Halep Türkmenleri arasında bazı Kınık oymakları görülmektedir. Halep Türkmenleri içinde yer alan Kınık oymağının II. Selim devrinde 254 vergi nüfusu olduğu ve Emet oğlu Kırım Kethüdâ'nın idaresinde bulunduğu bilinmektedir. Bu grup, XVII. yüzyıl ortalarında Sivas (Rum) vilâyetinde Aralıkevi adı verilen bir yerde iskân edilmişti. Öte yandan 1104 (1693) yılında Hama ve Humus sancaklarına yerleştirilmek istenen oymaklar arasında Kınık Uşak adlı altmış vergi nüfuslu küçük bir oymak bulunmaktadır. Aynı yüzyılda Sivrihisar yöresinde 123 vergi nüfuslu, Aydın sancağında Karacakoyunlu topluluğu arasında da otuz yedi vergi evli Kınık oymakları görülmektedir. Bu sonuncu oymağın ayrıca on bir vergi evli Alalar adlı küçük bir obası da vardı. Günümüzde Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde çok sayıda yerleşme yerinde Kınık adının yaşamakta olduğu görülmektedir (otuz altı tanesi sadece Kınık şeklinde, ayrıca Kınıkbala, Kınıkdelileri, Kınıkderesi, Kınıkhasan, Kınıkkoz, iki yerde Kınıklar, Kınıklı, Kınıkyeri olmak üzere toplam kırk beş yerde). Bunlar arasında sadece bir tanesi 2000 sayımına göre nüfusu 10.000'in üzerinde (13.118) ve ilçe merkezi durumunda (İzmir'e bağlı) önemli bir merkezdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 397 (Halep), nr. 773 (Halep), nr. 1040 (Halep), nr. 69 (Adana), nr. 117 (Ankara), nr. 8 (Aydın), nr. 414 (Aydın), nr. 408 (Malatya); Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 3; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 43; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. P. Ravaisse), Paris 1899, s. 105; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 342; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 107, 134, 156; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 73, 77; Cevdet Türkay, Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979, s. 106, 517, 518; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 369-372, 458-460; a.mlf., "Üçoklu Oğuz Boylarına Dair", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 474-479, 505-508; a.mlf., "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar", TAD, I/1 (1963), s. 104; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, bk. İndeks; N. Atsız - Ahmed Naci, "Anadolu'da Türkler'e Aid Yer İsimleri", TM, II (1928), s. 254-255.

Faruk Sümer

KINNESRÎN

(قنّسرين)

Kuzey Suriye’de tarihî bir şehir.

Helenistik dönemde Seleukos Nikator (m.ö. 305-280) tarafından Chalcis ad Belum adıyla Kuveyk ırmağının sağ yakasında kurulmuş olup Halep’in 28 km. güneybatısındadır. O dönemde Suriye-Arabistan sınırındaki askerî-idarî bölgeye de adını veren şehir Antakya’dan Fırat’a, Hama’dan Tedmür’e uzanan savunma hattının stratejik bir mevkiinde yer alıyordu. Topraklarının çok verimli olması, aynı zamanda ticaret yollarının kesiştiği bir bölgede bulunması sebepleriyle kısa sürede önemli bir ticaret merkezi ve tahıl pazarı haline gelmişti. Sonraki dönemlerde Ârâmîce / Süryânîce “kartal yuvası” anlamındaki Kenneşrîn’e çevrilen adı Bâbil Talmudu’nda Kannishrayyâ (III, 366), Batılı Ortaçağ tarihçilerinin eserlerinde Canestrine ve Arap kaynaklarında Kınnesrîn şeklinde geçmektedir.

Güneyden gelen Amâlika kabilelerinin başlattığı Arabistan yarımadasının kuzeyine yönelik Arap göçü Bizans döneminde de devam etmiş, VI. yüzyılın başlarından itibaren Suriye nüfus bakımından büyük ölçüde Araplaşmıştı. Bu topraklarda Bizans’ın vasalı olarak Gassânîler’in kurulduğu dönemde Kınnesrîn, Halep, Menbic ve Bâlis civarında da Arap kabileleri yaşıyordu. Bizans, İran’la yaptığı savaşlarda önem taşıyan Kınnesrîn’i, dışarıdan gelecek saldırıları gözetlemeye uygun bir mevkide ve askerin ihtiyacını karşılayabilecek verimli bir arazinin ortasında yer alması sebebiyle bölgedeki dokuz idarî ve askerî merkezden biri haline getirmişti. Bizans döneminde Sâsânîler’le şiddetli savaşlara sahne olan bölge 573’te ve 608-609’da Sâsânî işgaline mâruz kaldı.

VII. yüzyılın başlarında Tenûh ve Selîh Arap kabilelerinin yaşamakta olduğu Kınnesrîn, Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedildi (16/637). O sıralarda Suriye Filistin, Ürdün, Dımaşk ve Humus olmak üzere dört askerî bölgeye (cünd) ayrılmıştı. Başlangıçta Humus’a katılan Kınnesrîn daha sonra müstakil

bir cünd haline getirildi. Belâzürî bunu I. Yezîd'in, Taberî ise Muâviye'nin yaptığını ve Hz. Ali ile mücadelesi sırasında Irak'tan gelip kendisine sığınanları oraya yerleştirerek Kınnesrîn cündünü teşkil ettiğini söyler. Bu sırada daha önce Humus valiliğine bağlı olan Cezîre de Kınnesrîn'e katılmıştı; Abdülmelik b. Mervân ise onu ayrı bir cünd yaptı. Kınnesrîn cündü Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında en geniş alanına kavuştu. Hârûnürreşîd Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kūrus, Antakya ve Tîzîn'i Kınnesrîn'den ayırıp Cündülavâsım veya sadece Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirdi ve tamamen askerî teşkilâta bağlayarak müstahkem noktalarına muharebe birlikleri yerleştirdi (170/786-87). Artık sınırları daralan Kınnesrîn cündü yalnızca Halep, Maarretünnu'mân, Maarretümasrîn ve Sermin'den ibaretti. Kınnesrîn cündünün merkezi başlangıçta Menbic idi; IV. (X.) yüzyıldan itibaren onun yerini Antakya aldı. Müslüman tarihçi ve coğrafyacıların verdiği bilgilerden, daha sonraları da birtakım sınır değişiklikleri yapıldığı ve cündün yavaş yavaş askerî öneminin azalıp ekonomik öneminin arttığı anlaşılmaktadır.

IV. (X.) yüzyılda Kınnesrîn Bizans-Hamdânî mücadelesine sahne oldu. 351 (962) yılında Bizans ordularının yaklaştığı duyulunca Kınnesrîn halkının bir kısmı Fırat'ın öbür sahiline kaçtı; diğerleri ise Seyfüddevle el-Hamdânî tarafından Halep'e yerleştirildi. Bu saldırıda tahrip edilen Kınnesrîn, yüzyılın sonlarına doğru ve XI. yüzyıl içerisinde birkaç defa daha tahrip edilip yeniden kuruldu. 479'da (1086) Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un tahribatından sonra büyük ölçüde boşaldığı anlaşılan şehir Haçlı seferleri sırasında zaman zaman ordu karargâhı olarak kullanıldı. Artuklu Necmeddin İlgazi, Muharrem 513'te (Nisan 1119) Kınnesrîn'den Hârim, Ruc ve Cebelisümmâk'e akınlar düzenledi. Ardından İmâdüddin Zengî'nin kumandanlarından Savar burayı üs edindi. 529'da (1135) Trablus Kontu Pons şehri kuşattıysa da İmâdüddin Zengî'nin yaklaşması üzerine kuşatmaya son verdi. Bu tarihlerden itibaren Kınnesrîn artık iyice harabelerin arasında kalan küçük bir köye dönüştü; buradan geçen seyyah ve coğrafyacılar, eskiden mâmur ve müstahkem bir şehir olan bu cünd merkezinin sıradan bir köy haline geldiğini söylemektedir. XIII. yüzyıl müelliflerinden Yâkūt el-Hamevî, kendi zamanında burada vergi memurlarının ve ticaret kervanlarının konakladığı tek bir hanın bulunduğundan bahseder (Muʿcemü'l-büldân, IV, 404). Kınnesrîn, günümüzde de sur kalıntıları ile kuzeybatısındaki yüksek mevkide bulunan

kale kalıntıları arasında yer alan küçük bir köyden ibarettir ve buraya sadece kuzeyindeki Sâlih peygambere atfedilen -aslında Emîr Sâlih b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a ait olan-bir türbeden dolayı bazı hacı kafileleri uğramaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 139-145, 150-154; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1996, s. 160-164; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 228-229; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 149; III, 106; IV, 161; IX, 176; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, Leiden 1967, s. 177-179; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (nşr. Gāzî Tuleymât), Dımaşk 1980, I, 142-143; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 45; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), I, 179-180; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 206-207, 282-286; III, 312; IV, 165, 403-404; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1991, I/2, s. 40-43; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 91; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), I, 65-77, 108, 137-138; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 473-474; G. Demombynes, La Syrie à l'époque des mamelouks, Paris 1923, s. 30, 82-96; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique, Paris 1927, s. 181-182, 432-436, 450-467, 476-477; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 134, 155, 285, 291, 350, 352; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 9, 14, 93, 112; a.mlf., "Kınnesrin", İA, VI, 711-713; Necde Hammâş, "el-Ecnâd ve idâretühâ", Bilâdü'ş-Şâm fi'l-ʿahdi'l-Ümevî, Amman 1989, s. 285-301; N. Ziyâde, "el-Merâkizü'l-idâriyye ve'l-ʿaskeriyye fî bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî", a.e., s. 303-314; N. Eliséeff, "Ḳinnasrīn", EI² (Fr.), V, 126-128.

İsmail Yiğit

KINTÂR

(bk. KANTAR).

KIPÇAKLAR

Batı Göktürk topluluklarından bir Türk kavmi.

Kıpçaklar’ı Bizanslılar ve Latinler “Kumanos, Cumanus, Komani”, Ruslar “Polovets Kıpçaki” (Ferganskiye), Almanlar ve diğer Batılı milletler “Falben, Valani, Pallidi”, Ermeniler “Khartes”, Macarlar “Kun” adlarıyla zikretmişlerdir. Bu adların ortak anlamı “sarı, sarımsı, solgun”dur. İslâm kaynaklarında “Kıbcâk, Kıbşâk, Kıfçak”, Gürcü kaynaklarında “Kifşak, Hifşah” şekillerinde geçen kelimenin etimolojisi hakkında kesin bir sonuca varılamamıştır. Kıpçaklar’ın adının ilk defa geçtiği Rus yıllıklarında Türkmen, Peçenek ve Uzlar’la aynı kavimden oldukları vurgulanmaktadır.

Kıpçaklar da Peçenek ve Uzlar gibi Güneydoğu Avrupa bozkırlarında bir devlet kuramamışlar, daha çok kavmî esaslara göre birleşmiş topluluklar halinde yaşamışlardır. Kaynaklarda çoğunlukla Kumanlar adı altında zikredilen Kıpçaklar, İrtiş boylarındaki Kimekler’in İşim-Tobol vadilerinde oturan bir koludur. XI. yüzyılın son yarısında ikili federasyon halinde yaşayan Kimekler’de idarecilik görevi Kıpçak kolundaydı. Balkaş’tan İrtiş’e kadar olan bölgeye hükmeden Kıpçaklar güneyden gelen Kunsarılar’ın kendilerine katılmasıyla daha da kuvvetlendiler, ancak büyük bir ihtimalle doğudan K’itan baskısı, yer ve otlak darlığı sebebiyle İdil (İtil) nehri üzerinden Batı’ya yöneldiler. Önlerindeki Uz (Oğuz) kitlelerinin 1048’de Balkanlar’a çekilmesi üzerine de Güney Rusya’ya geldiler. Rus yıllıklarında ilk defa 1054 yılında “Polovtsı” adıyla zikredilen Kıpçaklar bu dönemde hâkimiyet sahalarını Dinyepr’e kadar genişlettiler. Doğuda Kıpçak adı muhafaza edilirken Batı’da yukarıda anılan adlarla tanındılar.

1061’den itibaren Kıpçaklar Rus bozkırlarını ele geçirmeye başladılar. 1078’de Bizans’a isyan eden Peçenekler’le birlikte Edirne’yi muhasara ettiler. Bu tarihten itibaren 1083-1096 ve 1109-1114 yıllarında Bizans’a karşı akınlar yaptılar. Hâkimiyetlerini, 1080’lerde Don-Dinyestr havzaları başta olmak üzere Balkaş gölü-Talas yöresinden Tuna ağzına kadar yaydılar. Kafkaslar’da Kuban bölgesini de içine alan bu arazi kuzeyde Oka-Sura nehirleri boyuna, yani İdil Bulgarları sınırına kadar uzanıyordu. Doğu

Avrupa-Batı Sibirya bozkır bölgelerinin tamamını kapsayan Kuman-Kıpçak sahası o zamandan itibaren İslâm kaynaklarında "Deşt-i Kıpçak" (Kıpçak Bozkırı) adıyla anılmıştır. Rus, Bulgar, Alan, Burtas, Hazar ve Ulahlar'ın Kıpçak tâbiiyetinde yaşadıkları bu devirde Kıpçak ülkesi Orta Asya, İtil-Yayık, Don-Donets, Aşağı Dinyepr ve Tuna adlı beş bölgeye ayrılmıştı. Kıpçaklar bu bölgelerde kendi başbuğlarının idaresinde yaşıyorlardı.

1091'de Macaristan'a, 1092'de Lehistan'a giren Kıpçaklar 1093'te Bizans topraklarında göründüler. Ruslar 1103'te Kıpçaklar'a karşı büyük bir başarı kazandılar, Kıpçaklar da buna 1105-1111 yılları arasında kısa aralıklarla şiddetli akınlar halinde cevap verdiler. Tuna Kıpçakları'nın bir kısmı Macaristan'a giderken Dinyepr Kıpçakları, Pereyaslavl Knezliği'ne karşı hücuma geçtiler (1177-1179). Kiev civarına akın eden Aksu nehri boyundaki Kıpçaklar, Kiev Knezi Svyatoslav idaresinde bütün güney Rus knezliklerinin birleşerek meydana getirdikleri orduya mağlûp oldular (1184). Bu sefere katılmayan Novgorod-Seversk Knezi İgor Svyatoslaviç 1185 yılında Kıpçaklar'a karşı sefere çıktı, ancak Aşağı Don sahasındaki Kayalı ırmağı kıyısında kuşatılarak imha edildi. Rus edebiyatının şaheseri olarak kabul edilen "İgor Bölüğü Destanı"nda İgor Svyatoslaviç'in bu seferi anlatılmaktadır.

Rus knezleri, Kıpçaklar'ın yardımlarını sağlamak ve nüfuz elde etmek amacıyla Kıpçak başbuğlarının kızlarıyla evlenmişlerdir. Kıpçak başbuğu Atrak'ın güzelliğiyle meşhur olan kızının Gürcü Kralı Bagratlı II. David ile evlenmesinden sonra Don-Kuban boyundaki Kıpçaklar'la Gürcüler arasında yakın münasebetler kuruldu. Gürcü kralı 1118'de Çoruh, Kür dolaylarına yerleşen Kuman Kıpçakları'ndan 40.000 kişilik mükemmel bir atlı ordu oluşturdu. Gürcüler, bu atlı Kıpçak kuvvetleri sayesinde Anadolu Selçukluları'nın hücumlarına karşı koydular. Şirvan, İran ve İrmîniye'ye başarılı seferler düzenlediler.

Kıpçak başbuğu Atrak 1125'te Gürcistan'dan yurduna döndü. Ancak kendisiyle beraber Gürcistan'a giden Kıpçaklar'ın büyük bir kısmı geri dönmeyip orada kaldı ve çeşitli yerlere yerleştirildi. Doğu Anadolu'da Çıldır gölü çevresindeki Kıpçaklar bunların torunlarıdır. Gürcistan'a gittikleri için Don boylarını tamamen, Kuban bölgesini de kısmen boşaltan Kıpçaklar'dan Kırım yarımadasında kalanlar bölgedeki şehirlere yerleşerek

ticaret hayatına atıldılar ve bazı küçük kasabalar kurdular.

Anadolu Selçukluları, 1221 yılında Karadeniz'in büyük ticaret merkezi olan Kırım'daki Suğdak (Sudak) şehrini zaptedince Kıpçak ve Rus kuvvetleri şehri geri almak için birlikte hareket ettilerse de Selçuklu müdafaası karşısında başarılı olamadılar.

Kıpçaklar, doğudan gelen Moğol istilâsı karşısında Ruslar'la yeniden askerî iş birliği yapmalarına rağmen 1223 yılında meydana gelen Kalka savaşında Cebe-Noyan ile Sübütay kumandasındaki iki Moğol askerî tümenine mağlûp olmaktan kurtulamadılar.

1238'de Rusya'nın kuzeyi tamamen Cengiz'in torunu Batu Han'ın eline geçti. Kıpçaklar Moğol ordusu karşısında tutunamadılar. Başbuğ Köten kumandasındaki Kıpçak kuvvetleri Don ve Donets havzasında darmadağın oldu, kaçabilenler Macaristan'a sığındılar (1239). Kıpçaklar'ın büyük bir kısmı Moğol istilâsı sırasında İdil Bulgarları'nın topraklarındaki ormanlık sahaya gittiler. Bu olay, eski İdil Bulgar yurdunun büsbütün Kıpçaklaşmasında büyük bir rol oynadı. Kıpçak ülkesi Moğol istilâsına uğrayıp bölgede Altın Orda Devleti'nin kurulmasından sonra (1241) Kıpçaklar'ın hiçbir rolü ve kuvveti kalmadı. Bazı Kıpçaklar Moğol İmparatorluğu'nda önemli görevlerde bulundular.

Başlangıçta Selçuklular'a bağlı iken bağımsız bir hüviyet kazanan Irak'taki Kıpçakoğulları hâkimiyeti bazan bağımsız, bazan da Musul Atabegliği'ne veya Eyyûbîler'e bağlı bir şekilde VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Arap-İslâm devletlerinde uygulanan saray muhafız kıtalarında Türkler'den oluşan birliklerin kullanılması usulü Eyyûbîler'de de uygulanmış, Kıpçak ve Oğuz gençleri bu amaçla eğitilmiş, askerî güç onlardan oluşan birliklerin elinde toplanmıştır. İzzeddin Aybeg'in Mısır'da 1250'de Eyyûbîler sülâlesine son vererek yerine kendisini sultan ilân etmesiyle kurulan Memlükler Devleti kısa bir süre sonra Kuman-Kıpçak unsurunun eline geçmiştir. Bu devletin sultanları da Kıpçak asıllıdır.

Diğer göçebe Türkler'de olduğu gibi başlangıçta şamanist olan Kıpçaklar'ın bir kısmı zaman içerisinde Hıristiyanlığı benimseyerek özellikle Ortodoks kilisesine bağlanmışlar, bir kısmı da Kırım, Kafkaslar ve

İdil Bulgarları ülkesinde görüldüğü gibi müslüman olmuşlardır.

Özbekistan'da Fergana vadisinde yaşayan Kıpçaklar'ın sayısı 1926 nüfus sayımına göre 33.502 kişi idi (günümüz istatistikleri bu konuda sayı vermemektedir). Özbek ve Kırgızlar arasında birer büyük kabile, Başkırt ve Nogaylar arasında ise daha küçük gruplar bugün Kıpçak adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (trc. V. Minorsky), London 1937, s. 315-317, 453; Pl. Braçkov, "Opıt İsledovaniya o Kumanah ili Polovtsah", Zapiski Odessogo Obşestva Istorii i Drevnosteyi, Odessa 1877, X, 114-130; P. V. Golubovskiy, Peçenegi, Torki Polovtsı do Naşestviya Tatar, Kiev 1883-84; a.mlf., "Polovtsı v Vengrii", a.e., XXIX/12 (1889), s. 35-56; N. Ya. Aristov, O zemle Polovetskoy, Kiev 1877; C. G. Kuun, Codex Cumanius, Budapest 1880; W. Bang, Zu der Moskauar Polowzischen Wörteliste, Belqique 1916; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 134-237; a.mlf., "Noviy trud o Polovtseh", Russkaya İstoriçeskaya Jurnal, VII, Moskova 1921, s. 138-156; D. Rasovskiy, "K Voprosu o Proishojdenii Codex Cumanicus", Seminarium Kondakovianum, Prag 1929, III, 193-214; A. İ. Popov, Kıpçaki i Rus, Moskova 1949, s. 94-119; Povesti Vremennıh Let, Moskova-Leningrad 1950; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 136-155; a.mlf., "Tuna Havzasında Kumanlar", TTK Belleten, III/11-12 (1939), s. 401-422; a.mlf., "Kuman Özel Adları", TKA, III-VI (1969), s. 71-144; C. A. Pletnëva, "Peçenegi, Torki i Polovtsı v Yujnorusskih Stepyah", Materialı i İssledovaniya po Arheologii CCCP, Moskova-Leningrad 1958, LXII, 151-256; a.mlf., "Polovetskaya Zemlya", Drev-ne-Russkie Knyajestva X-XIII v., Moskova 1975, s. 260-300; A. Yu. Yakubovskiy, Deşt-i Kıpçak (Polovetskaya Step) v XI-XIII vv., Leningrad 1967; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 71-97; B. E. Kumekov, Gasudarstvo Kimakov IX-XI vv. po Arabskim İstoçnikam, Alma Ata 1972; S. M. Ahinjanov, "Ob Etniçeskom sostave Kipçakov Srednevekovogo Kazakistana", Proşloe Kazahstana po Arheologiçeskim İstoçnikam, Alma

Ata 1976, s. 81-93; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 11-47; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1983, s. 185-196; a.mlf., “Türkler”, İA, XII/2, s. 204-209; Fahrettin Kırzıoğlu, Yukarı-Kür ve Çoruh Boyları’nda Kıpçaklar, Ankara 1992; P. Pelliot, “A Propos des Comans”, JA, XI. serie, XV/1 (1920), s. 125-185; A. B. Boswell, “The Kipchak Turk”, The Slovenic Review, VI, London 1927, s. 109-145; Gy. Miskolczy, “A Kunok Ethnikumahoz”, Törteneti Szemle, VII, Budapest 1918, s. 23-52; A. Ponomarov, “Kuman-Polovtsı”, Vestnik Drevney İstorii, III/4, Moskova 1940, s. 58-82; R. R. A., “Kıpçak”, İA, VI, 713-716; G. Hazai, “Ḳıpčaḳ”, EI² (İng.), V, 125-126.

Mualla Uydu Yücel

Kıpçak Türkçesi.

Kıpçak kavim adının ilk geçtiği yer, İl İtmiş Bilge Kağan’ın (747-759) mezarının bir parçası olduğu tahmin edilen Şine-Usu yazıtındaki “türük kıbçak elig yıl olurmış” ibaresidir. Kumanlar ve Kıpçaklar, VIII. yüzyılda Göktürk Devleti’nin batı bölgelerinde yaşayan Türk boylarındandı. VIII-XII. yüzyıllar arasındaki çeşitli savaş ve göçler sonunda Kıpçak adı altında birleşen Türk boyları Avrupa’da

Kuman adıyla anılmaya devam etmiştir. XII. yüzyıldan bu yana Kuman ve Kıpçak adları aynı halkı göstermektedir.

Kıpçaklar’ın önderliğinde oluşan kavimler birliğinin içinde başta Kanglılar ve Kimekler olmak üzere birçok Türk boyu bulunmaktaydı. Ancak bu kavimler çok yayılmış olduklarından bir siyasî birlik olarak ortaya çıkamamışlardır. Kıpçaklar’ın göçlerinden sonra, “Deşt-i Kıpçak” denilen bu ilk yerlerinden günümüze ulaşan yegâne eser Codex Cumanicus adlı derlemedir. XII. yüzyılın ortalarına doğru Moğol akınlarının çoğalmasıyla birlikte yayılma ve dağılmaları da hızlanan Kıpçaklar, büyük bir kısmı Macaristan’da olmak üzere çeşitli Balkan ve Kafkas halkları içinde erimiş ve tarih sahnesinden çekilmiştir.

Kıpçak Türkçesi, Batı Türkçesi’nin kuzey grubuna mensup olmasına rağmen asıl gelişmesi bir başka bölgede, güney grubunun yayıldığı sahanın

da güneyinde Mısır ve Suriye'de meydana gelmiştir. Bunun sebebi, pek çok Kıpçak gencinin köle ve câriye olarak satılması suretiyle bilhassa XIII ve XIV. yüzyıllarda Ön Asya ve Mısır'a gelmiş olmasıdır. Türkmen, Altın Orda ve Hârizm'den gelen Türkler de bu bölgede önemli bir nüfusa sahipti. Bütün bu Türk boyları, zamanında kendi coğrafyalarında oluşturamadıkları devlet, medeniyet ve kültür merkezlerini yabancı bir muhitte oluşturmayı başarmışlardır.

Orta Türkçe döneminde Türk dilinin Batı kolunu Kuman-Kıpçak ve Oğuz boylarına mensup olan Türkler'in lehçeleri meydana getirir. XIII. yüzyılda teşekkül eden ve değişik dil özellikleri gösteren yeni yazı dillerinin ortaya çıkışı, o zamanki yazı dili Karahanlı Türkçesi ile (Hâkāniye Türkçesi) farklı özelliklere sahip olan Oğuz ve Kıpçak gibi Türk boylarının batıya doğru göçleri ve farklı bölgelere yayılmasıyla daha da belirgin hale gelmiştir. Kıpçaklar uzun süre Türkmenler'le birlikte yaşadıklarından Kıpçak Türkçesi ile Türkmen Türkçesi arasında çok yakın ilişki vardır. Kıpçak Türkçesi hakkındaki en eski bilgiler Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'ünde Oğuz Türkçesi ile birlikte geçer. Bu bilgilerden iki lehçenin birbirine benzediği anlaşılmaktadır. Bu lehçeleri konuşan gruplardan birinin zamanla kuzeye, diğerinin güneye göç ederek ayrı siyasî teşkilât ve sınırlarla birbirinden uzaklaşmaları iki lehçede bazı farkların meydana gelmesine yol açmıştır. Ancak Mısır'da bu iki Türk kavminin yeniden bir araya geldiği dönemlerden kalan dil yâdigârlarında Türkmen ve Kıpçak Türkçesi özelliklerinin kesin olarak ayırt edilmesinde çeşitli güçlükler ortaya çıkmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Suriye ve Mısır'da Memlük Kıpçakçası ile yazılan bu eserlerin dili tam bir birlik göstermez. Bazı eserler için yazarları "Türkçe, halis Türkçe, Kıpçakça, Türkmence" gibi tabirler kullanmışlardır. Bunlarla ne kastedildiği, aralarındaki farklılıkların ne olduğu tam olarak açıklanamamıştır.

Kıpçak Türkçesi'nin başlıca dil özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Bilinen sekiz ünlünün yanında bérmek / birmek "vermek", éşitmek / işitmek, béy / biy "bey" gibi kelimelerde görülen ikili şekiller kapalı "e"nin varlığına işaret eder. 2. İç ve son sesteki "ġ / g"ler v olur: ağır > avur, bağlamak > bavlamak, tögmek > tövmek "dövmek". 3. İç ve son sesteki "d / d"ler y olur: adak > ayak, kedmek > keymek "giymek". 4. Birden çok heceli kelimelerin sonundaki "ġ / g"ler çoğunlukla düşer: bitig > biti "kitap, yazı",

katıġ > katı. 5. Olumsuzluk için “ermez / ermes” yerine daha çok “degül” kullanılır. 6. İlgi hali eki daima -nıg / -nig (zamirlerde -ıg / -ig) şeklindedir.

Kıpçak dili yâdigârları bugün üç grupta incelenmektedir. a) Karadeniz’in Kuzeyinde Yazılanlar (Latin harfli metinler). Codex Cumanicus. Yerleşik bir medeniyet kuramayan bozkır Kıpçaklar’ından bugüne ulaşan yegâne eser olan Codex Cumanicus Venedik’te Saint Marcus Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Cod. Marc. Lat. DXLIX). Gotik harflerle yazılan eserin birinci kısmının ilk satırlarında görülen 1303 yılının istinsah tarihi olduğu, telifinin ise 1294 yılında gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. Kuman ve Tatar Türkçesi ile yazıldığı çeşitli yerlerinde belirtilen eser biri elli beş, diğeri yirmi yedi varaklık iki defterin tek ciltte birleştirilmesinden meydana gelmiştir. Latince, Farsça ve Kuman Türkçesi sözlükten oluşan ilk defterde Latince bir girişten sonra bazı gramer kuralları ve muhtelif konularla ilgili kelimeler Latin alfabesine göre sıralanmıştır. Ancak Latince’den daha çok İtalyanca’ya yakın olduğu için bu kısma İtalyanca Codex denir. Bu kısmın İtalyan tüccarları tarafından yazıya aktarıldığı sanılmaktadır. Kuman Türkçesi-Almanca sözlükle başlayan ikinci defter Hıristiyanlığa dair Kuman Türkçesi ile dua, ilâhi ve kırk yedi adet bilmeceyi ihtiva eder. Metinler Latin, Gotik ve bazan Yunan harfleriyle yazılmıştır. Hıristiyan ilâhilerinin Alman misyonerleri tarafından Kuman Türkçesi’ne tercüme edildiği tahmin edilmektedir. Bu bölüme de Almanca Codex denir ve muhtemelen Fransisken tarikatına bağlı Alman rahipleri tarafından yazıya aktarılmıştır. Codex Cumanicus’tan bazı parçaları 1828’de M. J. Klaproth, tamamını ise 1880’de Geza Kuun Latince tercüme ve açıklamalarla yayımlamış, daha sonra Kaare Grønbech bir cilt faksimile (1936), bir cilt sözlük (1942) olmak üzere eserin kolay yararlanılabilecek bir neşrini gerçekleştirmiştir. Eser üzerinde ayrıca Wilhelm Radloff, Willy Bang Kaup, Gyula Nemeth, Annemaria von Gabain ve Andreas Tietze gibi Türkologlar’ın çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

b) Ermeni Kıpçakçası (Ermeni harfli metinler). XI. yüzyılın ortalarında Ermeni Bagratlılar Devleti’nin yıkılması üzerine Ermeniler’in büyük bir kısmı kuzeye doğru Kıpçaklar’ın faal olduğu bölgelere gelip yerleşerek burada bir cemaat oluşturdular. XIII ve XIV. yüzyıllarda bölgede sayıları daha da artan Ermeniler, Kıpçaklar’la olan sıkı temasları ve siyasî, ticarî sebepler dolayısıyla kiliselerinde ve resmî yazışmalarında Kıpçak

Türkçesi'ni kullanmaya başladılar. Ermeni Kıpçakçası'na ait dil malzemesi, 1559-1664 yıllarına ait Kamanez-Podolsk Ermeni cemaatine ait çeşitli dosya ve evraklardır. 1943 yılına kadar Ukrayna'nın Kiev şehrinde muhafaza edilen bu dil malzemesi 1944'te Almanlar'ın geri çekilmesi sırasında çıkan yangınlarda yok oldu. Bunlardan sadece 1930 yılında T. I. Hrunin'in transkripsiyonla çevirdiği metinler günümüze ulaştı. Ayrıca Viyana, Venedik, Paris, Breslau ve Krakow kütüphanelerinde Ermeni Kıpçakçası ile yazılmış yirmi sekiz adet yazma bulunmaktadır. Bu yazmalarla ilgili M. Levicki, Omeljan Pritsak, E. Tryjarski, R. Kohnowa, Jean Deny, E. V. Sevortyan ve R. Daşkaviç gibi araştırmacıların çeşitli yayınları bulunmaktadır.

c) Mısır ve Suriye'de Kıpçak Türkçesi ile Yazılan Eserler (Arap harfli metinler). Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi'ne nisbetle daha sınırlı sayıda olsa da Memlük Kıpçak eserlerinin Türk dili tarihinde ayrı bir yeri vardır. Gazneli ve Selçuklu devletlerinde idareci sınıfın dili olarak pek rağbet görmeyen Türkçe, Memlük Devleti'nde esaslı bir önem kazandı. Arapça konuşan halkın Türkçe'yi öğrenmesini kolaylaştırmak için çeşitli Türkçe eserler yazıldı,

Arapça ve Farsça'dan tercümeler yapıldı. Memlük emîr ve sultanlarının kütüphaneleri için bazı Türkçe eserler istinsah edildi. Memlük-Kıpçak eserlerinin dili asıl Memlük Kıpçakçası, asıl Oğuz Türkçesi ve Kıpçak-Oğuz karışımı bir dil olmak üzere üç grupta incelenmektedir. Bu alanda yazılmış eserler üç grup altında incelenebilir:

A) Lugat ve Gramer Kitapları. 1. Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk. Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından yazılan eser 1312'de Kahire'de tamamlanmıştır. İstanbul'da biri Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2896), diğeri İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 3856) kütüphanelerinde olmak üzere iki yazma nüshası bulunan kitap Selânikî Mustafa Bey (İstanbul 1309) ve Ahmet Caferoğlu (İstanbul 1931) tarafından yayımlanmıştır. 2. Kitâb-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî. Müellifi bilinmeyen eser 1343 yılında yazılmıştır. Tek yazması Hollanda'da Leiden Akademi Kütüphanesi'nde bulunan kitabı Martinus Theodorus Houtsma (Leiden 1894) ve Abjan Kurışjanov (Alma-Ata 1970) neşretmiştir. 3. Kitâbü't-Tuhfeti'z-Zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye.

Mukaddimesinde Kıpçak Türkçesi ile yazıldığı belirtilen eserin Mısır'da 1425 yılından önce kaleme alındığı tahmin edilmekte, ancak müellifi bilinmemektedir. Tek yazması Beyazıt Devlet Kütüphanesi'dedir (Veliyyüdin Efendi, nr. 3092). Tıpkı basımı Tibor Halasi-Kun tarafından yapılan kitabın (Budapest 1942) neşrini Besim Atalay gerçekleştirmiştir (İstanbul 1945). 4. Kitâbü Bulgati'l-müştâk fî lugati't-Türk ve'l-Kıfçak. 1451 yılından önce yazılan eserin müellifi Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah et-Türkî'dir. Tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan eser (Suppl. Turcs, nr. 293) Ananiasz Zajaczkowski tarafından biri isimler, diğeri fiiller olmak üzere iki cilt halinde yayımlanmıştır (Varşova 1938-1954). 5. el-Kavânînü'l-külliyye li-zabti'l-lugati't-Türkiyye. XV. yüzyılın başlarında Kahire'de yazılan ve müellifi bilinmeyen bu eserin tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 2659). Kilisli Muallim Rifat'ın (Bilge) neşri (İstanbul 1928) esas alınarak bazı gramer özellikleri ve fihristi S. Telegdi tarafından bir makale halinde yayımlanmış ("Eine Türkische Grammatik in Arabischen Sprache aus dem XV. Jhdt.", KCs.A, I/3 [1937], s. 282-329), daha sonra Arapça kısımlarının tercümesi, örnekler ve gramer terimleri dizinleri yapılarak tıpkı basımı ile birlikte bir yayımı daha gerçekleştirilmiştir (Recep Toparlı v.dğr., Ankara 1999). 6. eş-Şüzûrü'z-zehebiyye ve'l-kitâbü'l-Ahmediyye fi'l-lugati't-Türkiyye. Molla Sâlih tarafından 1619'da Mısır'da yazılan eseri Besim Atalay yayımlamıştır (İstanbul 1949). 7. Kitâbü'd-Dürreti'l-mudîa fi'l-lugati'l-Arabiyye ve't-Türkiyye. Yazarı bilinmeyen ve iki yazması olan eseri (Floransa Bibliotheca Medicea Laurenzia, Orient, nr. 130; TSMK, FY, nr. 296) Ananiasz Zajaczkowski 1963 yılında ilim âlemine tanıtmış ve üç makale halinde yayımlamıştır (Chapitres choisis du vocabulaire arabe-kiptchak, "ad-Durrat almudia fi'l-lugat at-Turkıya", Roznik Orientalistyczny, XXIX/1 [Warszawa 1965], s. 39-98; XXIX/2 [1965], s. 67-116; XXXII/1 [1969], s. 19-49).

B) Fıkıh Kitapları. 1. Kitâbü'l-Fıkh. Arapça bir fıkıh kitabının satır arası tercümesidir. Tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1360) bulunan eserin mütercimi ve tercüme tarihi hakkında bilgi yoktur. Kitabın Muḳaddimetü'l-Ġaznevî fi'l-ʿibâdât adlı şerhin ikinci bir tercümesi olduğu anlaşılmaktadır (Demirci, X/1 [1992], s. 133). 2. Kitâb fi'l-Fıkh bi-lisâni't-Türkî. Müellifi bilinmeyen bu eserin 1421 yılından önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Tek nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 1046). 3. Kitâbü Mukaddimeti Ebi'l-Leys es-Semerkandî. Kansu

Gavri (1501-1516) adına Arapça'dan yapılan bir satır arası tercüme olup tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 1451). 4. İrşâdü'l-mülûk ve's-selâtîn. Yine Arapça'dan yapılan satır arası tercümelerden olan eserin mütercimi bilinmemektedir. 1387'de İskenderiye'de tamamlanan kitabın tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 1016). 5. Şerhu'l-Menâr. Mukbil b. Abdullah tarafından Arapça'dan Türkçe'ye çevrilip şerhedilen eser 1402'de Mısır'da yazılmıştır. Kitabın Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Orhan Gazi-Haraççıoğlu, nr. 697), Süleymaniye (Lâleli, nr. 757, 792; Kılıç Ali Paşa, nr. 314) ve Nuruosmaniye (nr. 1367) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. 6. Mukaddimetü'l-Gaznevî fi'l-ibâdât (ez-Ziyâü'l-ma'nevî) Tercümesi. İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî'nin (ö. 854/1450) eż-Żiyâʿü'l-maʿnevî ʿale'l-Muḳaddimeti'l-Ġaznevî adıyla kaleme aldığı şerhin tercümesidir. Eserin tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 398) tercüme edenin adı ve tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 5409) Kıpçak Türkçesi ile yazılmış baş kısmı eksik bir fıkıh kitabı mevcuttur.

Bunların dışında Memlük-Kıpçak Türkçesi ile yazılmış Kitâb fî Riyâzâti'l-hayl, Münyetü'l-guzât, Baytaratü'l-vâzıh ve Kitâb fî ilmi'n-nüşşâb gibi eserler de bulunmaktadır. Bu sahada kaleme alınan edebî eserlerden biri Kutb'un 1341-1342 yıllarında Türkçe'ye çevirdiği Hüsrev ü Şîrin, diğeri ise Seyf-i Sarâyî'nin 1391'de Mısır'da tercüme ettiği Kitâb Gülistân bi't-Türkî adlı Gülistân tercümeleridir (bk. GÜLİSTÂN). Hüsrev ü Şîrin hem Hârizm-Altın Orda hem de Kıpçak Türkçesi dil özellikleri gösterirken Gülistan tercümesi yalnızca Kıpçak Türkçesi özellikleri taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri (nşr. Necmettin Hacıeminoğlu), İstanbul 1968, neşredenin girişi, s. IX-XIV; İrşâdü'l-mülûk ve's-selâtîn (haz. Recep Toparlı), Ankara 1992, neşredenin girişi, s. 3-28; Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu), İstanbul 1978, neşredenin girişi, s. I-XVIII; et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lugati't-

Türkiyye (nşr. Besim Atalay), İstanbul 1945, tercüme edenin girişi, s. V-XXII; Münyetü'l-guzât (haz. Mustafa Uğurlu), Ankara 1987, neşredenin girişi, s.7-19; O. Pritsak, "Das Kiptschakische", Ph.TF, I, 74-87 (bu makalenin Türkçesi için bk. "Kıpçakça" [trc. Mehmet Akalın], Tarihî Türk Şiveleri [haz. Mehmet Akalın], Ankara 1979, s. 119-140); A. Bodrogligeti, "A Grammar of Mameluke-Kipchak", Studia Turcica, Budapest 1971, s. 89-102; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 150-194; Ahmet Temir, "Kıpçak Edebiyatı", TDEK2, III, 103-106; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, Kıpçak Türkçesi Grameri, Ankara 1994; a.mlf., "Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi", TDED, XII (1963), s. 175-184; Necmettin Hacıeminoğlu, Harezm Türkçesi ve Grameri, Ankara 1997, s. 8-19; Mustafa Öner, Bugünkü Kıpçak Türkçesi, Ankara 1998, s. XVI-XLI; Hayati Develi, "Şemsettin Sami ve Yayımlanmamış Bir Eseri: Lehçe-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır", Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni (12-13 Nisan 2001) Bildiriler, Kayseri 2001, I, 251-254; O. Blau, "Über Volkstum und Sprache der Kumanen", ZDMG (1875), s. 556-587; W. Bang, "Über die Ratsel des Codex Cumanicus", SBAW (1912), s. 334-353; N. Asım Yazıksız, "Kıpçak Türkçesine Dair", DEFM, I/4 (1332), s. 380-388; T. Halasi-Kun, "Die Mameluk-kiptschakischen Sprachstudien und di Handschriften in Stambul", KCs.A, III/1, Budapest 1940, s. 77-83; a.mlf., "Philologica I-III", DTCFD, V/1 (1947), s. 1-37; VII/2 (1949), s. 415-465; VII/4 (1949), s. 603-644; Abdülkadir İnan, "XIII-XIV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'", TDAY Belleten (1953), s. 53-71; A. Zajaczkowski, "Mamelucko-Kipczacki Przeklad Arabskiego Traktatu Mukaddima Abu-l-Lait as-Samarkandi",

RO, XXIII/1 (1959), s. 73-99; a.mlf., "Un glossaire arabe kiptchak retrouvé", UAJ, XXXV (1964), s. 369-383; a.mlf., "Le traité de l'art chevaleresque (furūsīya) en version mamelouk-kiptchak", RO, XXXIII/2 (1970), s. 21-66; J. Eckmann, "Memlûk Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair", TDAY Belleten (1965), s. 35-41; a.mlf., "The Mamluk-Kipchak Literature", CAJ, VIII (1963), s. 304-319 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Memluk-Kıpçak Edebiyatı" [trc. Günay Karaağaç], TDAY Belleten [1986], s. 85-99); Ya. R. - Tryjarski Daskevic, "Armjano-kypcakskie predbracnye dogovory iz L'vova (1598-1638)", RO, XXXIII/2 (1970), s. 67-107; A. Azmi Bilgin, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Karışık Dil

Unsurları Taşıyan Eserler ve Dil Özellikleri”, TDA, sy. 69 (1990), s. 63-76; Jale Demirci, “Memluk-Kıpçak Edebiyatına Katkılar”, TDe., X/1 (1992), s. 131-142; S. G. Klyaştorniy, “Runik Abidelerde Kıpçaklar” (trc. Eşref Bengi Özbilen), TDA, sy. 89 (1994), s. 31-41.

Azmi Bilgin - Necmettin Hacıeminoğlu

KIPTÎLER

Mısır'ın yerli ve hıristiyan halkı için kullanılan isim.

Kıbt, Grekler'in Mısırlılar veya Nil deltası sakinleri için kullandığı aigyptos kelimesinin kökünü teşkil eden gyptın Arapça karşılığıdır. Gypt kökü Batı dillerindeki egypt ve coptun da aslını oluşturmaktadır. Aigyptos kelimesinin Memphis şehrinin sıfatı olan Hia-Kua-Ptah (ilâh Ptah'ın evi) adından geldiği ileri sürülmüştür. Kıbt kelimesinin ayrıca, Hz. Nûh'un torunlarından biri olduğu rivayet edilen Kuftaim'in isminden veya Antik Mısır'daki Koptos şehrinin adından türetildiği söylenmişse de yaygın kabule göre kıbt Grekçe'den gelmektedir. Bu kelime Mısırlılar veya Nil deltası sakinleri için kullanılmakta iken Hıristiyanlığın Mısır'a girmesinden sonra Hıristiyanlık Kıptîler'in dini olmuş, Kıptîler'le Hıristiyanlık özdeşleşmiş, böylece Kıptî ismi Mısır'daki hıristiyan halkı ifade etmeye başlamıştır. Nitekim VII. yüzyılda müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde burayı Dârülkıbt olarak tanımlamışlardır.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde Filistin, Mısır ve Anadolu gibi bölgeler Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında bulunuyordu. Havâriler devrinde bu dinin Antakya, Tarsus ve Efes yoluyla Roma'ya kadar götürüldüğü bilinirken Mısır'a giriş tarihi tartışmalıdır. Hıristiyanlığın Mısır'da yayılış tarihini Kıptîler'in İncil yazarı Markos'a dayandırma gayretleri monofizit olmayan Batılı hıristiyan yazarlar tarafından uygun görülmemiştir (Leroy, II, 895). Ancak II. yüzyılda Hıristiyanlığın Mısır'da, özellikle de İskenderiye'de yer ettiği kabul edilmektedir. Roma imparatorları I. Konstantinos ile Licinius'un 313 yılında Milan fermanını yayımlayarak Roma İmparatorluğu topraklarında Hıristiyanlığa serbestlik tanımalarına kadar Mısır'da da hıristiyanlar baskı altında yaşadılar. Bu dönemlerde Mısır'da İskenderiyeli Clement ve Origene gibi önemli hıristiyan teologlar yetişmiştir. Zühde dayalı bir hayat tarzı, mistik düşünce, meditasyon gibi Hıristiyanlık öncesi dönemdeki uygulamalar, başta çeşitli gnostik gruplar olmak üzere Ortadoğu'nun birçok dinî geleneğinde mevcut olmakla birlikte münzevi hıristiyan keşişliğinin 270'lerde Mısır'da çöle çekilerek zâhidâne bir hayatı tercih eden Aziz Antony ile (Saint Antoine)

başladığı kabul edilir. Manastır hayatına dayalı keşişliğin ise 320 yıllarında yine Mısır'da Pachomius (Pacôme) tarafından başlatıldığı ileri sürülür. Keşişlik Mısır'dan Sînâ yarımadasına, Filistin ve Suriye'ye de yayılmıştır. Mısır'da Pachomius'un kız kardeşi Mary'nin öncülüğünde kadınların da manastır hayatı yaşadığı ve bunun o dönemden itibaren yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Bu manastırların çoğu zamanla yıkılmış olmakla birlikte Kahire'de Ebû Seyfeyn ve Aziz George manastırları günümüze intikal etmiştir.

Hıristiyanlık her şeyden önce Îsâ Mesîh anlayışı üzerine temellendirilen bir inanca sahip olduğu için Îsâ'nın kimliğiyle insanî ve ilâhî tabiatı meselesi ilk devirlerden itibaren asıl tartışma konusunu teşkil etmiş, bu alanda farklı görüşler, Ariusçuluk, Nestûrîlik ve monofizitlik gibi i'tizâlî hareketler ortaya çıkmıştır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kaynaklı Tanrı inancı, I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve yahudilerin yaşadığı toprakların dışında kalan Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacı sonunda değişikliğe uğramaya başlamıştır. Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olmak üzere Îsâ figürü ile ilişkilendirilmiş, bu gelişmeler Îsâ'nın yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesinin insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmalarını gündeme getirmiştir.

Ancak Hıristiyanlık tarihinde akîde ile ve bilhassa Îsâ'nın tabiatıyla ilgili olarak uzun müddet sürecek olan tartışmalar IV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Antakya ekolünün takipçisi olup Kitâb-ı Mukaddes'i literal olarak yorumlayan Arius'un Mesîh'in Tanrı ile aynı özü taşımadığı ve O'nun oğlu olmadığı, sadece bir insan ve Tanrı ile insanlar arasında bir aracı olduğu şeklinde özetlenebilecek olan görüşleri, IV. yüzyılın Doğu Roma topraklarındaki bütün kiliseleri etkisi altına alarak dinî birliği bozma yönünde ciddi bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Bundan dolayı İznik Konsili'nce (325) Arius'un görüşleri reddedilerek kendisi aforoz edilmiş ve Mesîh'in Tanrı ile aynı özden olduğu şeklindeki klasik Ortodoks telakki temel akîde olarak benimsenmiştir (bk. İZNİK KONSİLİ).

Ariusçuluk'tan sonra Nestûrîlik olarak bilinen yeni bir mezhep yüzünden kilise tekrar tartışma ortamına girmiştir. V. yüzyılda ortaya çıkan bu mezhebin kurucusu İstanbul Patriği Nestorius, Îsâ'da tanrılık ve insanlık

unsurlarının birbirine karışmadan bulunduğunu ve yeryüzünde yaşarken Îsâ'da baskın olan unsurun insanlık olduğunu ileri sürmüştür. Meryem'i de Theotokos (tanrı taşıyan) değil Christokos (Mesîh taşıyan) olarak nitelendirmiştir. Ancak İskenderiyeli Cyril, Ortodoks akîdeye aykırı kabul ettiği bu anlayışa karşı çıkmıştır. İmparator II. Theodosios'un emriyle düzenlenen Efes Konsili'nde (431) görüşlerine karşı çıkılan Nestorius aforoz edilmiştir (bk. NESTÛRÎLER).

Efes Konsili'ndeki etkinlikleri sebebiyle Mısır piskoposlarının itibarı yükselmişti. İskenderiye kilisesi Antakya kilisesiyle mücadelelerinde bedenleşmiş oğulun ilâhî tabiatı üzerinde fazlaca durmuş, böylece Îsâ'nın beşerî tabiatı geri planda kalmıştı. Cyril'in fikirlerinden kaynaklanan Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu olduğu ve ilâhî tabiatının bulunduğu şeklindeki monofizizm yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Hatta İstanbul'da Eutyches, Îsâ'nın beşerî tabiatının ilâhî tabiatı içinde tamamen eridiğini iddia edecek kadar ileri derecede bir monofizizmi savununca zamanın İstanbul piskoposu Flavian tarafından sapıklıkla itham edilmişti. Ancak Cyril'in ölümü üzerine yerine İskenderiye piskoposu olan Dioscorus, Eutyches'in görüşlerine destek vermiştir. 449 yılında Efes'te gerçekleştirilen bir sinodda Dioscorus ve İskenderiyeli bazı din adamları monofizizmi kabul etmiş, Papa I. Leon da bu konsili "Haydutlar Konsili" olarak nitelendirmiştir. 451'de düzenlenen

Kadıköy Konsili'nde de Îsâ'da insanlık ve ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu şeklindeki Ortodoks anlayış teyit edilmiş, İskenderiye Piskoposu Dioscorus papa tarafından görevden alınmış, imparatorluk ve Doğu kiliseleri içinde İstanbul'un üstünlük kazanması Kıptîler'in monofizizmi millî bir kimlik unsuru olarak benimsemelerine yol açmıştır. I. Leon, Zenon, Basilikos, I. Anastasios ve I. Iustinos gibi imparatorlar söz konusu akîde ihtilâflarını ortadan kaldırarak bir uzlaşma sağlamaya gayret etmişlerse de bunlar Kıptîler için baskı ve zulme dönüşmüş, onlar yine Doğu kiliseleri içinde monofizist inanca sahip özerk kilise statülerini korumaya devam etmişlerdir.

Mısır'ın müslümanlar tarafından fethi 639-642 yılları arasında tamamlanıncaya kadar ülke Bizans İmparatorluğu'nun valileri tarafından müstemleke statüsünde yönetiliyordu. Gördükleri baskı, ödemek zorunda

bırakıldıkları ağır vergiler sebebiyle Kıptîler müslümanları kurtarıcı gibi benimsemişlerdir. Fetihten sonra müslümanlar, Mısır'da Rum idareci ve askerlerinden oluşan Melkitler ile Kıptîler, Habeşliler ve diğer hıristiyan topluluklar olmak üzere iki ayrı grupla karşılaşmışlardır. Kıptîler, ehl-i zimme statüsünde müslüman olmayanların verdikleri cizye ile yükümlü tutulmuşlar, canları ve malları müslümanlarca korunmuş, müslümanlarla beraber savaşa katılmaktan muaf tutulmuş olmakla birlikte yine de Rumlar'a karşı Amr b. Âs'a yardımcı olmuşlardır.

Hz. Ömer veya Hârûnürreşîd zamanında çıkarılan bir emirnâme gereği hıristiyanlar müslümanlardan ayırt edilebilmeleri için farklı renkte elbise giyip farklı sarık sarmışlar, "gıyâr" denilen bir bez ve zünnar kullanmışlardır. Zamanla değişikliğe uğrayan bu uygulama Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından 1807'de yürürlükten kaldırılmış, 1816-1817'de tekrar uygulanmak istenmişse de başarılı olunamamıştır. Ancak Kıptî keşişleri siyah sarık kullanma âdetlerini günümüzde de sürdürmektedirler.

Kıptîler'in kilise ve manastır yaptırmalarının Hz. Ömer tarafından yasaklandığı şeklinde bazı iddialar bulunsa da kilise ve manastır binalarının tamir edildiği gibi yenilerinin de yaptırıldığı, hatta bu konuda devlet imkânlarından faydalanıldığı bilinmektedir. Melkitler tarafından önceleri Kıptîler'in elinden alınan kiliseleri daha sonra kendilerine iade edilmiştir. Öte yandan müslümanların fetihten itibaren ibadetlerini yerine getirebilmek için bazı kiliselerden yararlandıkları da olmuştur.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde Kıptîler din hürriyetine sahip olmuşlar, piskoposlar ruhanî meclislerini toplamışlar, valiler sadece patrik seçimine nezaret etmişlerdir. Ancak devlete zarar verme ihtimalinden dolayı Kıptî din adamlarının başka devletlerle ilişkiye girmelerine müsamaha gösterilmemiştir. Mervân b. Hakem'in Mısır'da Hulvân şehrini inşa ettiği, maliyeyi de oraya naklederek Kıptîler'i bu işte görevlendirdiği belirtilmektedir.

Eyyûbîler devrinde Haçlı seferlerinin de etkisiyle Kıptîler'e karşı zaman zaman olumsuz davranışlarda bulunulduğu, hükümdarların artık onların bayramlarına katılmadığı, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kâtiplik ve tabiplik

yapmalarına müsaade etmediği bilinmekle beraber yine de bu dönemde bazı mâbedlerini tamir ettirebilmişlerdir.

Memlükler devrine gelindiğinde Kıptîler'in Mısır toplumundaki konumları giderek zayıflamış, mâbedleri bakımsızlıktan harap olduğu gibi sayıları azalmış, Kıptîce yok olmaya yüz tutmuştur. Devlet işlerinde çalışan az sayıdaki Kıptîler'e karşı müslümanların tepkisini bertaraf etmek için bunlar görevlerinden sık sık alınıyor ve tekrar iade ediliyordu. Yöneticiler patriğe karşı saygılı davranmakla birlikte Habeşliler'le gizli münasebetlerini de engellemeye çalışıyorlardı.

Osmanlılar'ın 1517'de Mısır'ın idaresini ele geçirmelerinden itibaren bilhassa malî işlerde önemli sayıda Kıptî görev almıştır. Bu dönemde Kıptîler bayramlarını müslümanların katılımıyla kutlamışlar, eski kiliselerini tamir etme ve yenilerini yapma imkânını elde etmişlerdir. Öte yandan devlete karşı sorumluluklarını yerine getirmedikleri takdirde kiliselerinin kapatılması da söz konusu olmuştur.

1798 yılında Mısır'ı işgal eden Napolyon Bonaparte Kıptîler'e özel muamele göstermişse de kısa bir süre sonra Fransız ordusunun çekilmesi üzerine bu defa Kıptîler müslümanların olumsuz davranışlarından kurtulamamışlardır. Ancak Mısır valisi vergi toplama işinde ve diğer malî hususlarda onlardan yararlanıyordu. XIX. yüzyılda hidivlik idaresi altında herkese tanınan dinî hürriyetten Kıptîler de istifade edince kiliselerinde bir canlanma görülmüştür.

1882'de Mısır'ı işgal eden İngilizler müslümanlarla Kıptîler'i birbirine karşı tahrik edince iki toplum karşılıklı saldırılarda bulunmaya kadar varan bazı problemler yaşamıştır. Bunun üzerine bazı Kıptîler Mısır'ı terkederek Kanada, Avustralya ve Amerika'ya göç etmiştir. Mısır'da genelde çiftçilik ve ticaretle uğraşan Kıptîler arasında eğitim görenler hukuk, basın ve tıp alanlarında faaliyet göstermişlerdir.

Mısır'ın müslümanlar tarafından fethinden sonra Kıptîler Grekçe'yi büyük ölçüde terkederek Kıptîce'yi canlı tutmuşlardır. Hatta Grekçe olan mezar kitâbeleri VI. yüzyıldan itibaren Kıptîce yazılmıştır. Vali Abdullah b. Abdülmelik zamanında Arapça resmî yazı dili olarak kabul edilmiştir. 720

yılına kadar bazı papirüslerde Grekçe ve Arapça yazılara birlikte rastlanılmış, 780'de Grekçe yazılan papirüsler görülmüştür. Öte yandan halkın büyük çoğunluğu Kıptîce'yi kullanmaya devam etmiştir. Nitekim Halife Me'mûn Mısır'da kaldığı sırada yanında tercüman bulundurmuştur. Arapça'nın resmî dil olarak kullanılması ve ihtidâ hareketleri sonucunda müslüman olanların Kur'an dilini öğrenmeye yönelmeleri üzerine Kıptîce birkaç asır içinde günlük hayattan kalkmış, yalnız kiliselerde ibadet dili olarak varlığını sürdürmüş, XII. yüzyıldan sonra da halk tarafından anlaşılamayan bir dil haline gelmiştir.

Müslümanların Kıptîler'e tanıdığı din ve dil hürriyeti onların sayısının giderek azalmasını önleyememiştir. Bunun sebebi Kıptîler'in çoğunluğunun Müslümanlığı tercih etmesidir. Hıristiyan araştırmacılar, fetihten iki yüzyıl sonra (IX. yüzyılda) hıristiyanların çoğunluğu kaybetmeye başladığını, XIV. yüzyılda ise bugün olduğu gibi nüfusun onda birini teşkil ettiğini belirtmektedir. Ayrıca bu araştırmacılar, Bizanslılar'ın zulmüne karşı direnen Kıptîler'in müslüman idaresinde zulüm görmedikleri halde din değiştirmelerinin çeşitli sebepleri üzerinde durmuş ve en önemli sebebin onlara yüklenen ağır vergiler olduğunu iddia etmişlerdir (İA, VI, 727). Mısır'da kurulan İslâm devletlerinin idaresi altında zaman zaman değişik muamelelere tâbi tutulmuş olsalar da Kıptîler'in din hürriyetine sahip bulundukları, din değiştirmelerini gerektirecek bir baskıya mâruz kalmadıkları

bilinmektedir. Devlete ve topluma ait sorumluluklarını ihmal etmeleri durumunda ise sıkı takiple karşılaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla Mısır hıristiyanları iddiaların aksine zulüm ve baskıdan kurtulmak için müslüman olmuş değildir (a.g.e., a.y.).

Nüfusları hakkında 3 milyondan 8 milyona kadar farklı rakamlar verilen günümüz Kıptîler'i merkezi Kahire'de olan, başında bir patriğin bulunduğu bağımsız bir kiliseye sahiptir. Kahire'deki patrik eski İskenderiye başpispokosluğunun unvanını taşımaktadır. Halen Mısır'da otuz bir, Sudan'da iki, Kudüs ve Doğu Afrika'da birer piskopos Kıptî kilisesine bağlıdır. Piskoposlar patrik tarafından tayin edilir. Bugün Mısır'da erkek keşişler için dokuz, kadın keşişler için sekiz manastır faal durumdadır. Son yıllarda Fransa, İngiltere, İtalya, Avusturya ve Almanya gibi ülkelerde Kıptî

kiliselerinin açıldığı bilinmektedir. İstanbul'da yaşayan az sayıdaki Kıptî cemaati Beyoğlu Saint Antoine Latin Katolik Kilisesi'nde Arapça ve Türkçe olarak ibadetlerini yerine getirmektedir.

Günümüz Kıptîler'i genelde monofizist inancı taşımakla birlikte 1898 yılından itibaren Roma kilisesine bağlı bir patriklik haline gelen 100-200.000 civarında Katolik cemaati bulunmaktadır. Ayrıca XIX. yüzyıldan başlayarak Amerikan misyonerlerinin gayretiyle Katolikler'den daha az sayıda bir Kıptî Protestanlar cemaati meydana gelmiştir. Bunların dışında Mısır'da Ermeni, Keldânî ve Mârûnî kileselerine bağlı yaklaşık 160.000 Kıptî hıristiyan vardır.

Batı hıristiyan dünyası Kıptî kilisesiyle bütünleşme yolunda çeşitli çabalar sarfetmiş, 1964'te Illionis'teki Dünya Kiliseler Birliği toplantılarına Kıptî kilisesi de davet edilmiştir. Bu tarihten itibaren Kıptîler bu tür toplantılara katılmaktadır. Kıptîler, Bizanslı Diocletian'ın katliamına uğradıkları milâdî 284 yılının başlangıç kabul edildiği özel bir takvim kullanmaktadır. Diğerlerine nisbetle Kıptî kiliseleri daha basit ve sade yapılar olup içlerinde heykel bulunmamaktadır. Önceleri kiliselere kadınların alınmadığı söylenirse de günümüzde âyinlere kadınlar da iştirak etmektedir.

Kıptî kilisesi vaftiz, Evharistiya, kuvvetlendirme, tövbe, evlilik, ruhbanlık ve hasta yağlanmasından ibaret olan yedi temel sakramenti kabul etmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te Aden bahçesinin Doğu'da olduğu (Tekvîn, 2/8) ve Îsâ'nın tekrar gelişinin bu yönden olacağı (Matta, 24/27) belirtildiğinden ibadetlerde ayakta bu istikamete dönülmektedir. Günde yedi defa dua yapılmakta, yılda toplam 151 gün oruç ve doksan üç perhiz bulunmaktadır. Cumartesi ve pazar günleri oruç tutulmaz. Bütün hıristiyanlar için olduğu gibi Kıptîler için de Kudüs önemli bir ziyaret ve hac yeridir. Ayrıca Mısır'da Kıptîler için kutsal sayılan ellinin üzerinde ziyaret merkezi vardır. Kıptî kilisesinde hıristiyan mezheplerinin çoğunun kabul ettiği Noel ve Paskalya bayramları yanında Hz. Îsâ'nın Meryem'e müjdelenmesi, göğe yükselmesi, 6 Ocak yortusu olan Epiphani gibi Îsâ ile ilgili yedi adet birinci ve yedi adet ikinci derecede, Meryem ile ilgili olarak da çok sayıda bayram kutlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

N. Zernov, Eastern Christendom, London 1963, s. 48, 54-55, 64, 71, 170-171, 209, 240-241; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1967, s. 13-145; a.mlf., “Ḳıbṭ”, EI² (İng.), V, 90-95; J. Leroy, “L’Eglise Copte”, Histoire des religions (ed. Heri-Charles Puech), Belgique 1972, II, 895; Fr. Lebrun, Les grandes dates: du christianisme, Paris 1989, s. 176-178; A. Brissaud, Islam & Chrétienté: Treize siècles de cohabitation, Paris 1991, s. 103-135; Mustafa Erdem, “Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, AÜİFD, XXXVI (1997), s. 143-178; G. Wiet, “Kıptîler”, İA, VI, 716-733; R. Janin, “Eglises orientales”, Catholicisme, III, 1468-1471; “Copts”, Encyclopedia of African Peoples (ed. B. Giles), London 2000, s. 63-64.

DİA

KIRAAT

(القراءة)

Kur’ân-ı Kerîm’in okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nisbet edilen okuyuşlar, bunlarla ilgili ilim dalı.

Sözlükte kırâat “okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek” anlamında masdar; “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme anlamında isimdir. Aynı kökün kur’ân şeklinde gelen masdarı da kıraât ile eş anlamlıdır (Lisânü’l-ʿArab, “ḳrʾe” md.; Kāmus Tercümesi, “ḳrʾe” md.). Kıraat kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte “tilâvet” mânasını veren fiil kalıplarında ve masdar olarak (kur’ân) birçok yerde geçer (el-A‘râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kıyâme 75/17, 18; el-İnşikāk 84/21; el-Alak 96/1, 3). Hughes, kıraatin türediği kökün kara şeklinde İbrânîce’de bulunduğunu ve Tevrat’ta yer aldığını söylerken (Notes on Muhammadanism, s. 14) Arthur Jeffery, İbrânîce’nin yanında Ârâmîce’de de olduğunu bildirir (The Foreign Vocabulary of the Qurʾān, s. 233). Kur’an ilimleri terimi olarak kıraat çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Râgıb el-İsfahânî, “Tertîlde harf ve kelimeleri birbirine katmaya denir”; Taşköprizâde, “Mütevâtir ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm’in nazmının şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır” diye tarif eder. İbnü’l-Cezerî’nin, “Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir” (Müncidü’l-muḳriʾîn, s. 3) şeklindeki tanımı daha kapsayıcıdır. Ayrıca kıraat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuşlar için de kıraat terimi kullanılmıştır: Nâfi‘ kıraati, Âsım kıraati gibi. Harf kelimesinin özellikle ilk dönemlerde kıraat yerine kullanıldığı da görülür (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 71).

Kıraat ilminin “kārî, kurrâ, mukrî, mübtedî, mütevassıt, müntehî, râvi, rivâyet, tarîk, vecih” gibi terimleri bu ilmi öğreten, öğrenen ve nakledenler hakkında ilgili eserlerde sıkça kullanılmaktadır. Kıraat kökünden ism-i fâil olan kārî (çoğulu kurrâ) genel anlamıyla “Kur’an tilâvet eden” demek olup mübtedî ve müntehî diye iki kısma ayrılır. İfrad metoduyla kıraat

öğrenmeye başlayıp aynı metotla üç imamın kıraatini öğrenen kişiye mübtedî, kıraatlerin çoğunu ve meşhur olanlarını okuyarak nakleden kişiye müntehî (İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 3), dört veya beş kıraati ifrad tarikiyle bilene de mütevassıt denmiştir (Bennâ, I, 68). İlk dönemde ashabın Kur'an kıraati konusunda geniş bilgisi olanları kurrâ diye anılmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 7/5; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8; "Daʿavât", 58; "Meġāzî", 28; Müslim, "Mesâcid", 54, "el-İmâre", 41; ayrıca bk. HÂFIZ). Mukrî terimi, kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir üstattan müşâfehe yoluyla (ağızdan ağza) rivayet eden kıraat âlimini ifade eder. Bu tabirin ilk olarak, Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe Biatı'nın ardından Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'an öğretmek üzere görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr için kullanıldığı bildirilir (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 299). Kıraatleri imamlardan doğrudan veya vasıtalı olarak alıp nakleden kimse için râvi terimi kullanılırken râviye nisbet edilen kıraate de rivayet

denmiştir. Kıraat imamlarından her birinin çok sayıda râvisi olmakla birlikte daha çok ders kitabı niteliğinde te'lif edilen kıraate dair eserlerde her imam için bunlardan en meşhur ikişer râviye yer verilmiştir. Kıraat râviden alana nisbet edildiğinde tarik adını alır (Nâfi' kıraatinin Kālûn rivayetinin Ebû Neşît tariki gibi). Râvilerin de birden çok râvisi (tarik) bulunmakla birlikte onların sayılarını da iki ile sınırlayan eserler telif edilmiş olup bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'ini ihtisar ederek kaleme aldığı Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eseri meşhurdur. Bu eserin ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılması sebebiyle olmalıdır ki imamların râvilerini ve râvilerin de tariklerini iki ile sınırlayarak uygulanan kıraat programları için özellikle Osmanlı tedrîs sisteminde "takrîb" terimine yer verilmiştir. Tarik ayrıca yedili, onlu ve on dörtlü sistemlerin her biri için kullanıldığı gibi (seb'a tariki, aşere tariki ...) kıraat tedrîsinde takip edilen eserlerin adlarına (Şâtıbiyye [Hırzü'l-emânî] tariki, Tayyibe tariki ...), ülke ve şehirlerde benimsenen tedrîs metotlarına (Mısır tariki, İstanbul tariki) izâfeten de kullanılmıştır. Vecih (vech) ise kıraat, rivayet ve tarik dışında kalan ve tedrîs sistematiği içinde dikkate alınması ihtiyarî olan okuyuş farklılıklarına denilmiştir.

Kıraatin Tarihi ve Önemi. Kıraat ilmi, İslâmî ilimler içinde gerek ortaya çıkış zamanı gerekse önemi bakımından önceliğe sahiptir. Çünkü Resûl-i Ekrem inen âyetleri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashabına aktarıyor,

ondan öğrenenler bu okuyuşları başkalarına naklediyordu. Nâzil olan Kur'an âyetlerini Hz. Peygamber'in her yıl ramazan ayında Cebrâil'in huzurunda okuduğu, bazı sahâbîlerin de dinlediği, bu okuyuşların vefat ettiği yılın ramazan ayında iki defa gerçekleştiğine dair rivayet (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳur'ân", 7) konunun önemini ortaya koyacak niteliktedir. Aslında Kur'an'ın hem Resûlullah hem de ümmeti tarafından doğru ve güzel okunması onun bir emridir. "Ağır ağır ve dikkatlice okumak" anlamına gelen "tertîl" kelimesinin yer aldığı âyetler (el-Furkān 25/32; el-Müzzemmil 73/4) kıraat ilminin Kur'ânî temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber Kur'an'ı, tebliğ vazifesinin gereği olarak dinleyenin rahatça anlayacağı bir tarzda ağır ağır okur ve çoğunlukla her âyetin sonunda vakfederdi (Müsned, VI, 288, 302; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 29, 30). Onun Kur'an'ı tertîl üzere ve güzel sesle okuyanları övdüğüne dair haberler nakledilmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 31, 32, 33; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 176). Bir defasında Resûl-i Ekrem, "Ümmetimin en iyi okuyanı Übey'dir" buyurmuş (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8), bizzat Übey b. Kâʻb'a, "Allah bana Kur'an'ı sana okutmamı emretti" deyince Übeyy'in, "Allah beni sana isim olarak söyledi mi?" sorusuna da "evet" cevabını vermiştir (Müsned, III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; Buhârî, "Tefsîr", 98, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 16; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 39; "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 23; Tirmizî, "Menâḳıb", 33). İbn Mesʻûd, Zeyd b. Sâbit ve Sâlim'le ilgili övgüleri de bulunan Resûlullah, bu nevi ifadeleriyle hem ashabı Kur'an'ı doğru öğrenmeye ve okumaya teşvik etmiş, hem de özel bir gayret sarfederek kıraatlerini güçlendirenleri toplum içinde yüceltmiştir. Hadis ve siyer kaynaklarında Resûl-i Ekrem'in, hem zabt hem okuyuş güzelliğine sahip olan sahâbîleri Kur'an hocası olarak çeşitli bölgelere gönderdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Onun, Benî Âmir kabilesine Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmek üzere gönderip Bi'rimaûne hadisesinde öldürülen Suffe ehli sahâbîler için büyük üzüntü duyması ve bir ay boyunca katillere beddua etmesi (Müslim, "Mesâcid", 54, "İmâre", 41) Kur'an bilgisine sahip olanlara verdiği değerin bir başka göstergesidir.

Kıraat ilmiyle ilgili ana konulardan biri olan ve okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan "yedi harf" ruhsatı kıraat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur. Sahâbe, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da Kur'an kıraatine önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivayetleri muhafaza etmiştir.

Kur'an âyetlerinin Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanması ve Hz. Osman döneminde bu asıl nüshanın kopyalarının çoğaltılması çalışmalarında Kur'an ve kıraat bilgisine sahip olan bu sahâbîlerden yararlanılmıştır. Kur'an'ın toplanmasında önemli bir sebep olarak gösterilen Yemâme savaşı, hem hâfızların o tarihte ulaştığı sayının çokluğu hem de bunların şehid oluşuyla İslâm toplumunda ortaya çıkan tedirginlik yüzünden (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3) hatırlanır. Hz. Peygamber inen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırıyor ve bu yazılı malzemeyi kendi yanında muhafaza ediyordu. Ancak Kur'an'ı Resûl-i Ekrem'den öğrenen ve kendileri için özel nüsha oluşturan bazı sahâbîler şartlar gereği uzak bölgelere gidiyorlardı. Kur'an'ın nüzûlünün devam etmesi, yedi harf ruhsatı ve Arap yazısının gelişmemiş olması gibi sebeplerle gittikleri yerlerde onların farklı okuyuşları önceleri bir sıkıntı doğurmazken Resûlullah'ın vefatını takip eden yıllarda Kur'an kıraati konusunda bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasıyla da kesin olarak ortadan kalkmayan bu ihtilâf, Hz. Osman'ın Kur'an'ı nâzil olduğu Kureyş lehçesi (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 2) üzerine çoğaltması ve çeşitli bölgelere göndermesiyle sona ermiştir. Hz. Osman'ın, halifelik yetkisini kullanarak şahsî Kur'an nüshalarının yakılması veya imha edilmesiyle ilgili emri de bu ihtilâfların sona erdirilmesinde etkili olmuştur. Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzere çoğaltılması yedi harf ruhsatını sınırlamışsa da bu nüshalarda hareke ve nokta bulunmadığı için sözü edilen ruhsat bir ölçüde de olsa geçerliliğini korumuş ve kıraat ihtilâfları içinde günümüze kadar gelmiştir.

Üzerinde ashabın icmâ ettiği Hz. Osman mushafları kısa zamanda bütün İslâm coğrafyasına yayılmış ve öncelikle bu mushafların gönderildiği şehirler olmak üzere kıraat ilmi merkezleri doğmuştur. Kıraat alanında yazılan eserlerin 70 (689) ve 80'li (699) yıllara kadar gitmesi, büyük kıraat âlimlerinin çoğunun tâbiînden olması bu ilmin kısa zaman dilimi içinde aldığı mesafeyi göstermesi açısından önemlidir. Hicrî ilk üç asırda daha çok Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde yoğunlaşan kıraat çalışmaları, daha sonra yapılan fetihler ve yürütülen İslâmlaştırma faaliyetlerine paralel olarak Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştır. Sözü edilen merkezlerde bulunan kıraat âlimleri gerek kelimeler gerekse med, kasr, imâle, tahfif, idgam gibi telaffuz keyfiyetleriyle ilgili farklı okuyuşları değişik hocalardan alırken bunlar arasında kendi tercihlerini ortaya koymuşlar, bu tercihleriyle oluşan

okuyuşlarını öğretmeye başlamışlardır. Sahih rivayet ve okuyuşlar arasında tercihleri bulunan âlimlerin sayısı önceleri bir hayli çok iken zamanla insanlar bunlardan bazıları üzerinde yoğunlaşmış (Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 428), böylece ilk kıraat ekolleri ortaya çıkmıştır. İlk yazılan eserler ve yapılan rivayet ve kıraat tâlimi çalışmalarına bakıldığında kendi içinde tutarlılığı olan kıraatlerin sayısının otuzu aştığı görülmektedir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm kıraate dair

kitabında meşhur yedi kıraatin yanında yirmi beş, Cehdamî ve İbn Cerîr et-Taberî konuyla ilgili eserlerinde yirmi kıraati toplamışlardır. İbn Mücâhid (ö. 324/936), Kitâbü's-Sebʿa adlı eseriyle kıraat ilminin tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman, Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ve Kisâî, Basra'da Ebû Amr b. Alâ ve Şam'da İbn Âmir'in kıraatinden meydana gelen bu sistem ilgiyle karşılanmış ve kabul görmüştür (a.g.e., II, 432). Gerekli şartları taşıyan sahih kıraatlerle ilgili olarak zaman zaman bu sayıyı aşan tasnifler yapılmışsa da İbn Mücâhid'in çerçevelediği tasnif yaygınlık kazanmıştır. Kıraat ilmi, zamanla önemli bir kıraat merkezi haline gelen ve Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî gibi büyük kıraatçiler yetiştiren Mağrib ve Endülüs'e IV. (X.) yüzyılın sonlarında Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî el-Meâfirî tarafından sokulmuştur (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 34). Dânî yedi kıraat (kıraat-i seb'a) konusunda İbn Mücâhid'in tercihlerini benimsemiş ve eserleri İslâm dünyasında yedi kıraat öğretiminde esas kabul edilmiştir. Şâtıbî'nin manzum eseri Ḥırzü'l-emânî ise kıraat öğretiminin vazgeçilmez eserleri arasında yerini almıştır. İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992), on kıraate (aşere) dair el-Ġāye fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eseriyle onlu sistemi ortaya koyan ilk müelliftir (DİA, XX, 199). Enderâbî Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn ve Ebü'l-Alâ el-Hemedânî Ġāyetü'l-iḫtiṣâr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eserlerinde aynı çizgiyi takip ederek on kıraati rivayetleri ve tarikleriyle birlikte tanıtmışlardır. Ancak bu sistem kıraat öğretiminde kabul görmemiş ve belki de yedi rakamına vurgu yapan "yedi harf, yedi mushaf" gibi sebeplerle yedili tasnifin yerini alamamıştır. Onlu tasnifi kıraat öğretiminde bir tarik haline getiren İbnü'l-Cezerî olmuştur (ö. 833/1429); onun en-Neşr, Ṭayyibetü'n-Neşr, Taḳrîbü'n-Neşr gibi eserleriyle kıraat tedrîsinde seb'a tarikinin yerini aşere almıştır. Önceleri Mısır ve Osmanlı topraklarıyla Orta Asya'nın bazı kesimlerinde etkin olan onlu sistem Endülüs'ün İslâm

hâkimiyetinden çıkmasıyla (1492) bütün İslâm âlemine yerleşmiştir. Kıraatleri tasnif çalışmalarının bir devamı olarak önce İbnü'l-Cezerî Nihâyetü'l-berere fi'l-ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡ ez-zâʾide ʿale'l-ʿaşere adlı eseriyle (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 1, vr. 117-134; Yazma Bağışlar, nr. 1843, vr. 38-55; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 1-14) İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî kıraatini meşhur on kıraate eklemiş, böylece on dörtlü tasnif oluşmuştur. Ancak bu dört kıraat, içlerinde sahih kıraatin şartlarını taşıyan okuyuşlar ihtiva etse de geneli itibariyle şâz olarak nitelendirilmiştir. Bugün İslâm ülkelerinde kıraat ilminin aşere ölçüsünde öğretimi devam etmekle birlikte Nâfi' kıraatinin Verş rivayeti Kuzey Afrika'da, Ebû Amr kıraati Sudan ve yöresinde, Âsım kıraatinin Hafs rivayeti de İslâm dünyasının geri kalan bölgelerinde yaygın olarak okunmaktadır.

Kıraat İmamları. 1. Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785). Aslen İsfahanlıdır. Kıraatte Medine imamı olarak tanınmış olup muttasıl kıraat senedi Resûlullah'a Übey b. Kâ'b yoluyla ulaşır. Yetmiş kadar tâbiîden kıraat alan Nâfi' onların okuyuşlarından tercihler yaparak kendi kıraatini oluşturmuştur. Hocaları arasında Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Ebû Ca'fer el-Kārî ve Müslim b. Cündeb başta gelirken talebelerinden Kālûn ve Verş onun kıraatini rivayet konusunda en meşhur iki isimdir. Mekkî b. Ebû Tâlib, Nâfi' ve Âsım'ın okuyuşlarını kıraatlerin en evlâsı, senedi en sağlam olanı ve Arapça bakımından en fasihi olarak kabul eder (Zerkeşî, I, 331). 2. Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738). Aslen İranlı olup İbn Kesîr künyesiyle meşhur olmuştur. Mekke kıraat imamı olarak tanınan İbn Kesîr'in kıraati Hz. Peygamber'e Mücâhid b. Cebr - Abdullah b. Abbas - Übey b. Kâ'b senediyle ulaşmış, talebelerinin talebelerinden olan Bezzî ve Kunbül'ün rivayetleriyle yaygın hale gelmiştir. 3. Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771). Mekke'de doğan ve Basra kurrâsından olan Ebû Amr'ın kıraati Hz. Peygamber'e Mücâhid b. Cebr - Abdullah b. Sâib - Zeyd b. Sâbit, Yezîd b. Rûmân - Abdullah b. Ayyâş - Übey b. Kâ'b, Hasan-ı Basrî - Hittân b. Abdullah - Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi senedlerle ulaşmış, talebesi Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin talebeleri Dûrî ve Sûsî'nin rivayetleriyle yaygınlık kazanmıştır. 4. Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736). Aslen Yemenli olup İbn Âmir künyesiyle tanınmıştır. Şam kurrâsındandır. Kıraati Hz. Peygamber'e Mugīre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî - Hz. Osman senediyle

ulaşmaktadır. Talebesi Yahyâ b. Hâris'in râvilerinden kıraat alan Hişâm b. Ammâr ve Ebû Amr İbn Zekvân'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 5. Âsım b. Behdele (ö. 127/745). Kûfe kurrâsından olup kıraati Ebû Abdurrahman es-Sülemî - Ali b. Ebû Tâlib ve Zir b. Hubeyş - Abdullah b. Mes'ûd isnadlarıyla Resûlullah'a ulaşmış, talebeleri Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş ve Hafs b. Süleyman'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 6. Hamza b. Habîb (ö. 156/773). Fars asıllı olup Kûfe kurrâsındandır. Kıraati Resûl-i Ekrem'e Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ - Îsâ b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ - Abdurrahman b. Ebû Leylâ - Hz. Ali ve Humrân b. A'yen - Ubeyd b. Nudayle - Abdullah b. Mes'ûd isnadlarıyla ulaşmış, bu ilmi onun talebelerinden tahsil eden Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 7. Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805). İran asıllı olup Kûfe kurrâsındandır. Kıraati Hz. Peygamber'e Hamza b. Habîb, Îsâ b. Ömer el-Hemedânî ve diğer bazı hocalarının isnadlarıyla ulaşmakta, talebelerinden Ebü'l-Hâris ve Dûrî'nin rivayetleriyle yaygınlık kazanmış bulunmaktadır. 8. Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kā' el-Kārî (ö. 130/747-48). Medine kurrâsındandır. Kıraati Hz. Peygamber'e Abdullah b. Ayyâş, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre - Übey b. Kâ'b isnadıyla ulaşmakta olup talebeleri İbn Cemmâz ve İbn Verdân'ın rivayetleriyle yaygınlık kazanmıştır. 9. Ya'kūb el-Hadramî (ö. 205/821). Basra kurrâsındandır. Kıraatteki isnadları Sellâm b. Süleyman b. Münzir, Abdurrahman b. Muhaysın, Mehdî b. Meymûn ve Ebü'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân gibi hocalardan başlayıp Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlere uzanan zincirlerle Hz. Peygamber'e ulaşır. Kıraati talebelerinden Ravh ve Ruveys'in rivayetleriyle meşhur olmuştur. 10. Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844). Kûfe kurrâsındandır. Hamza b. Habîb'in kıraatini Süleym b. Îsâ'dan, Âsım b. Behdele'nin kıraatini Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Halîfe el-A'şâ'dan ve Nâfi'in kıraatini İshak el-Müseyyebî'den alan Halef'in isnadı Hz. Peygamber'e bu hocalarının yukarıda zikredilen yollarıyla ulaşmakta olup onun kıraati talebelerinden İdrîs b. Abdülkerîm ve İshak b. İbrâhim el-Verrâk'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. Bu on imamdan başka dört imamın ilâvesiyle oluşturulan on dörtlü sistem içinde yer alan imamlar ise şunlardır: Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765), Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817).

Kıraatlerin Sıhhati ve Değeri. a) Tevâtür Meselesi. Kıraatlerin tevâtürü meselesi başlangıçtan itibaren tartışılmıştır. Bunda hadislerin belli bir sistem içerisinde tasnif edilmesi de etkili olmuş, hadis rivayetlerinin cerh ve ta‘dîl açısından incelenmesi kıraat rivayetlerinin de kritik edilmesinin zeminini oluşturmuştur. Kıraatlerin mütevâtir olması veya olmaması konusunda verilecek hüküm tevâtürden ne anlaşıldığına bağlıdır. Hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklen mümkün olmayan bir topluluğun yine öyle bir topluluktan aldığı bir haberi başka bir topluluğa nakletmesi kastediliyorsa kıraat imamlarının Hz. Peygamber’e ulaşan isnadlarının ricâl sayısı bakımından bu niteliğe sahip olmadığı açıktır. Ancak mütevâtirin “ricâli araştırılmaksızın kendisiyle amelin mutlak mânada vâcip olduğu haber” şeklindeki tanımı (İbn Hacer, s. 42) dikkate alındığında mütevâtirde sened aranmayacağı, arandığı takdirde hemen her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Kıraatlere gelince bunlar, pek çok ibadet ve muâmelât konusunda olduğu gibi Kur’an tilâvetiyle ilgili icra ve telaffuz da tevâtüründe şüphe olmayan Kur’an metninin ayrılmaz bir yönüdür. Çünkü Kur’an kendine has telaffuz ve edası olan bir kitaptır (Süyûtî, I, 250). Nitekim Hz. Peygamber’in bizzat kendisi ashaba Kur’an tilâvet etmiş, onlara okutmuş, kendilerine kurrâ denilen sahâbîleri belde ve bölgelerde Kur’an muallimi olarak görevlendirmiştir. Kur’an nüshalarını çoğalttıran Hz. Osman da bu nüshaları belli başlı merkezlere Kur’an’ın eda keyfiyetini bilen kārîlerle göndermiştir. Resûl-i Ekrem’in Übey b. Kâ‘b’a, “Allah bana Kur’an’ı sana okumamı emretti” demesi (yk. bk.), Kur’an’ın herkesin istediği gibi okuyabileceği bir kitap olmadığının bir başka delilidir.

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda yaşaması, bazılarının ashapla görüşmesi ve Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam gibi çok sayıda sahâbînin yaşadığı merkezlerde bulunması ve kendilerinden sonra kıraatleri yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevâtür şartına uygun olarak çok sayıda râvi tarafından nakledilmiş olması kıraatlerine olan güveni arttırmış, âdeta kıraatleri üzerinde sükûtî tevâtür ve icmâ gerçekleşmiştir. Bu hususu ve buna benzer diğer hususları değerlendiren âlimlerin çoğunluğu yedi kıraatin mütevâtir olduğunu söylemiştir (Ebû Şâme el-Makdisî, s. 173-174; Zerkeşî, I, 319). Yediyi ona tamamlayan üç kıraatin mütevâtir olduğunu ileri sürenler çoğunlukta olmakla birlikte meşhur düzeyinde sahih olduğunu belirtenler de vardır. İbnü’l-Cezerî, Müncidü’l-muḳriʾîn adıyla gençlik yıllarında yazdığı

eserinde meşhur on imamın kıraatlerinin bütün unsurlarıyla mütevâtir olduğunu ileri sürmüş, med, imâle ve hemzenin teshîli gibi konulardaki farklılıkları mütevâtir kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib'i tenkit etmiş, kırâat-i seb'a içinde sadece imâle ve med gibi usule dair konularda değil ferş-i hurûfta da şâz unsurların bulunduğunu ileri süren Ebû Şâme'yi de ağır bir dille eleştirmiştir (s. 15-16, 57-62; ayrıca bk. Zerkeşî, I, 319-320). Yetişkinlik döneminde kaleme aldığı en-Neşr'de (I, 9-13) aynı konuyu ele alan İbnü'l-Cezerî bu anlayışını yumuşatmış, mütevâtir yerine sahih kelimesini kullanmış, hatta önceki görüşünde yanıldığını itiraf etmiştir.

b) Sahih Kıraatler. Kıraat ilminde sahih terimi genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birinci anlama göre muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan, Hz. Osman'ın çoğaltıp büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birine takdiren de olsa uyan, yine bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen kıraatler âlimlerin ittifakıyla sahihtir. Burada sözü edilen senedin mütevâtir veya meşhur olma zorunluluğu yoktur. Hz. Osman'ın mushafları arasında sayıları az da olsa "vassâ-evsâ", "enceytenâ-enceynâ" gibi farklı yazılan kelimelerin bulunması ve " ملك، الصلحت" kelimelerinde görüldüğü üzere elifsiz yazıldıkları halde elif takdir edilerek "مالك، الصالحات" diye okunabilmesi gibi hususlar sebebiyle mushaflardan birine -takdiren de olsa-kıraat vechinin uyması sıhhatinin şartlarından biri kabul edilmiştir. Kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşmesine gelince, bir kıraat diğer iki şartı taşımak kaydıyla Arap kabilelerinin herhangi birinin lehçesine veya nahiv vecihlerinden herhangi birine uyuyorsa ister fasih ister efsah olsun, ittifak veya ihtilâf edilen türden bulunsun sahih kabul edilmiştir (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 39; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 9-12). Sahih teriminin kullanıldığı ikinci anlama göre güvenilir muttasıl sened ve Arap diline uygunluk şartlarını taşıdıkları halde Hz. Osman'ın mushaflarına uymayan kıraatler de sahih kabul edilmiştir. Ancak üzerinde icmâ edilen mushaflara uymadıkları için bu tür kıraatlerin okunması câiz görülmemiştir (İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 16-17). Bu okuyuşlar Hz. Peygamber'in yedi harf ruhsatının bir sonucu olup kendilerinden bu tür sahih kıraatlerin rivayet edildiği sahâbîler arasında Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi isimler yer almıştır.

Mütevâtir veya meşhur olarak nitelendirilen on kıraat genelde sahih kategorisi içerisine girerse de üç temel şartı taşımayan bir kıraat vechi yedi veya on kıraat imamından da gelse şâz kabul edilir (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 9-10).

c) Şâz Kıraatler. Sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraat şâz kabul edilmiştir. Şâz kıraatlerin de kendi içlerinde dereceleri vardır. Arap diline uygunluk şartının eksik olması veya mushaflardan birine uymaması durumunda kıraat yedi harf ruhsatı göz önünde bulundurularak bazı maksatlar için kullanılabilir. Ancak muttasıl sened şartını taşımayan kıraat uydurma (mevzû) durumuna düşeceğinden terkedilir. Mushaflara ve Arap diline uygunluk şartını taşıdığı halde senedindeki ricâli sika olmayan kıraatler için de şâz tanımlaması yapılmıştır. Yedi veya on kıraatten olmadığı halde sahih kıraatin üç şartını taşıyan kıraatleri sahih kabul etme yönündeki eğilim güçlüdür. Çünkü bu okuyuşlar reddedildiği takdirde yedi veya onlu sistem içinde yer alan ihtilâfların kabul edilmesi anlamsız hale gelir (a.g.e., I, 9). Şâz kıraatler namazlarda ve ibadet maksadıyla okunmaz (Zerkeşî, I, 332-333); ancak bazı fıkhî meselelerin çözümünde ve Arap dilinde şâhid olarak kullanılabilir (Süyûtî, I, 256). On dörtlü tasnif içinde yer alan İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş'in kıraatleri ulemânın ittifakı ile şâz olarak adlandırılmıştır. Kur'an'ın aslından olmayıp sahâbe tarafından tefsir maksadıyla âyetlerin arasına yazılan ve bazılarınca Kur'an'dan olduğu zannedilen müdrec kıraatleri de şâz tanımı içinde değerlendirmek gerekir. Sa'd b. Ebû Vakkās'ın وله اخ اواخت (en-Nisâ 4/12) âyetine من أم, İbn Abbas'ın ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربّكم (el-Bakara 2/198) âyetine في مواسم الحج ve İbnü'z-Zübeyr'in ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف (Âl-i İmrân 3/104) âyetine ويستعينون بالله على ما أصابهم ilâvesi gibi kıraatler müdrecin belirgin örneklerindendir (Süyûtî, I, 243).

d) Mevzû Kıraatler. Hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senedle birilerine nisbet edilerek nakledilen kıraatler vardır ki bunların en meşhur örneklerini Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'nin (ö. 408/1017) Ebû Hanîfe'ye nisbet ederek bir araya getirdiği kıraatler oluşturur. Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî ve başkalarının da rivayet ettiği bu kıraatler içinde yer alan en bâriz örnek, "Kulları içinde ancak âlimler Allah'tan -gereğince-korkar" (Fâtır 35/28) meâlindeki âyette yer alan "الله" lafzının fâil yapılarak merfû okunması ve Allah'ın âlimlerden korktuğunun ifade edilmesidir (İbnü'l-

Cezerî, en-Neşr, I, 16; Ġāyetü'n-Nihâye, II, 110).

Kıraatlere Aykırı Yaklaşımlar. Bazı şarkiyatçılar Kur'an'ın otantikliği ve menşei bağlamında kıraatler üzerinde durmuş ve kıraatlerin güvenilirliği konusunu tartışmıştır. Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke ilk çalışmalarını Kur'an'ın kaynağı problemine ayırmış, daha sonra Geschichte des Qorans adlı eserini yazarak (Göttingen 1860) onun oluşum sürecinin bütün safhalarını beşerî gayretler üzerine oturtmuştur. Talebesi Friedrich Schwally hocasının bu çalışmasını tamamlamak maksadıyla yeniden düzenlemiş ve iki cilt halinde yayımlamıştır (Leipzig 1909, 1919). Gotthelf Bergsträsser ise esere bir bölüm ve bir cilt daha eklemiştir (Königsberg 1926). Ignaz Goldziher'e göre Kur'an ilâhî kaynaklı bir kitap olmadığı gibi (krş. Wherry, s. 107-110; Selections from the Koran, s. 131-186) kıraatler de sağlam bir esasa dayanmamakta, daha çok Arap yazısının karakterine bağlı olarak âlimlerin tercihlerinden ibaret bulunmaktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra oluşturulan ve sübûtu konusunda ciddi şüpheler bulunan bir kitaptır. Mushaflar arasındaki farklar ve kıraatler bunun en açık delilidir (DİA, XIV, 109). Esas itibariyle Nöldeke ve Goldziher'le aynı düşünceleri paylaşan Gotthelf Bergsträsser, İbn Hâleveyh'in Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân'ını ve İbnü'l-Cezerî'nin Ġāyetü'n-Nihâye'sini, Otto Pretzl, Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'ini ve Arthur Jeffery, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'ini neşrederek bu düşüncelerini hayata geçirmeye bir başlangıç yapmışlardır. Jeffery, hocası Bergsträsser ile, 1926 yılında Kur'an metninin tarihî gelişimine dair bir çalışma için geniş bir Kur'an arşivi oluşturma kararı aldıklarından ve onun ölümüyle talebesi Otto Pretzl'in Münih'te eski Kur'an nüshaları ve kıraat materyalleriyle ilgili Bavarian Academy'ye bağlı olarak bir arşiv oluşturduğundan bahsetmekte, burada eski kûfî Kur'an nüshalarının fotoğraf ve kopyalarının bulunduğunu söylemektedir (Materials for the History of Text of the Qurʾān, s. VII). Maksadı açıkça belli olan bu proje II. Dünya Savaşı'nda arşiv tahrip edildiğinden tamamlanamamıştır (Chaudhary, XII/2 [1995], s. 171). Özellikle Jeffery, projenin sonuçsuz kalmasından sonra da çalışmalarını sürdürerek mevcut mushafın güvenilirliğinin tartışmalı olduğu tezini ortaya koymaya çalışmış, üzerinde icmâ bulunan bir mushaf olduğu ve bu mushafın oluşum süreciyle ilgili olarak sağlam veriler bulunduğu halde bunları değerlendirme dışı tutmuş, bazı şahsî nüshalardaki farklılıkları öne çıkarıp bilimsel objektiflikten uzaklaşmış, yazdığı diğer kitap ve

makalelerde de bu yaklaşımını sürdürmüştür (DİA, XXIII, 578-579; Chaudhary, XII/2 [1995], s. 170-184). Son yıllarda Hz. Muhammed'in ilâhî mesaj alan bir peygamber olabileceği yolunda bazı düşünceler (Watt, s. 79-80) ve kitabı Fransızca'dan el-Ḳurʾân ve ʿilmü'l-ḳırâʾe adıyla çevrilen (trc. Münzir İyâşî, Beyrut 1996) Jacques Berque gibi konuyu objektif değerlendirenler olmaktaysa da şarkiyatçıların temel yaklaşımı değişmemiştir (iddialar ve cevapları için bk. Sirâceddin en-Neşşâr, neşredenlerin girişi, I, 23-40; Denffer, s. 158-164; Cerrahoğlu, XXXI [1989], s. 95-136; Chaudhary, XII/2 [1995], s. 170-184).

Eğitim ve Öğretimi. Kur'ân-ı Kerîm'in temel özelliklerinden biri de güzel sesle ve kendine has eda ile okunan bir kitap olmasıdır. Bunun kaynağı bizzat Kur'an'ın kendisi, aynı doğrultudaki nebevî uygulama ve sonraki dönemlerde görülen tatbikattır. İlk vahyin "ikra'" (oku) şeklinde gelmesi, ardından gerek kıraat gerek tertîl (ağır ağır ve dikkatlice okuma) (el-Furkān 25/32; el-Müzzemmil 73/4) gerekse tilâvet (sesli ve nağmeli okuma) (el-Bakara 2/129) kelimeleri kullanılarak verilen emirler Hz. Peygamber'e, vahyin okunuşunu Cebrâil'den takip etme yanında güzel okuma ve ümmetine öğretme görevini de vermiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in Übey b. Kâ'b'a hitaben "Allah bana Kur'an'ı sana okutmamı emretti" ve, "Allah, 'Lem yekünillezîne keferû' sûresini sana okumamı bana emretti" meâlindeki hadisleri (Müsned, III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; Buhârî, "Tefsîr", 98, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 16; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 39, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 23; Tirmizî, "Menâḳıb", 33) bunu açık olarak ortaya koymaktadır. Resûlullah'ın Kur'an'ı ashabına ağır ağır okuması, ashaptan tertîl üzere ve güzel sesle okuyanları övmesi kıraat eğitim ve öğretiminin temellerini oluşturmuştur. Bu eğitim ve öğretimde ağırlıklı olarak semâ (kıraati hocadan dinleyerek alma), müşâfehe (kıraati bizzat hocanın yakınında bulunarak onun ağzından alma ve gerekirse ona okuma ve tashih ettirme) ve arz (arza) (bir hocanın huzurunda ona ezberden veya mushaftan okuyarak kıraat dinletme) metotları uygulanmaktadır

ki bunların hepsi Hz. Peygamber'e dayanır. Ashap Resûlullah'tan bu metotlarla Kur'an öğrenmiş ve başkalarına öğretmiş (Müsned, I, 374, 380, 433; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 32; İbn Mücâhid, s. 48), kıraat öğrenmenin İslâm ümmetine farz-ı kifâye olduğu söylenmiştir (İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 14).

Resûlullah Kur'an'ı Cebrâil'den semâ usulüyle almış (el-Kıyâme 75/17), arz metoduyla ona okumuş (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 7), ashap da kendisinden aynı metotlarla Kur'an okumayı öğrenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ana dilleri olan Arapça'ya ve onun seslendiriliş keyfiyetine hâkim olan ashap bunu öğretirken bir sıkıntı yaşanmamışsa da Kur'an'ı onlardan dinleyen herkesin lafızları aynı doğrulukta almış olması düşünülemez. Bu sebeple eda keyfiyetini en iyi biçimde alanlar toplum içinde yavaş yavaş temayüz etmiş, bunlardan okuyanlar da kendi içlerinde tabakalara ayrılmıştır. Tedvin süreci tamamlanan kıraatler başlangıçtan itibaren ifrad / infirad usûlüne göre okutulup öğretilmiş, diğer bir ifadeyle talebe bir kıraatte hatim yapmadan diğerine geçirilmemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin beyanına göre ifrad usulü IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş, bu yıllardan itibaren indirâc usulü (bir okuyuşta birden fazla kıraati cemederek okuma metodu) uygulanmaya başlanmıştır (Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 12-14). İndirâc metodunda dikkat edilecek en önemli husus, okumaya geçmeden önce talebenin bütün kıraatleri ifrad üzere öğrenmesi, kıraat ve resm-i hatta dair birer kitabı ez-berlemesi, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreclerini öğrenip uygulayabilmesidir. Kıraat vecihlerini cemederken uygunsuz yerlerde durmamaya ve uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmamaya dikkat edilmelidir. Bazı müteahhir kurrânın yaptığı gibi kıraat farklılıklarını kelime kelime okuyarak göstermek bidʻattır (a.g.e., s. 12-13). İndirâc metodunun uygulanmasındaki asıl amaç eğitimi kolaylaştırmak ve zaman kazanmaktır. Kıraat öğretiminde bazı kitapların yaygın şekilde esas alındığı ve ders kitabı olarak takip edildiği görülmektedir. Sebʻa tarikinde Dânî'nin et-Teysîr'i ve Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'si, aşere tarikinde İbnü'l-Cezerî'nin Taḥbîrü't-Teysîr'i bilhassa meşhurdur.

Diğer İlimlerle İlgisi. Kıraatlerin Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerle yakından ilgisi vardır. Arap dili bunların içinde kıraatle daha çok ilişkili olanıdır. Çünkü kıraat farklarının büyük çoğunluğu aynı zamanda anlamı değiştirmekte veya Kureyş dışında bir kabilenin kullanışını ortaya koymaktadır. Kıraat-Arap dili ilişkisindeki en önemli nokta, kıraatlerin sonradan oluşan Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Özellikle Basra ve Kûfe dil mekteplerinin oluşmasının ardından bu mekteplere mensup dil âlimleri bazı kıraatlerin

Arap dili kurallarına uymadığını, fasih olmadığını veya harflerin birbirine idgamı gibi hususlarda yanlışlar yapıldığını ileri sürerek kıraat imamlarını eleştirmişlerdir. Zemahşerî, Asmaî, Zeccâc, Ferrâ gibi dilciler, kıraatlerden bir kısmının imamların şahsî tercihi olduğunu ve Hz. Peygamber'e kadar varan bir senedi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Özellikle Zemahşerî'nin kıraatleri tevkīfî değil ihtiyarî ve ictihadî olarak adlandırması ve birtakım kıraatlerin nahivcilerin ıstılahlarına uymadığını söylemesi büyük tepki uyandırmıştır. Meselâ bu dilciler, Hamza b. Habîb'in "ve'l-erḥâmi" (en-Nisâ 4/1) ve "bi-muṣriḫiyyi" ile (İbrâhîm 14/22) Ebû Amr'ın "râ"yı "lâm"a idgam ederek okuduğu "yaġfillekümʼ"ü (Nûh 71/4) hatalı okuyuş olarak kabul ederler. Zeccâc da nahivcilerin icmâını ileri sürerek "râ"nın "lâm"a idgamını uygun görmez (Zerkeşî, I, 321-322; Tâhir b. Âşûr, sy. 16 [2001], s. 266; konunun tartışması için bk. Sirâceddin en-Neşşâr, neşredenlerin girişi, I, 14-20). İbn Hâleveyh meseleye daha farklı biçimde yaklaşır ve kıraatlerde dilcilerin hatalı dediği birçok hususun aslında Arap dilinin kendisinde var olduğunu ortaya koyar ve Kur'an'ın kendine özgü bir dili ve üslûbu bulunduğunu ifade eder (örnekler için bk. Güler, sy. 9 [2000], s. 402-407).

Tefsir ilmiyle ilişkisi bakımından kıraatleri iki kısma ayırmak mümkündür. Meddin mertebeleri, imâleler, tahfif, teshil, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi harf ve harekelerin telaffuzundaki ihtilâfların tefsir ilmiyle bir ilgisi yoktur. Tefsiri ilgilendiren kıraat farkları "melik-mâlik" (el-Fâtiha 1/4), "nünşiruhâ-nünşizühâ" (el-Bakara 2/259) gibi kelimenin yapısıyla ilgili olan okuyuşlar ve yorumu etkileyen ihtilâflardır. Müfessirin tefsire etki eden kıraat farklarını açıklayarak âyetlerin bu türlü okunuşlarında mevcut anlam zenginliğini okuyucusuna ulaştırması gerekir (Tâhir b. Âşur, sy. 16 [2001], s. 259-263, 270-271, 276). Süyûtî, müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken sahâbenin kıraat farklılıklarına göre yaptığı tefsirleri bilmenin zaruret ve önemine işaret etmiş, sahâbenin birbirine zıtmış gibi görünen tefsirlerinin sebebinin çok defa bu nevi kıraat farkları olduğuna dikkat çekmiştir (el-İtḳān, II, 1217). Müfessirler kıraat farkları üzerinde önemle durmuş, bazıları eserlerinde kıraat farkları için başlıklar ve bölümler ayırmışlardır (örnekler için bk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmûl, I, 75, 369 vd.; M. Ali Hasan Abdullah, sy. 35 [1992], s. 185-246).

Kıraat farkları fıkıh ilmini genellikle iki açıdan ilgilendirir. Bunlardan ilki,

üç temel şartı taşımayan kıraatlerle bu şartları taşıdığı halde üzerinde icmâ bulunmayan kıraatlerin namazlarda okunup okunmayacağı, okunduğu takdirde namazın bozulup bozulmayacağıyla ilgilidir. Meselâ İmam Mâlik “fes‘av ilâ ẕikrillâh” (el-Cum‘a 62/9) ibaresinin “femdû ilâ ẕikrillâh”, “ṭaʿâmü’l-es̱îm” (ed-Duhân 44/44) ibaresinin “ṭaʿâmü’l-yetîm” ve “ṭaʿâmü’l-fâcir” şeklinde okunmasını uygun görmekle birlikte bunun namaz dışında geçerli olacağını, aksi takdirde bu kıraatlerle namaz kılanın arkasında namaz kılınmayacağını bildirmiştir (Zerkeşî, I, 222; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 14-15). Diğer husus ise kıraat farklarının fıkhî konularda delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Üzerinde icmâ olan yedi ve on kıraatten birinde bulunan bir okuyuşla herhangi bir fıkhî konunun temellendirilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Sahih olup da şöhret bulmayan bir kıraat için aynı şeyi söylemek mümkünse de buna dayalı olarak verilen hüküm tartışmaya açıktır. Şâz kıraatler daha çok başka delillerin yardımıyla verilen hükümleri desteklemek için kullanılmış, sadece bunların üzerine hüküm bina edilmemiştir. Kıraat farklılıklarının değişik fıkhî sonuçlar meydana getirmesi tabiidir. Nitekim örnek olarak Nisâ sûresindeki (4/43) “lâmestüm” ibaresinin Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâm tarafından “lemestüm” şeklinde, Bakara sûresindeki (2/222) “hattâ yaṭhurne” ibaresinin aynı kāriler tarafından “hattâ yaṭṭahharne” olarak okunması anlamı değiştirmekte ve farklı iki fıkhî sonuç doğurmaktadır (Zerkeşî, I, 326-327; geniş bilgi için bk. Sabrî Abdurraûf M. Abdülkavî, Es̱erü’l-ḳırâʾe, tür.yer.).

Literatür. Gerek oluşum tarihinin eskiliği gerekse içindeki farklılıkların çokluğu sebebiyle kıraatlere dair tartışmalar ve kıraat ihtilâfları çok sayıda kitaba konu olmuş ve geniş bir literatür oluşmuştur. a) İlk Telifler. Kıraat ilmiyle ilgili ilk eserin

İbn Ya‘mer’e (89/708 [?]) ait el-Ḳırâʾe olduğu ve eserin Vâsıt’ta yazıldığı ileri sürülmüştür (İbn Atıyye el-Endelüsî, s. 275; Sezgin, I, 145-172). İkinci eserin Ebân b. Tağlib (ö. 141/758) tarafından kaleme alınan Kitâbü’l-Ḳırâʾât olduğu anlaşılmaktadır (İbnü’n-Nedîm, s. 276). Kastallânî ise Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî için (ö. 248/862 [?]) “kıraatleri ilk toplayan kişi” demiştir (Leṭâʾifü’l-işârât, I, 101). Mukātil b. Süleyman, Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb, Ya‘kūb el-Hadramî ve Vâkıdî’nin de kıraat konusunda eser yazan ilk müellifler arasında bulunduğu kaydedilir (İbnü’n-Nedîm, s.

38). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) Kitâbü'l-Ḳırâʾât'inin sahanın ilkleri arasında olduğu konusunda ittifak vardır. Kıraatlerle doğrudan ilgisi bulunan "ihtilâfü'l-mesâhif"e dair teliflerin tarihi de oldukça eskidir. İbnü'n-Nedîm bu konuda Kisâî, Halef b. Hişâm, İbn Âmir, Ferrâ ve İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi âlimlerin kitaplarından söz etmekteyse de (el-Fihrist, s. 38-39) bunlardan sadece İbn Ebû Dâvûd'un eseri günümüze ulaşmıştır (Kitâbü'l-Meṣâḥif, nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1355/1936). Ebû Ubeyd eserinde yirmi beş kadar imamın kıraatini bir araya getirmiş, Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî, belli başlı merkezlerin her birinden beş imamın kıraatine yer verdiği bir kitap yazmış, onu yirmi kıraati konu alan eseriyle İsmâil b. İshak el-Mâlikî takip etmiş, daha sonra İbn Cerîr et-Taberî ve Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî yirminin üzerinde imamın kıraatini derledikleri eserlerini kaleme almışlardır (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 33-34). Onları bu konuda Kitâbü's-Sebʿa'sıyla İbn Mücâhid takip etmiştir. Bu kitap kıraat ilmi tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Daha sonra yedi imamı ve kıraatlerini konu alan pek çok eser yazılmış olup bunlardan bir kısmına aşağıda işaret edilmiştir.

b) Yedi Kıraatle İlgili Eserler. İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf, Kahire 1980); İbn Hâleveyh, el-Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Küveyt 1990, 1417/1996); Ebû Ali el-Fârisî, el-Ḥücce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa (nşr. Muhammed Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî, I-VI, Beyrut 1404-1413/1984-1993); Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ (nşr. Muhyiddin Ramazan, I-II, Dımaşk 1394/1974; Beyrut 1984, 1987); Dânî, et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Otto Pretzl, İstanbul 1930), Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmüheymin Tahhân, Mekke 1988); İsmâil b. Halef es-Sarakustî, el-ʿUnvân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Züheyr Gāzî Zâhid - Halîl Atıyye, Beyrut 1986); İbn Şüreyh, el-Kâfî fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Ahmed Mahmûd Abdüssemî', Beyrut 1421/2000); Sefâkusî, Ġayṡü'n-nefʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (Beyrut 1981); İbnü'l-Bâziş, el-İknâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş, I-II, Dımaşk 1403/1983); Şâtıbî, Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî (Kahire 1876; Beyrut 1981; Tanta 1991).

c) On Kıraatle İlgili Eserler. İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, el-Ġāye fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Muhammed Gıyâs el-Canbâz, Riyad 1405/1985, 1411/1990), el-Mebsûṭ fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Sübeyʿ Hamza el-Hâkimî, Dımaşk

1401/1980); Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî, el-Mişbâḥu'z-zâhir fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşri'l-bevâhir (Zerkeşî, I, 318); Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü'l-iḫtiṣâr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr li-eʾimmeti'l-emṣâr (nşr. Eşref Muhammed Fuâd Tal'at, I-II, Cidde 1414/1994); İbnü'l-Vecîh, el-Kenz fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Henâ el-Hımsî, Beyrut 1419/1998); İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, I-II, Dımaşk 1345; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', I-II, Kahire, ts. [el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ], 1976; Beyrut 1940, 1985), Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 [mecmua içinde, taşbaskı], 1307, 1308; nşr. Ali ed-Dabbâ', Kahire 1354/1935 [İtḥâfü'l-berere fi'l-ḳırâʾât ve'r-resm ve'l-ây ve't-tecvîd adlı mecmua içinde, s. 168-263]), Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. İbrâhim Atve İvaz, Kahire 1381/1961, 1412/1992), Taḥbîrü't-Teysîr fî ḳırâʾâti'l-eʾimmeti'l-ʿaşere (nşr. Abdülfettâh el-Kādî - Muhammed Sâdık Kamhâvî, Kahire 1392/1972; Beyrut 1404/1983).

d) Şâz Kıraatlerle İlgili Eserler. İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî Şevâẕẕi'l-Ḳurʾân min Kitâbi'l-l-Bedîʿ (nşr. G. Bergsträsser, Kahire 1934; Beyrut, ts. [Âlemü'l-kütüb]); İbn Cinnî, el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥi ʿanhâ (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr., I-II, Kahire 1994); Ebü'l-Bekā el-Ukberî, İmlâʾü mâ menne bihi'r-raḥmân ʿan vücûhi'l-iʿrâb ve'l-ḳırâʾât fî cemîʿi'l-Ḳurʾân (nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-II, Kahire 1303/1888; I-II, Kahire 1969; Beyrut 1979); İbnü'l-Cezerî, Nihâyetü'l-berere fi'l-ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡ ez-zâʾide ʿale'l-ʿaşere (el-Ḳırâʾâtü'ş-şâẕẕe) (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 5, vr. 1-14; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1248, vr. 1-21); Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer bi'l-ḳırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, I-II, Beyrut 1987; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1359/1940).

e) Kıraatle İlgili Diğer Eserler. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Kitâbü Meʿâni'l-ḳırâʾât (nşr. Avd b. Hamd Kavezî - Îd Mustafa Dervîş, I-III, [baskı yeri yok] 1412/1991 [Dârü'l-maârif]); Ebü'l-Hasan İbn Galbûn, et-Teẕkire fi'l-ḳırâʾâti'ṡ-ṡemân (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd, I-II, Cidde 1991; nşr. Abdülfettâh Buhayrî İbrâhim, Kahire 1991); Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne ʿan meʿâni'l-ḳırâʾât (nşr. Muhyiddin Ramazan, Dımaşk 1979; nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Mekke 1405/1985); Dânî, el-Müktefâ fi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ (nşr. Câyid Zeydân Muhlif, Bağdad 1983; nşr. Yûsuf

Abdurrahman Mar‘aşlî, Beyrut 1984), el-İdġāmü'l-kebîr fi'l-Ḳurʾân (nşr. Züheyr Gāzî Zâhid, Beyrut 1993); Ebû Ma‘şer et-Taberî, et-Telḫîṣ fi'l-kırâʾâti's-s̱emân (nşr. Muhammed Hasan Akīl Mûsâ, Cidde 1412/1992); İbn Ebû Meryem, el-Mûḍaḥ fî vücûhi'l-ḳırâʾât ve ʿilelihâ (nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî, I-III, Cidde 1414/1993); Alemüddin es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin Bevvâb, I-II, Mekke 1987; nşr. Abdülkerîm Zübeydî, Beyrut 1413/1993); Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ʿulûm teteʿalleḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿazîz (nşr. Tayyar Altıkulaç, Beyrut 1395/1975; Ankara 1406/1986); İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-muḳriʾîn ve mürşidü'ṭ-ṭâlibîn (Kahire 1350, 1977; Beyrut 1400/1980); Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1392/1972); İsmâil Hakkı b. Abdurrahman el-Kastamonî, ʿİlmü't-taḳrîb (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 297/1-5); Ahmed Beyli, el-İḫtilâf beyne'l-ḳırâʾât (Beyrut, ts. [Dârü'l-cîl]); Abdülfettâh Paluvî, Zübdetü'l-ʿirfân (İstanbul, ts. [Hilal Yayınları]); Mahmûd Halîl el-Husarî, Aḥsenü'l-es̱er fî târîḫi'l-ḳurrâʾi'l-erbaʿate ʿaşer (Kahire, ts. [Şeriketü'ş-Şemerli]); Muhammed Ahmed Hâtır, Ḳırâʾatü ʿAbdillâh b. Mesʿûd: mekânetühâ meṣâdiruhâ iḥṣâʾühâ (Kahire 1990); Hind Şelebî, el-Ḳırâʾât bi-İfrîḳıyye (Tunus 1983); Hüseyin Atvân, el-Ḳırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye fî bilâdi'ş-Şâm (Beyrut 1983); Saîd Ahmed A‘rab, el-Ḳurrâʾ ve'l-ḳırâʾe bi'l-maġrib (Beyrut 1990).

f) Doktora Tezleri. Mustafa Göl, İbn Vesîk ve Resm-i Kur'an Hakkındaki Eseri (1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Madazlı, Kırâat Âdâbı (1973,

EÜ İlâhiyat Fakültesi); Abdurrahman Çetin, Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmi'u'l-Beyân (1980, UÜ İlâhiyat Fakültesi); Mustafa Öztürk, Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd (1981, UÜ İlâhiyat Fakültesi); M. Kemal Atik, Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahlili (1982, EAÜİF); Saleh Sulaiman al-Wohaibi, Qur'anic Variants (İlm al-Qira'at): An Historical-Phonological Study (Islamic Recitation) (1982, Indiana University); Rahim Tuğral, Ebu Bekir b. Mücahid ve Kitâbü's-Seb'a (1984, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Durmuş Sert, Kırâat Ekolleri: Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar (1987, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Rıza Işın, İmam Nafi ve Kıraati (1991, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Nihat Temel,

Kırâat İlminde Vakf ve İbtida (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Fatih Çollak, Kıraat İlminde İmam Şâtıbî ve eş-Şâtıbiyye (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Arif Güneş, Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf, Kıraat, Yazı Kavramı ve İlişkileri (1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ali Sarı, Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâ˒âtü'n-Nebî (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; kıraate dair eserler için ayrıca bk. Bennâ, neşredenin girişi, I, 33-41; Abdülhâdî el-Fazlî, s. 27 vd.; Şa'bân M. İsmâil, s. 94, 113 vd.; el-Fihrisü'ş-şâmil, I-II, Amman 1987, 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳr˒e" md.; Lisânü'l-˓Arab, "ḳr˒e" md.; Kāmus Tercümesi, "ḳr˒e" md.; Müsned, I, 374, 380, 433; III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; VI, 288, 302; Buhârî, "Tefsîr", 7/5, 98, "Feżâ˒ilü'l-Ḳur˒ân", 2, 3, 7, 8, 29, 30, 31, 32, 33, "Da˓avât", 58, "Meġāzî", 28, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 16; Müslim, "Mesâcid", 54, "İmâre", 41, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 39, "Feżâ˒ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 23; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 176; Tirmizî, "Menâḳıb", 33; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Me˓âni'l-Ḳur˒ân, Beyrut 1403/1983, I, 145; II, 132; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Seb˓a (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1980, s. 11-15, 48, 53-79, 85-87; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 38-39, 276; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dımaşk 1399/1979, s. 26-31, 36-39, 44-50, 71, 94-97; Enderâbî, Ḳırâ˒âtü'l-ḳurrâ˒i'l-ma˓rûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 41-49, 51-63, 75-76, 118-133, 135-141, 147-150; İbn Atıyye el-Endelüsî, Muḳaddimetü İbn ˓Aṭıyye (Muḳaddimetân fî ˓ulûmi'l-Ḳur˒ân içinde, nşr. A. Jeffery), Kahire 1954, s. 275, 276; Muḳaddimetü Kitâbi'l-Mebânî (a.e. içinde), s. 141-171; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâ˒ ve kemâlü'l-iḳrâ˒ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 428, 432; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 156-157, 160, 173-174; Zerkeşî, el-Burhân, I, 213-227, 318-322, 326-327, 331-333, 339-341; İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-muḳri˒în, Beyrut 1400/1980, s. 3, 6-7, 12-17, 40, 57-62; a.mlf., en-Neşr, I, 9-15, 16, 33-34, 44-45, 205-209; a.mlf., Ġāyetü'n-Nihâye, II, 109-110, 299; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbetü'l-

fiker (nşr. Nureddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 42; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 243, 250, 255, 256, 312-313; II, 1217; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 78-83, 93-106; Sirâceddin en-Neşşâr, el-Büdûrü'z-zâhire fi'l-ḳıraʾâti'l-ʿaşri'l-mütevâtire (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1421/2000, neşredenlerin girişi, I, 14-20, 23-40; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 6; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 68, 72; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 33-41; T. P. Hughes, Notes on Muhammadanism, London 1894, s. 14; E. M. Wherry, A Comprehensive Commentary on the Quran, London 1896, s. 107-110; Selections from the Koran with an Introduction Copious Explanatory Notes and a Review of the Whole (ed. J. Murdoch), London-Madras 1902, s. 131-186; A. Jeffery, Materials for the History of Text of the Qurʾān, Leiden 1937, s. VII; a.mlf., The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 233; Sezgin, GAS (Ar.), Kahire 1971, I, 145-172; M. Sâlim Muhaysin, el-Ḳırâʾât ve es̱eruhâ fî ʿulûmi'l-ʿArabiyye, Kahire 1984, I-II, tür.yer.; Abdülhâdî el-Fazlî, el-Ḳırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1985, s. 27 vd., 94, 113 vd.; Ahmad Von Denffer, Ulum al-Qur'ān, Leicester 1985, s. 158-164; Şa'bân M. İsmâil, el-Ḳırâʾât: Aḥkâmühâ ve meṣâdiruhâ, Kahire 1986, s. 20-22, 94, 113 vd.; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I-II; Sabrî Abdurraûf M. Abdülkavî, Es̱erü'l-ḳırâʾe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1418/1987, tür.yer.; Necati Tetik, Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi, İstanbul 1990, s. 31-35; W. M. Watt, Religious Truth for Our Time, Oxford 1995, s. 79-80; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmûl, el-Ḳırâʾât ve es̱eruhâ fi't-tefsîr ve'l-aḥkâm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-hicre), I, 75, 369 vd.; İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, XXXI (1989), s. 95-136; M. Ali Hasan Abdullah, "el-Kırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye ve mevḳıfü'l-müfessirîn minhâ", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 35, Riyad 1992, s. 185-246; Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'ān: The Case of Arthur Jeffery", The American Journal of Islamic Social Sciences, XII/2, Herndon 1995, s. 170-184; İsmail Güler, "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlarına Yaklaşımı", UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Bursa 2000, s. 401-408; Tâhir b. Âşûr, "Kıraatler Hakkında Bir Değerlendirme" (trc. Necdet Çağıl), EAÜİFD, sy. 16 (2001), s. 259-263, 266, 270-271, 276, 286, 290-292; R. Paret, "Ḳirāʾa",

EI² (İng.), V, 127-129; Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz”, DİA, XIV, 109; Abdülhamit Birışık, “Hasan-ı Basrî”, a.e., XVI, 302; Ali Eroğlu, “İbn Mihrân en-Nîsâbûrî”, a.e., XX, 199; Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, a.e., XX, 553; Rıza Kurtuluş, “Jeffery, Arthur”, a.e., XXIII, 578-579.

Abdülhamit Birışık

KIRAAT

(القراءة)

Namazın bir rüknü olarak kıyam halinde iken Kur'an okumayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "okumak" anlamına gelen ve Kur'an kelimesiyle kök birliğine sahip bulunan kırâat kelimesi, dinî ilimlerin değişik dallarında farklı terim anlamları kazanmış olsa bile genelde "Kur'an okuma" mânasında kullanılır. Bu yönüyle kıraat tilâvet ile eşanlamlıdır. Fıkıhta kıraat kelimesi, sözlükte ve dinî terminolojideki yaygın anlamlarıyla sıkça kullanılmasının yanı sıra namazda kıyamda iken onun bir rüknü (farz) olarak yerine getirilmesi gereken Kur'an okumayı ifade eden özel bir terim olmuştur.

Kur'an'da ibadet ve tefekkür amacıyla Kur'an okumayı konu alan çeşitli hüküm ve teşvikler yer alsa da (el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/45, 82, 106; Muhammed 47/24; el-Kamer 54/17; el-İnşikāk 84/21; el-Alak 96/1, 3) gece ibadetinden söz eden âyette (el-Müzzemmil 73/20) iki defa geçen, "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" âyetinin dolaylı atfı dışında namazda Kur'an okunmasını açıkça bildiren bir ifade bulunmaz. İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve sonraki nesillere dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazda Kur'an okuma şartı Resûl-i Ekrem'in sözlü ve fiilî sünnetine dayanır. Fakihlerin bu konudaki farklı görüşleri kendilerine ulaşan rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Kıraat namazı oluşturan ana unsurlardan biri olup iki rek'atlı farz namazların, sünnet ve nâfile namazlarla vitir namazının her rek'atında farzdır. Fıkıh mezhepleri bu konuda görüş birliği içindedir. Hanefîler, kıraatin üç ve dört rek'atlı farz namazların herhangi iki rek'atında yerine getirilmesinin farz, bunun ilk iki rek'atta olmasını ise vâcip görürler. Bu namazların ilk iki rek'atında kıraat şartı yerine getirildikten sonra üçüncü ve dördüncü rek'atlarında kıraat Hanefî imamlarından gelen bir rivayete göre

vâcip, diğer bir rivayete göre ise sünnettir. Ca‘ferîler’in görüşü de buna yakındır. Şâfiî ve Hanbelîler, böyle bir ayırım yapmayıp kıraati farz namazın üç ve dördüncü rek‘atında da farz (rükün) olarak kabul ederler. İmam Mâlik’ten biri bu istikamette,

diğeri ise sabah namazı hariç diğer namazların bir rek‘atında unutularak kıraat terkedilmişse sehiv secdesi yapılarak namazın tam ve sahih olacağı şeklinde iki rivayet gelmiştir. Bu görüş ayrılığının pratik sonucu kıraatin terkedilmesi halinde namazın bozulmuş veya sehiv secdesiyle telâfi edilebilir olmasıdır. Teorik olarak ise özellikle Hanefîler’in kıraati, namazın asıl iskeletini oluşturan kıyam, rükû, secde ve son oturuşa göre ikincil derecede (zâid) bir rükün görmesidir. Cemaatle namazda imama uyan kimsenin kıraati terkedebilmesine karşılık diğerlerinin terkedilememesinin konuyla ilgisi bulunduğu gibi Hanefîler’in farz namazların iki rek‘atının dışında kıraati vâcip veya sünnet kabul etmeleri farz namazları iki rek‘at esası üzerine değerlendirmeleriyle de açıklanabilir. Seferde namazın kısaltılıp iki rek‘at olarak kılınması gerektiğindeki ısrarları da bu bakış açısının sonucudur.

Hanefî mezhebine göre namazda kıraatin farz olan miktarı Ebû Hanîfe’den bir rivayete göre en az bir âyettir. Ebû Hanîfe’den gelen bir diğer rivayete ve İmâmeyn’e göre ise kıraatin asgari miktarı üç kısa âyet veya buna denk bir uzun âyettir. İhtiyata uygun düştüğü için mezhepte bu son görüş ağırlık kazanmıştır. Namazda kıraat olarak Fâtiha sûresini okumak ise Hanefîler’e göre namazın rüknü değil vâcibidir (bk. FÂTİHA SÛRESİ). Ahmed b. Hanbel’den Hanefîler’in görüşü istikametinde bir görüş rivayet edilmekle birlikte üç mezhebe göre kıraatin asgari miktarı her rek‘atta Fâtiha sûresinin okunmasıdır.

İmama uyan kimsenin kıraat yükümlülüğü fakihler arasında önemli bir ihtilâf konusudur. Hanefîler’e göre kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda da gizliden yapıldığı namazlarda da imamın kıraati yeterli olup ona uyan kimsenin kıraati mekruhtur. Diğer mezheplerde ise kıraat, imam ve yalnız başına kılan için olduğu gibi imama uyan için de geçerlidir. Ancak imama uyan kişi, kıraatin gizli yapıldığı namazda Fâtiha’yı ve ardından eklenecek bir sûreyi, açıktan kıraatli namazda ise Şâfiîler’e göre sadece Fâtiha’yı okur; Mâlikî ve Hanbelîler’e göre bir şey okumayıp yalnızca dinler. Ahmed

b. Hanbel’e göre tercihen hem dinlemeli hem de imam ara verdiğinde okumalıdır.

Birinci rek‘atta iftitah tekbirinden sonra “Sübhâneke” duasını okumak sünnettir. Şâfiîler’e, Ca‘ferîler’e ve Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre besmele Fâtiha sûresinden bir âyet sayıldığından besmelenin okunması da kıraat şartının bir parçası olarak gerekli iken Hanefîler’e ve Hanbelîler’de ikinci görüşe göre müstehap, Mâlikîler’e göre ise mekruhtur. Hanefîler’e göre farz namazların ilk iki rek‘atında, diğer namazların her rek‘atında Fâtiha’dan sonra Kur’an’dan kısa bir sûre veya buna denk düşen bir veya birkaç âyet (zamm-ı sûre) okumak vâcip, diğer mezheplere göre sünnettir. Hangi vakitte ve hangi tür namazda hangi sûreleri okumanın sünnet veya müstehap olduğu, rek‘atlarda okunan sûreler arası tertip gibi konularda fıkıh literatüründe sözü edilen tavsiye ve ayrıntılar kıraat şartına ilişkin olarak namazın sünnet ve âdâbıyla ilgili hususlardır. Meselâ Hanefî mezhebine göre başka sûreleri de aynı ölçüde iyi okuyabildiği halde belli bir veya birkaç sûreyi özellikle belirleyip zamm-ı sûre olarak sürekli onları okumak mekruhtur. Efdal olan Fâtiha’dan sonra bir sûreyi tam olarak okumaktır. Böyle yapamayan kişi bir sûreyi bölerek iki rek‘atta da okuyabilir. Sûrelerin Kur’an’daki tertibine riayet etmemek veya iki rek‘atta, aralarında bir sûre bulunan iki sûreyi okumak da mekruhtur. Bu son iki hüküm diğer mezhepler için de geçerlidir. Ayrıca bütün mezheplere göre ilk rek‘atta okunan sûrenin ikinci rek‘atta okunandan kısa olması da mekruhtur.

Namazda kıraat açıktan (cehrî) ve gizli (hafî) olmak üzere iki şekilde yapılır. Farz namazlardan sabah, akşam, yatsının ilk iki rek‘atında, cuma ve bayram namazlarında imamın kıraati açıktan yapması Hanefî mezhebine göre vâcip, diğer mezheplere göre sünnettir. Şâfiî ve Mâlikîler sabah, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek‘atında cehrî kıraati tek başına namaz kılan için de sünnet görürler. Açıktan kıraat başkalarının duyacağı bir sesle okumaktır. Hanefî mezhebinde kıraati açıktan okumanın en alt sınırı olarak imamın arkasındaki ilk safın duyabileceği ölçü belirlenmiştir. Gizli okumanın en alt sınırı dilin hareket etmesi, en üst sınırı ise sadece okuyanın kendisinin duymasıdır. Mâlikîler birinci, diğer mezhepler ise ikinci ölçüyü esas alırlar. Dil de hareket ettirilmeden kıraatin içinden ve sessiz okuma, zihninden tekrar etme şeklinde yapılması sözlükte de kıraat olarak adlandırılmadığından yeterli sayılmaz. Bu görüş İsrâ sûresinin 110. âyetiyle

ve nüzûl sebebine dair yapılan rivayetle de desteklenir (Buhârî, “Tefsîr”, 17).

Namazda kıraat şartıyla ilgili önemli bir fıkhî tartışma, Kur’an’ın Arapça lafzı yerine bu lafızların meâlinin okunması halinde kıraat şartının yerine gelmiş olup olmayacağı konusunda ortaya çıkar. Tartışmanın, namazda Fâtiha’nın meâlinin Arapça dışında bir dille okunup okunamayacağı noktasında odaklanması Fâtiha’nın namazdaki kıraat şartını temsil etmesi sebebiyledir. Bunun için de Fâtiha’nın tercümesi konusunda ileri sürülen görüşler namazdaki kıraat şartını bütünüyle ilgilendirir. Bu konuda temel kural, namazda kıraatin ancak Kur’an’ın Arapça metninin okunması ile yerine getirilebileceği şeklindedir. Bununla birlikte Hanefîler’le cumhur arasında, gerek Kur’an’ın tanımında lafız ve mânanın hangi ölçüde vazgeçilmez unsur olduğu, gerekse namazda kıraat şartının diğer rükünlere nisbetle konumu konusunda belli bir görüş ayrılığı bulunduğundan Hanefî mezhebi Kur’an meâliyle kıraat konusuna kısmen farklı yaklaşır. Onların bir veya üç âyet okumakla kıraat şartını yerine gelmiş saymaları da bu anlayışlarının sonucudur. Ebû Hanîfe’ye göre dili dönenlerin, yani Arapça telaffuza güç yetirenlerin bile namazda Kur’an’ın kendi dillerindeki tercümesini okumaları halinde kıraat şartı yerine gelmiş olur. Ancak Kur’an asıl dilinden okunmadığı için bu mekruhtur. Ebû Hanîfe’nin bu görüşü mezhepte genel kabul görmemiş, İmâmeyn dahil Hanefî fakihleri, bu ruhsatı Arapça telaffuza güç yetiremeyenlerin geçici olarak kullanabileceği bir noktada tutmuşlardır. Buna göre dili dönmeyen veya ezberleyemeyen kimseler öğreninceye kadar namazda Kur’an’ı kendi dillerinden okuyabilirler. Diğer mezhepler ise bu kimseler için başka kolaylıklar ve imkânlar getirmiş, fakat namazda Kur’an’ın Arapça metninin okunması gerektiğinde, tercümenin kıraat olarak câiz olmadığında ısrar etmiştir (geniş bilgi için bk. FÂTİHA SÛRESİ; İBADET). Dilsizlerden kıraat farzının düştüğü konusunda ise görüş birliği vardır.

Kıraatin kural olarak ezberden yapılması gerekirse de Şâfiî ve Hanbelîler namazda mushafa bakarak okumayı câiz görür. Mâlikîler bunu farz namazlarda, Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî her namazda mekruh sayarken Ebû Hanîfe namazı bozan davranışlardan kabul eder. Kıraatin Kur’an’ın Arapça metninin telaffuzu ile yapılması esas olduğundan Kur’an’ın doğru okunması, anlamını bozacak okuma

yanlışlarından kaçınılması, ilâve ve eksiltme yapılmaması gerekir. Bunu sağlamaya

mâtuf olarak da fıkıh literatüründe “zelletü’l-kārî” başlığı altında bazı ölçüler geliştirilmiş ve muhtemel okuma yanlışlarının namaza etkisi üzerinde durulmuştur (bk. ZELLETÜ’l-KĀRÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ezân”, 51, 95-105, “Tefsîr”, 17; Müslim, “Ṣalât”, 34-36, 42; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 135; Nesâî, “İftitâḥ”, 32; Şâfiî, el-Üm, I, 93-95; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 65-68; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 110-113; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 97-101; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, I, 343-357; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 346-354; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Saîd A‘râb), Beyrut 1994, II, 176-190; İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ (nşr. Haseneyn M. Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 220; II, 166-167; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 74-76; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, I, 243-253; Tecrid Tercemesi, VII, 313; IX, 27; XI, 229 vd.; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, I, 472-496; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 219-264; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 446-447; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, I, 177-178; “Ḳırâʾe”, Mv.F, XXX, III, 46-65.

Ebubekir Sifil

KIRAAT

(القراءة)

Hadis alma (tahammül) yollarından biri.

Sözlükte “okumak” anlamına gelen kırâat kelimesi terim olarak hadis öğrenim ve öğretim yollarından biri olup “el-kırâe ale’ş-şeyh” şeklinde de geçmektedir. Bu metotla hadis almak isteyen öğrenci şeyhine onun rivayetlerini okumak suretiyle kontrol ettirip rivayet hakkını elde eder. Muhaddislerin çoğunluğu “bir şeyi bir kimseye sunmak, göstermek” mânasındaki arz terimini kıraatle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Hâkim en-Nîsâbûrî’ye göre arz, hadislerin okunmaksızın hocaya gösterilmesi ve hocanın da bunları inceleyip onaylamasıdır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 256-257). İbn Hacer gibi bazı muhaddisler ise kıraat ile arzın farklı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre kıraat arz dışında başka amaçlarla da olabilir.

Arap yazısının doğrudan kitaptan nakil için yeterli olmadığı ilk dönemlerde önceden yazılan hadis metinlerindeki muhtemel hataları tashih etmek ve rivayet yetkisi almak amacıyla geliştirilen metotlardan olan kıraat, talebenin hadisleri bizzat şeyhe okuması veya başka biri şeyhe okurken dinlemesiyle gerçekleşir. Okumanın kitaptan yahut ezberden yapılması, hocanın ve dinleyenlerin okunan hadisleri kitaptan veya ezberden takip etmeleri arasında fark yoktur. Ancak ezberden takip eden dinleyicilerin hadisleri ezberlemiş olması şart görülmüştür. Ayrıca kitaptan takip etmesi durumunda hocaya ait asıl nüsha bizzat hocanın elinde bulunabileceği gibi onun izniyle güvenilir bir kişinin asıl nüshadan takip etmesi de yeterlidir. Ezberden veya kitaptan takip edenlerin dikkatli olmaları gerekir. Irâkī, dinleyicilerin içinde sika olan birinin ezberden takip etmesinin de yeterli olduğu görüşündedir. Sehâvî de dinleyenin dikkatli olması şartıyla bunu câiz görür. Süyûtî ise dinleyiciler arasında sika olan bir kişinin kitaptan veya ezberden takibi arasında fark bulunmadığını söyler.

Hadis naklinde kıraatin uygun bir metot sayıldığında birkaç âlim dışında

görüş birliği bulunmakla birlikte semâ veya kıraat metotlarından hangisinin amaca daha uygun olduğunda ihtilâf edilmiştir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik olmak üzere Hicaz ve Kûfe âlimlerinin çoğunluğu ile İmam Buhârî semâ ve kıraat arasında fark bulunmadığını belirtir. Ubeydullah b. Ömer, İbn Ebû Zi'b, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler ise kıraati semâa tercih ederken muhaddislerin çoğu semâın hadis alma metotlarının en üstünü olduğu görüşünü benimsemiştir.

Semâ ile kıraat arasında fark görmeyenler, her iki metodun hadisin aslına uygun şekilde naklini temin ettiğini düşünmektedir. Kıraatin semâa tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler hadisin şeyhe arzedilirken daha dikkatli okunması, semâ esnasında şeyhin hata yapması halinde talebenin bu hatayı düzeltme imkânının olmaması, semâ metodunda ihtilâflı bir hususta şeyhin yanılması durumunda talebenin bunu şeyhin tercihi sanması gibi hususları göz önünde bulundurmuşlardır. Muhaddislerin çoğu ise hadisin tashif ve tahriften uzak olarak naklinde amaca en uygun metodun semâ olduğunu söylemiştir.

Kıraat metoduyla hadis alınırken şeyhin rivayetlerini ezbere bilmesi, nüshadan takip edenin güvenilir olması, okunan metinlerin dinleyenler tarafından işitilmesi ve bu esnada hadis yazılmaması uyulması gerekli prensiplerdir. Şeyh rivayetlerini ezbere bilmiyorsa bu tür kıraatin geçerliliği ihtilâflıdır. Kıraat esnasında hadis yazan kimsenin bu durumu ifade etmek üzere "hadartü" (hazır bulundum) gibi bir sîga ile bu hadisi nakledebileceği veya hadis yazması okunan metni anlamasına engel olmuyorsa bunda bir sakıncası bulunmadığı şeklinde iki görüş vardır. Kıraat metodu ile alınan hadisin nakledilebilmesi için şeyhin dinlediklerini inkâr etmemesinin yeterli olup olmadığı, ayrıca sözlü onayının gerekip gerekmediği hususu da ihtilâflıdır. Dinleyenlerin bazı kısımları işitmemiş olmalarını düşünerek şeyhin tamamını rivayet için ayrıca izin verdiğini belirtmesinin uygun olacağı kabul edilmiştir.

Hadis alma metotlarının hadisin aslına uygun olarak naklinde aynı değerde olmaması ve rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli ölçü kabul edilmesi, hadisin hangi metotla alındığına delâlet etmek üzere rivayet lafızlarının kullanılmasını gerekli kılmışsa da muhaddisler arasında her bir metoda

delâlet etmek üzere kullanılacak lafızlarda birlik sağlanamamış olup bu durum kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayeti esnasında kullanılacak lafızlar için de geçerlidir. “Kara’tü alâ fülân” (bu hadisleri falana okudum); “kare’nâ alâ fülân” (bu hadisleri falana okuduk); “kurie alâ fülân ve ene esmau” (bu hadisleri falana okunurken işittim); “araztü” (bu hadisleri şeyhe arzettim); “haddesenî” (bu hadisleri bana haber verdi); “haddesenâ” (bu hadisleri bize haber verdi); “ahberenî” (bu hadisleri bana haber verdi), “ahberenâ” (bu hadisleri bize haber verdi) sîgaları kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılan rivayet lafızları ise de Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Sâlih et-Taberî, “haddesenî” ve “haddesenâ” lafızlarının kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmasını uygun bulmamıştır. Bazı âlimler de “ahberenî” ve “ahberenâ” sîgalarının hem semâ hem kıraat metotları için kullanılabileceği görüşündedir (ayrıca bk. İHBÂR). Tahâvî bu görüşü benimseyen âlimlerin listesini bir cüzde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 420-434; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 259-311; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, s. 281-285; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 137-150; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 242-255; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts., s. 201-204; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 38-45; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 80, 83-87.

Salahattin Polat

KIRÂAT-i SEB‘A

(bk. KIRAAT).

KIRAAT ve SEMÂ KAYDI

Bir âlimden icâzet yoluyla alınan rivayet etme hakkını belgeleyen kayıtlar.

Sözlükte “okuma” ve “dinleme” anlamına gelen kırâat ve semâ kelimeleri terim olarak “hadislerin titizlikle toplanıp doğru bir şekilde aktarılmasını sağlama amacıyla başlatılan çalışmalar sırasında bir râvinin bir hadisi okuması ve hadis âliminin onu dinlemesi” anlamında kullanılır (bk. KIRAAT; SEMÂ).

Halife Ömer b. Abdülazîz’in emriyle Hicaz, Yemen, Şam, Irak, Mısır, Rey ve Horasan’da hadis metinlerinin yazıya geçirilerek derlenmesi ve bu yolla intikali sırasında hadis ilmi ve usulü bünyesinde yazılı hadis metinlerinin okunması (kıraat) ve dinlenilmesi (semâ) esasına dayanan bir öğrenim ve öğretim metodu gelişti. Bu metot, daha sonra hadis dışında diğer ilim dallarında kaleme alınan eserlerin intikali ve öğretiminde de uygulandı ve bir gelenek halini aldı. Buna göre öğrenci, önceden istinsah etmiş olduğu bir eseri müellifinin veya onun icâzet vererek yetkili kıldığı bir hocanın (şeyh) önünde muhtelif zamanlarda baştan sona okur, hoca dinlediği kısımlarda hatalar varsa düzeltir, yoksa sükût ederek doğru okunduğunu onaylar, gereken yerlerde açıklama yapar ve eserin sonunda öğrencinin nüshasına kendi el yazısıyla, fakat genelde metindekinden farklı karakterdeki bir hatla kıraat kaydı denilen şu mahiyette bir ibareyi yazardı. “Fülân b. fülân eserin tamamını -veya bir kısmını- bana okudu, ben de fülân b. fülân bunu tashih ettim ve kendisine rivayet hakkını verdim” (Süyûtî, s. 242-265). Bu mahiyetteki kıraat kaydı o öğrenci için bir diploma anlamına gelir (Çetin, sy. 30 [1991], s. 63-64; ayrıca bk. İCÂZET). Eserin hoca önünde okunuşu sırasında hazır bulunup yapılan işlemi takip eden kişilerin ellerinde bulunan nüshalara da hoca aynı şekilde onların da aynı eseri dinlediklerini ifade eden bir kayıt koyar ki buna semâ kaydı denir. Bu kayıt da ikinci derecede bir diploma yerine geçer (a.g.e., s. 63-64). Her iki kayıtta okumanın bitiş tarihi ve yeri belirtilir, ayrıca eserin intikali sırasında sonraki bütün kıraat ve semâ meclislerinde hazır bulunanların isimleri mevcut rivayet zincirine ilâve edilirdi (çeşitli semâ kaydı örnekleri için bk. Ahmed M. Nur Seyf, s. 43-45, 55-64, 72-77). Hadis öğrenimi ve öğretiminde

rivayet sözlü olsun yazılı olsun semâ esas olduğundan hadis âlimleri kıraatle semâ arasında fark gözetmezler (Râmhürmüzî, s. 420). Ancak semâ işleminin cereyan ettiği mecliste, hoca ve öğrenci konumundakilerin isimlerinin ve verilen rivayet hakkının belgelenmesi için semâ kaydı da aynı derecede esas addedilmekteydi. Bir eserin doğruluk derecesini semâ kayıtlarında güvenilir âlimlerin isimlerinin bulunmasından anlamak mümkündür. Bu âlimlerin hangi eserleri hangi âlimlerden okuduğunu açıklayan fehrese kitapları da bu kayıtlardan istifade edilerek hazırlanmıştır.

Semâ meclislerine genelde semâât denir. Bu meclislerde hazır bulunan ve rivayet hakkı verilenlerin isimleri nesiller (tabakalar) gözetilerek kaydedildiği için de “tabak, tıbâk, tıbâku’s-semâ” tabirleri kullanılmıştır. Bu kayıtları yazmak üzere kimliği belli, yazısı güzel ve okunaklı, ifadesi düzgün ve sağlam, kayda girecek kişilerin sened zincirinde hiçbirini kasten veya sehven ihmal etmeksizin yazabilecek, âdil, titiz ve dikkatli biri görevlendirilir. Bu görevliye “kâtibü’t-tıbâk veya kâtibü’t-tesmî‘” (yahut el-ismâ‘) denir. Bu son ibarede kullanılan tesmî‘ ve ismâ‘ kelimeleri “dinletme” anlamında olup semâ ile aynı mânada kullanılır. Çünkü eğer rivayet hakkını almak üzere metni okuyan (kāriü’l-asl) öğrenci ise bu durumda o dinleten (müsemmi‘ veya müsmi‘), hoca dinleyendir (müsemma‘ veya müsma‘). Eğer hoca eseri okuyor ya da takrir ediyorsa kendisi müsmi‘ veya müsemmi‘ konumundadır (Ahmed M. Nûrseyf, s. 17-22; krş. Vajda, s. 1-61).

Kıraat ve semâ kayıtlarının yeri genellikle kitabın sonudur. Bununla birlikte kitabın ilk sayfasına, kitabın isminin yazıldığı satırın üstüne veya hocanın ismi hizasına, ayrıca kitabın zahrına da yazıldığı görülür (Ahmed M. Nurseyf, s. 19). Bu kayıtlardaki yer ve tarih o kaydın sona erdiğini gösteren bir işarettir. Semâ kayıtlarında aynı maksat ve anlamı taşıyan, fakat daha çok metnin kontrolden geçtiğini ifade eden bir başka kayıt da “belâğ kaydı”dır.

Bunu ifade etmek için sadece “belaga” (yazılan kısım tekrar okunup gözden geçirildi) veya “sahha” (yazılan kısım doğrudur) anlamındaki ibarelerden biri konur (a.g.e., s. 19, 21; ayrıca bk. MUKABELE KAYDI).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳrʾe", "smʿa", "blġ", "ṣḥḥ" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳrʾe", "smʿa", "blġ", "ṣḥḥ" md.leri; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163, 420; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, s. 292-305; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 9, 10, 13-15; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, neşredenin girişi, s. 242-265, 347-352; G. Vajda, Les certificats de lecture dans les manuscrits arabes, Paris 1956, tür.yer.; Ahmed M. Nurseyf, ʿİnâyetü'l-muḥaddiṣîn bi-tevs̱îḳı'l-merviyyât, Beyrut 1407/1987, s. 17-33, 43-45, 55-64, 72-77; Muvaffak Abdullah Abdülkādir, Tevs̱îḳu'n-nuṣûṣ ve żabṭühâ ʿinde'l-muḥaddiṣîn, Mekke 1414/1993, s. 67-75, 272; Nihad M. Çetin, "Yazma Eserlerin Tanınması", İlim ve Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 63-64 (Nihad M. Çetin'in İÜ Ed. Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda "İlmî Araştırmalarda Temel Bilgiler ve Usul" adı altında verdiği derslerde tutulan notlardan da istifade edilmiştir).

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

KIRÂN

(القران)

Aynı ihramla hem umrenin hem haccın ifa edildiği hac türü

(bk. HAC).

KIRÂNÂT

(القرانات)

İki veya daha fazla gezegenin aynı burçta bulunması hali.

Arapça'da "yakınlaşma, yakınlık" anlamındaki kırânın çoğulu olan kırânât, en az iki gezegenin aynı burçta bir araya gelişini ifade eder. Bîrûnî bu astroloji durumunu, "iki veya daha çok sayıdaki gezegenin bir burcun bir noktasında bir araya gelmesi" diye tanımlar ve astrologların kırân kelimesini "Satürn (Zuhal) ve Mars'ın (Merih) yalnız Yengeç (Seretan) burcunda bir araya gelmesi" mânasında kullandıklarını, bunun da her otuz yılda bir gerçekleştiğini söyler (Kitâbü't-Tefhîm, s. 150-151). Nasîrüddîn-i Tûsî, söz konusu olayda derece ve dakikadan söz ederek konuya daha fazla açıklık getirir ve bilimsellik kazandırır. Ona göre iki gezegenin bir burçta 1 derece ve 1 dakika uzaklıkta birbirine yaklaşmasına kırân ve mukārane, bu durumun güneşle ay arasında olmasına ictimâ (kavuşum), güneşle beş gezegenden biri arasında olmasına da ihtirâk denilir (Muhtasar, s. 35). Kırân kelimesi tek başına kullanıldığında "Jüpiter'le (Müşteri) Satürn'ün aynı burçta bulunması" anlamına gelir ve bu duruma "kırân-ı ulviyyân" adı verilir.

Kitâbü't-Tefhîm'e göre Satürn ile Jüpiter'in buluşması yirmi yılda bir olur ve buna "küçük kırân" denir. İlk kırânın ardından ikincisi dokuz burç sonra gerçekleşir; meselâ ilki Koç (Hamel) burcunun başlangıcına rastlamışsa ikincisi Yay (Kavis), üçüncüsü Aslan (Esed), dördüncüsü yine Koç burcuna rastlar ve aralarındaki fâsıla yirmi yıl sürer (s. 150-151). Bu müddet zarfında Satürn sekiz burçtan 2,5 derecelik fazla bir yol, yani 242,5 (30 × 8 + 2,5) derecelik bir yol kateder. 12 kırândan sonra bu 2,5 derecelik fazlalık 30 dereceye (bir burç miktarına) ulaşır ve bu sebeple on üçüncü kırân Boğa (Sevr) burcunda gerçekleşir. Böylece 20 × 12 = 240 yıllık bir kırân devri başlar ki buna "orta kırân" adı verilir. Kırânın tekrar Koç burcundan başlaması için 240 × 4 = 960 yıllık bir devrin tamamlanması gerekir; buna da "büyük kırân" denilir (s. 151).

Astrologlara ve yıldız falına inananlara göre kırânât yeryüzüyle ve insanlarla ilgili olup etkisini bilhassa uzun dönemli hadiseler üzerinde hissettirmektedir. Mars ile Satürn’ün aynı burçta birbirine yaklaşması mutsuzluk (kırân-ı nahseyn, nahs-i kırân), Venüs ile Jüpiter’in yaklaşması ise mutluluk (kırân-ı sa‘deyn, sa’d-i kırân) işareti sayılır. Bu inanış, tarih boyunca yıldız falcılığının en önemli unsurlarından birini oluşturmuş, özellikle Doğu edebiyatlarında şairlerin sık sık başvurduğu bir motif haline gelmiştir. Öte yandan tek başına kullanıldığında kırân-ı sa‘deyni ifade eden kırân kelimesinden “sâhibkırân” şeklinde hükümdarlara mahsus bir unvan yapılmıştır. Timur ile onun soyundan gelen Bâbürlü Sultanı Şah Cihan’ın resmen benimsedikleri bu unvanın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve pek çok şair tarafından hemen her hükümdar için kullanılmış olması, bununla gerçekten doğumu kırân-ı sa‘deyne rastlayan kişilerin kastedilmediğini, unvanın doğrudan “hayırlı, uğurlu” anlamını taşıdığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Kitâbü’t-Tefhîm li-evâˀili ṣınâˁati’t-tencîm, Oxford 1923, s. 150-151; Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhtasar fî ilm et-Tencîm ve Ma’rifet et-Takvîm: Risâle-i sî fasl (trc. Ahmed-i Dâî, s. nşr. T. N. Gencan - M. Dizer), İstanbul 1984, s. 35; E. S. Kennedy, “Ramifications of the Worldyear Concept in Islamic Astrology”, Actes du dixième congrès international d’histoire des seciences, Paris 1964, I, 23-43; Pakalın, II, 268; III, 93; E. Wiedemann - [Fatin Gökmen], “Kıran”, İA, VI, 734; J. Ruska, “Sa’dân”, a.e., X, 25-26; T. W. Haig, “Sâhib-kırân”, a.e., X, 66; D. Pingree, “Ḳirān”, EI² (İng.), V, 130-131.

Yavuz Unat

KIRAT

(قيراط)

Sikke, eczâ ve kıymetli taşların ölçümünde kullanılan eski bir ağırlık ölçüsü birimi.

Sözlükte “keçi boynuzu çekirdeği” anlamına gelmekte olup Ârâmîce’de gêrâ, Akkadca ve Asurca’da girû şeklinde söylenen kelime İbrânîce’de girah (j veya k şekel), Süryânîce’de ḳāratâ, Arapça’da ḳīrât, Grekçe’de keration olarak yer almıştır (v. Soden, I, 291; Gesenius, s. 176). Aynı zamanda ceratium, cerates biçiminde Grekçe’den Latince’ye, doğrudan Arapça’dan yahut Türkçe aracılığıyla da Avrupa dillerine geçmiştir (carat/karat, carato, quirate/quilate...). Ayrıca Akkadca’sı harûb, harubu, Ârâmîce ve Arapça’sı harrûb / harnûb (tekili ¼arrûbe / ¼arnûbe), Süryânîce’si harob, harôbâ olan “keçi boynuzu” mânasındaki kelime Grekçe’ye (kharrouba), Latince’ye (carrubium) ve Avrupa dillerine girmiştir.

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda Mısır cam vezinlerinde (sence) bakır paranın ağırlığını gösteren harrûbe tabirine sık rastlanır. İyi korunmuş cam vezinler incelendiğinde harrûbe ortalama 0,196 gr. olarak hesaplanmaktadır (İA, V, 301). Kaynaklar 3 habbelik (kamha) Mısır harrûbesinin (kırat) karşılığını k miskal = o dirhem olarak vermektedir (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 80; Kalkaşendî, III, 436; Makrîzî, I, 75). Buna göre söz konusu birim, “Firavun miskali” de denen Mısır-Roma sicilicusunun (= 14,166 gr.) üçte biri ağırlığında olup Arap miskali diye bilinen 96 habbelik dacicusun (= 4,722 gr.) yirmi dörtte birine

tekabül eden harrûbe olabilir. Arap miskalinin yirmide birine denk gelen harrûbe ise 0,23611 gramdır. Bu kelime Tunus’ta son zamanlara kadar bir bakır sikkenin adı olarak kullanılmıştır. Kırat Irak’ta miskalin / dinarın yirmide biri iken Mekke, Mısır ve Suriye’de yirmi dörtte biridir (İbnü’l-Esîr, IV, 42; M. Emîn el-Muhibbî, II, 376).

Müslümanlar Suriye ve Mısır’ı fethettiklerinde yürürlükte olan aşağıdaki klasik dönem Konstantin (Bizans) ölçü sistemini aynen korumuşlardır:

Sextula / miskal 1 4,5333 gr.

Drachma / dirhem 1g 1 3,4 gr.

Obulus / dânek 8 6 1 0,5666 gr.

Siliqua / kırat 24 18 3 1 0,1888 gr.

Granum / habbe 96 72 24 4 1 0,047222 gr.

Halife Abdülmelik b. Mervân devrinde yapılan ölçü ve para reformuyla aşağıdaki sistem benimsenmiştir:

Miskal-dinar 1 4,25 gr.

Dirhem 1g 1 3,1875 gr.

Dânek 8 6 1 0,53125 gr.

Kırat (Bağdat) 20 15 2,5 1 0,2125 gr.

Habbe (Bağdat) 60 45 7,5 3 1 0,070833 gr.

veya

Miskal-dinar 1 4,25 gr.

Dirhem 1g 1 3,1875 gr.

Dânek 8 6 1 0,53125 gr.

Kırat (Fâris) 24 18 3 1 0,1770833 gr.

Habbe (Fâris) 72 54 9 3 1 0,0590277 gr.

Matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) verdiği şu eşitlik yukarıdaki tabloları açıklamaktadır: 1 dinar = 20 Bağdat kıratı = 24 Basra, Fâris, Ahvaz kıratı = 60 Bağdat habbesi = 72 Basra ve Fâris habbesi (Kitâbü Menâzili's-sebᶜ, s. 331). Şer'î miskal::şer'î dirhem orantısının 10::7 şeklinde olduğuna dair rivayetleri esas alan Abdülmelik b. Mervân, para birimi olan dirhemi 3,1875 gr. yerine 4,25 × 7 ÷ 10 = 2,975 gr. (= 14 Bağdat kıratı) olarak kestirmiştir. Buna göre piyasalarda tedavül edegelen ve örfî dirhem olarak da anılan 3,4 gramlık Bizans drahmisi her biri 0,2125 gramlık 16 Bağdat kıratına denk gelmektedir.

Mâlikîler 1 şer'î miskal = 24 kırat = 72 arpa; 1 şer'î dirhem = 16,8 kırat = 50,4 arpa eşitliklerini benimsemişlerdir. Buna göre miskal 4,25 gr., dirhem 2,975 gr., kırat 0,1770833 gr. ve arpa 0,0590277 gr. olur. Hanefîler ise şu eşitlikleri esas alırlar: 1 miskal = 20 kırat = 72 arpa; 1 dirhem = 14 kırat = 50,4 arpa. Böylece miskal, dirhem ve arpa yukarıdakilerle aynı değerleri taşırken kıratın 0,2125 gr. olduğu görülür. Bazı kaynakların verdiği 1 kırat = a dânek = m dirhem = 4 (veya 5) habbe şeklindeki eşitlik (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "mkk" md.; Ahterî, I, 317; II, 844-845; Kustâ b. Lûkā, vr. 70b), 2,833 gramlık dirhem, 0,4722 gramlık dânek ve 0,0590277 (veya 0,04722) gramlık habbe esas alındığında doğrulanmaktadır. İbnü'l-Hümâm, Semerkant kıratının 1y tesûca, yani 4u arpaya eşit olduğunu bildirmektedir. Bu bilgi 0,044270833 gramlık arpa esas alındığında doğrulanmaktadır. Ayrıca Semerkant tesûcu 0,1770833 gramlık kırata denk düşmektedir (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 211-212).

955 (1548) tarihli Şam Vilâyeti Kanunnâmesi'nde miskalin 24 kırata, 1081 (1670) tarihli Kandiye Kanunu'nda da şer'î dirhemin 14 kırata, kıratın ise 5 arpaya denk olduğu kaydedilmektedir (Barkan, s. 220, 352). Darphâne usulünce 4 buğdaylık (= 5 vasat arpa) Osmanlı kıratının şer'î kıratın aynı olduğu kabul edilir. XVIII-XIX. yüzyıllarda 32 kıt'alık İstanbul kıratı dirhemin on altıda birine (200,46015625 miligram) eşitti (SA, III, 1561). 26 Eylül 1869 tarihli kanunnâmeye göre şu değerler benimsenmiştir: 1 kırat = 4 buğday = 16 fitil = 32 nakīr = 64 kıtmîr = 128 zerre = x denk = p dirhem = k miskal = 0,20046015625 gr. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī (ö. 1230/1815), şer'î dinar ve dirhemin sırasıyla 21‡ ve 14,85 harrûbeye eşit olduğunu söylemektedir. İlgili harrûbe için yukarıdaki Osmanlı kıratı esas

alındığında kabaca 4,25 gramlık dinar ve 2,975 gramlık dirheme ulaşılır. Dolayısıyla Desûkī'nin sözünü ettiği harrûbe Osmanlı kıratıdır (Ḥâşiye, II, 201). Mustafa ez-Zehebî'nin verdiği bilgilerden, XIX. yüzyılın sonlarında 1 Mısır miskali = 24 kırat (harrûbe) = 1,5 dirhem; 1 şer'î miskal = 22{ kırat eşitlikleri elde edilir; ikinci birim 4,25 gramdır; buradan birincisi 4,4625 gr. olarak bulunur. Söz konusu miskal, dirhem ve kırat sırasıyla 4,4625 gr., 2,975 ve 0,1859375 gr. demektir. Zehebî ayrıca şer'î miskali = 72 arpa, şer'î dirhemi 16 kırat = 50,4 arpa, kıratı da 3,15 arpa veya 4 buğday (kamha) olarak vermektedir ki bu hesabın sağlaması ancak 0,1859375 gramlık harrûbe, 0,0590277 gramlık arpa ve 0,046484375 gramlık buğdayla yapılabilir (Taḥrîr, s. 85-86). XIX. yüzyılda Halep'te kullanılan ağırlık dirheminin 3,167 gr. olduğu bildirilmektedir. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'nin verdiği 600 Şam dirheminin 592,5 Mısır dirhemine tekabül ettiğine dair bilgi de yukarıdaki mâlûmatla birlikte değerlendirildiğinde Suriye dirheminin (3,2073625 × 592,5 ÷ 600 =) 3,16727 grama denk düştüğü anlaşılır. Ayrıca Şeyzerî'nin kaydettiği verilerden 1 Şam miskali = 1‰ dirhem = 24 kırat = 85 habbe; 1 Şam dirhemi = 60 habbe şeklindeki eşitliklere ulaşılmaktadır (Nihâyetü'r-rütbe, s. 16-17). Buradan (1‰ × 3,16727 =) 4,48696 gramlık Suriye miskali elde edilir. Yine 100 Şam miskalinin 98,75 Mısır miskaline denk geldiğine dair veriden hareketle yaklaşık 4,54 gramlık Mısır miskali ve onun kıratı bulunur.

1910 yılında Paris'te toplanan Beynelmilel Evzan ve Mesâha Komisyonu, değerli taşların tartılmasında kullanılan kıratın (karat) küsuratı atılarak tam 200 miligram sayılmasını kararlaştırmıştır. Kırat günümüzde elmas ve inci gibi değerli taşlar için ağırlık birimi, altın içinse saflık ayarı olarak kullanılmaktadır. Eskiden altın Doğu'da miskalle alınıp satıldığından bu uygulamanın bir uzantısı olarak altın külçe veya eşyanın meselâ 21 kırat ayarında olduğunu söylemek, onun içerdiği madenî karışımın 1 miskallik yani 24 kıratlık miktarında 21 kırat (% 87,5) saf altın bulunduğu anlamına gelir (Salnâme, s. 398-399).

Kırat ve harrûbe bazı bölgelerde hacim ölçüsü olarak da kullanılırdı. 1892'de yürürlüğe giren 28 Nisan 1891 tarihli genelge ile tevhid edilen Mısır ölçü sisteminde kadehin otuz ikide biri değerindeki kırat 0,064453125 litreye, harrûbe onun iki katına (0,12890625 litreye) eşitlendi (Système des mesures, s. 19-20). Halbuki piyasalarda kullanımda olan kırat 0,072,

harrûbe ise 0,141 litrelik bir hacme sahipti (Hinz, s. 38, 50; Mahmoud Bey, I [1873], s. 83, 85).

Kahire kumaş arşını, Mısır demir arşını ve tüccar arşını gibi bazı uzunluk ölçülerinin yirmi dörtte birine de kırat adı verilirdi. Ancak zirâu'l-amel 32 kırata, el arşını ise 21 kırata tekabül ederdi (Kalkaşendî, IV, 181, 216). Mısır kıratı XIX. yüzyılda (54,04 ÷ 24 =) 2,25166 santimetreye eşitti (Mahmoud Bey, I [1873], s. 89).

26 Eylül 1869 tarihli Osmanlı kanunnâmesine göre girah çarşı arşını ve endâzenin on altıda birine, yani sırasıyla (68 ÷ 16 =) 4,25 ve (65 ÷ 16 =) 4,0625 santimetreye eşittir. 24 Eylül 1881 tarihli ölçü reformuyla benimsenen 1 arşın = 10 girah = 100 parmak = 1000 hat = 10.000 nokta eşitliğindeki yeni girah metrik sistemdeki santimetreye karşılık gelmektedir (Fî 29 Şevval, s. 4-5; Système des mesures, s. 4).

Farsça girih ise İran arşını zer'in on altıda birine, yani (104 ÷ 16 =) 6,5 santimetreye denk düşmektedir (Hinz, s. 62; Dihhudâ, XXIII, 262).

Kırat ve harrûbe bazı bölgelerde alan ölçüsü olarak da kullanılırdı; meselâ Mısır'da feddânın yirmi dörtte birine eşitti (Kalkaşendî, III, 442). 28 Nisan 1891 tarihli kararnâmeyle benimsenen metrik sistemde 175,034722 m²'ye tekabül ediyordu (Hinz, s. 66). XVIII-XIX. yüzyıllarda Tunus'ta harrûbe mercâ' adlı ölçünün on altıda birine karşılık gelirdi. Mercâ' da yöreden yöreye farklılık gösterdiğinden alanı 16 m², 39 m², 40 m², 54 m², 100 m² vb. olan çeşitli harrûbeler vardı (Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 245).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "mkk" md.; Ahterî, Ahterî-i Kebîr, İstanbul 1310, I, 317; II, 844-845; v. Soden, AHW, I, 291, 329; R. Dozy - W. H. Engelman, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, Beyrut 1974, s. 121, 327; C. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 317; L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie

Catholique), s. 116; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 176; Kustâ b. Lûkā, Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 70b; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 182, 240; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 77, 166; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Kitâbü Menâzili's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 331; Mevhûd b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 495-496; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 16-17; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 42; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 80; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 436, 439, 442; IV, 181, 216; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 75; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 211-212; M. Emîn el-Muhibbî, Ḳaṣdü's-sebîl fîmâ fi'l-luġati'l-ʿArabiyye mine'd-daḫîl (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî), Riyad 1415/1994, II, 376; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 201; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 107; II, 76-77; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şerefmüteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4-5; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 11, 51-54; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye: Altmışsekizinci Sene 1333-1334 Sene-i Mâliyye, İstanbul 1334, s. 398-399; Barkan, Kanunlar, s. 220, 352; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 14, 27, 38, 50, 62, 66; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, London 1965, s. 145-146, 219, 220, 221, 223, 241, 246, 247, 255; Mustafa ez-Zehebî, Taḥrîrü'd-dirhem ve'l-miṡḳāl ve'r-rıṭl ve'l-mikyâl ve beyânü meḳādiri'n-nuḳūdi'l-mütedâvile bî-Mıṣr (en-Nuḳūdü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümiyyât içinde, nşr. Anistâs el-Kermilî), Kahire 1987, s. 85-86; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 4, 18, 19-20; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 13, 18, 83, 85, 89; M. H. Sauvaire, "On a Treatise on Weights and Measures, by Eliyā, Archbishop of Nisībīn", JRAS, IX (1877), s. 295; a.mlf., "Matériaux pour servir à

l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, XV (1880), s. 251-254, 255-256; III (1884), s. 420-422; IV (1884), s. 270-273, 298-299; VII (1886), s. 166, 466; M. J. A. Decourdemanche, "Note sur les poids médicaux arabes", a.e., XVI (1910), s. 186, 197; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyîs ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyîl fî Tûnis ẖılâle'l-ḳarneyni'ş-şâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", el-Mecelletü't-târîẖiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 245, 250; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 119, 121; "Ölçü", SA, III, 1561; Pakalın, II, 263, 269; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 486, 488; XXI, 197, 551-552; XXIII, 262; E. V. Zambaur, "Harrûbe", İA, V, 301; a.mlf., "Kırat", a.e., VI, 734-735.

Cengiz Kallek

KIRÂZ

(bk. MUDÂREBE).

KIRBELYÂNÎ

(القربلياني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ferec el-Kırbelyânî el-Fihrî (ö. 761/1360)

Endülüslü hekim ve tıbbî bitkiler uzmanı.

Endülüs'ün o dönemde hıristiyanların hâkimiyetine geçen Lekant (Alicante) bölgesindeki Kırbelyân (Crevillante) şehrinde doğdu. Şefre lakabıyla anılan Kırbelyânî, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra tıbbî bitkiler üzerinde çalışma yapmak amacıyla çeşitli bölgeleri dolaşıp örnekler toplamaya başladı. Bir yandan konunun uzmanlarından ders alırken bir yandan da onların eserlerini (künnâş) istinsah ederek basit ve birleşik ilâçlar alanında uzman oldu. Tıp öğrenimini Gırnatalı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Sirâc'dan ve daha başka hekimlerden gördü; özellikle cerrahlığı Mişu Yeznad (Maestro Bernardo) adlı bir hıristiyan hekiminden öğrendi. Vâdîâş'ta (Guadix) meydana gelen bir salgın üzerine Sultan Ebü'l-Cüyûş Nasr tarafından Gırnata'ya (Granada) çağrıldı; bu sırada hastalanan sultanı da tedavi ettikten sonra Kuzey Afrika'ya geçti ve Merakeş'e yerleşti, orada yıllarca hekimlik yaptı. Hayatının sonuna doğru döndüğü Gırnata'da 17 Rebîülevvel 761'de (6 Şubat 1360) vefat etti.

Kırbelyânî'nin günümüze ulaşan tek eseri el-İstiḳṣâ ve'l-ibrâm fî ʿilâci'l-cirâḥât ve'l-evrâm'dır (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye içinde, Beyrut 1988, II, 35-150). el-Cirâḥâtü'ṣ-ṣuġrâ diye de anılan ve bir cerrahî el kitabı mahiyetinde olan eser, Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin Kitâbü't-Taṣrîf'inden sonra Endülüs'te kaleme alınan tıp kitaplarının en önemlisi sayılır. Eser üç bölümden (makale) oluşur; bunların birincisi tümörler, ikincisi yara ve kırıklar, üçüncüsü basit ve birleşik ilâçların tümör, yara, yanık ve kırıklarda kullanılışı hakkındadır. Kırbelyânî çalışmasına başlarken oğluna hitap ederek muhtevaya dikkat çeker. Vücutta meydana gelen şişlikler hakkında Galen'in (Câlînûs) yazdıklarından faydalandığını söyler. "Evrâm" başlığını

taşıyan ilk bölümde yalnız tümörler ve tedavi yöntemleri değil aynı zamanda bütün iltihap türleriyle ciltte görülen kızartı ve yanıkların teşhis ve tedavileri de ele alınır. İkinci bölüm yaraların meydana geliş sebepleri, kesici, delici ve parçalayıcı aletlerin yol açtığı yaraların tanımı ve tedavi yöntemleri, özellikle kırıkların, ok ve mızrak yaralarının ameliyatında uygulanan usullere dair ayrıntılı bilgiler içermektedir. İlâçları konu alan üçüncü bölümde müellif, basit ve birleşik ilâçların hangi bitki veya hayvanlardan elde edileceğini ve nasıl yapılıp kullanılacağını bir farmakolog sıfatıyla açıklar; bu arada kendi tecrübelerinin sonuçlarını anlatarak hekimlere tavsiyelerde bulunur.

Endülüs'te yetişen hekimler arasında Zehrâvî genel cerrah, Kırbelyânî ise tümör, yara ve kırıklar üzerinde uzmanlaştığından özel cerrah olarak nitelendirilmektedir. 1935 yılında H. P. J. Renaud, "Gırnata'da Bir Müslüman Cerrah" başlığıyla yayımladığı makalede Kırbelyânî'nin el-İstiḳṣâ ve'l-ibrâm'daki başarılarından söz ederken özellikle "en-nugle" denilen tümörün "phlégmon" olduğuna ve bunun habis türüne "anthrax" (şarbon) denildiğine dikkat çekmiş, bu hastalığın teşhis ve tedavisi hakkında Kırbelyânî'nin gösterdiği başarıyı övmüştür (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâ˒, II, 30-33).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 179-180; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, II, 250; Brockelmann, GAL Suppl., II, 366; Ziriklî, el-A˓lâm, VII, 176; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, XI, 23, 33; Sarton, Introduction, III/1, s. 895; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâ˒ fî'l-Endelüsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II, 27-150; a.mlf., "İbn Ferec el-Ḳırbelyânî el-Endelüsî ve kitâbühû fi'l-cirâḥâti's-suġrâ", el-Menâhil, XXXIII, Rabat 1986, s. 28-54; H. P. J. Renaud, "Un chirurgien musulman du royaume de Grenada: Muhammad aš-Šafra", Hespéris, XX, Paris 1935, s. 1-20.

Cevat İzgi

KIRÇOVA

Makedonya Cumhuriyeti'nde eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Makedonca ve diğer Slav dillerinde Kičevo adıyla anılır. Üsküp'ün 110 km. güneybatısında her tarafından ormanlık dağlarla çevrili verimli bir vadide kurulmuştur. Osmanlı yönetimi zamanında (1395-1912) nüfusun dörtte üçünü Türkçe konuşan müslümanlar oluşturuyordu. Bu oran XX. yüzyılın başında % 40'a kadar gerilemişti. 1990'dan sonra Yugoslavya'nın dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan Makedonya Cumhuriyeti, Ekim 1995'te Makedonya Meclisi'nin çıkardığı bir kanunla yeni belediyeler düzenlemesi yapmış ve Kırçova belediyesi küçülmüştür. Bugün burada % 26,12 Arnavutça konuşan müslümanla % 58,55 Makedon yaşamaktadır (Popovski - Panov, s. 63, 193). Oslomej'deki linyit maden ocağı günümüzdeki Kırçova ahalisinin gelir kaynağını teşkil etmektedir.

Kasaba kaynaklarda ilk olarak Kitsavis adıyla zikredilir. 1257-1259'da Sırp Krallığı tarafından işgal edildiyse de kısa sürede yeniden Bizans hâkimiyetine girdi. Sırp Kralı Milutin 1282 ve 1297'de Kırçova'yı tekrar aldı ve burası Osmanlılar'ın gelişine kadar Sırp Krallığı'nda kaldı. Sırp yönetiminin sonlarına doğru Pirlepe merkezli Kraljević Marko Prensliği'nin bir parçası idi. Eski Osmanlı kronikleri, bölgenin fethinin 1385'te Lala Şâhin Paşa ile olduğunu yazarsa da Slav kaynakları bunun 1395'te ve Marko'nun ölümünden sonra gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Marko uzun süre I. Murad ve I. Bayezid'e vasal olarak tâbi olmuştu.

Osmanlılar fethin arkasından Kırçova'daki kalede askerî bir garnizon kurdular ve bir grup sivil müslüman Türk'ü kasabaya yerleştirdiler. Ancak iskân siyaseti hıristiyan Sırplar ile kuzeybatıda hıristiyan Arnavutlar'ın yaşadığı köylere kadar uzanmadı. 1455 tarihli Tahrir Defteri'nde Kırçova'da otuz müslüman, 145 hıristiyan hânenin bulunduğu kayıtlıdır (BA, TD, nr. 4). Daha sonraki asırda da kasaba gelişmemiş, ancak İslâmlaşma'nın oranı artmıştır. 927 (1521) tarihli tahrirlere göre mevcut 178 hânenin doksan beşini müslümanlar oluşturmaktaydı (BA, TD, nr. 367). Kasabada Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı büyük cami daha sonra restore

edilmiş olup halen ayaktadır ve bânisinin ismini taşımaktadır.

XVII. yüzyılda Kırçova kazasına bağlı köylerde yoğun bir İslâmlaşma meydana geldi. Bu süreç, Arnavutluğun yüksek yaylalarından getirtilip bölgeye yerleştirilen müslümanlar kadar Bektaşî dervişlerinin faaliyetleriyle de hız kazandı. Özellikle Makedonski Brod yakınlarındaki Hızır Baba Tekkesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının başlarında kurulmuş olup vergiden muaf tutulmuştur ve yolcular için bir sığınak vazifesi görmüştür. Halvetiyye tarikatının Hayatî kolunun da burada faal olduğu XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren Kırçova ile Zajas köyünde üç tekke kurdukları bilinmektedir. Kaza bölgesinin doğu kısmında ise hıristiyanlar çoğunluğu oluşturmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyılda bunlara ait birkaç yeni kilise inşa edilmiştir (Oraovec Manastırı 1595-1596; Kovac 1631; Trebino 1644). Yüksek kaliteli fresklerle süslü Oraovec Manastırı'nın kitâbesinde III. Mehmed'in adı zikredilir.

1892 Manastır Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Kırçova'da 600 müslüman ve 190 hıristiyan hâne bulunmaktaydı. Vasil Kančov da 1900 yılı için 675 müslüman, 200 hıristiyan hâne sayısı vermektedir. Kāmusü'l-a'lâm'da Kırçova'da beş cami, beş tekke, bir medrese, bir rüşdiye, bir ilkokul, bir saat kulesi, bir kilise ve dört Bulgar / Makedon ilkokulu, 170 dükkân, yedi han, bir hamam ve on sekiz fırın bulunduğu yazılıdır.

Bölge 1912'de Sırplar'ın eline geçti, fakat nüfus bir süre aynı yapıda devam etti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Kırçova demiryolu ile Üsküp ve Manastır'a bağlandı, yeni kara yolları yapıldı, özellikle metalürji, orman ürünleri ve tekstil alanında yeni tesisler kuruldu. Nüfusu 1961'de 10.324 iken 1994'te 25.000'e çok yaklaştı (24.987). Çevresinde avcılık imkânları fazla olduğundan Kırçova av turizminin önemli bir merkezi durumuna geldi. Böylece hızlı bir büyüme yaşayan kasaba, yeni yapılanma ile İslâmî karakterini yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Ancak köylerde hıristiyan nüfusun merkeze inmesiyle müslüman nüfus giderek çoğunluğu oluşturdu. Osmanlılar tarafından XVII. yüzyıla kadar muhafaza edilen Bizans kalesinin son kalıntıları II. Dünya Savaşı'ndan önce kaybolmuştur.

Eylül 1996'dan sonra yapılan yeni belediye düzenlemesine göre Kırçova Belediyesi'ne dahil olan iskân yerleri Kırçova kasabası ve Knežino,

Raštani, Trapčin Dol, Osoj, Mamudovci ve Lazarevci köyleridir. Bugünkü Kırçova Belediyesi Zajas, Drugovo, Vraneštica ve Oslomej belediyeleriyle sınırlanmaktadır (Popovski - Panov, s. 193-195).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 4, 367; V. Kančov, Makedonija, etnografija i statistika (Sofia 1900), Sofia 1970, II, 555-559; K. N. Kostić, Neki novi gradovi na Jugu, Beograd 1922, s. 93; P. Jovanović, “Poreče”, Srpski etnografski zbornik naselja i poreklo stanovništva, Beograd 1935, s. 243-335; T. Smiljanić, “Kičevija”, a.e., s. 339-483; A. Stojanovski, “Pogled na ekonomsko-društvenite priliki vo Kičevskata nahija vo vtorata polovina na XV vek.”, Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorjia, Skopje 1958, s. 115-158; a.mlf., Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek., Skopje 1981, s. 65-72; J. Trifunoski, Kičevska kotlina, Skopje 1968; V. Kravari, Villes et villages de Macédoine occidentale, Paris 1989, s. 279; N. Clayer, Mystique, état et société: Les halvetis dans l’aire balkanique, de la fin du XVe siècle à nos jours (ed. U. Haarmann), Leiden 1994; V. Popovski - M. Panov, “Kičevo”, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 56, 63, 193-195; M. Sokoloski, “Kičevkata nahiye vo XVi XVI vek”, Istorija, sy. 2, Skopje 1971, s. 95-115; M. Dimovska-Čolović, “Graditelskoto nasledstvo na Kıčevo”, Kultur-no Nasledstvo, XIV/15, Skopje 1987-88, s. 103-117; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3610; B. Rusić, “Kičevija”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 245-246; A. Urošević, “Kičevo”, a.e., V, 246; V. Nedić, “Kvaljević Marko”, a.e., V, 376-377; A. Apostolski, “Poreče”, a.e., VI, 565-566.

Machıel Kıel

KIRGIZİSTAN

Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. EĞİTİM, KÜLTÜR ve SANAT

Kuzeyden Kazakistan, batıdan Özbekistan, güneyden Tacikistan, güneydoğu ve doğudan Çin'in Sincan-Uygur Özerk Bölgesi (Doğu Türkistan) ile çevrilidir. Resmî adı Kırgız Cumhuriyeti, resmî dili Kırgız Türkçesi olan ülkenin yüzölçümü 198.500 km², nüfusu 5.018.000 (2001 tah.), başşehri, özel yönetim statüsüne sahip 793.100 (2001 tah.) nüfuslu Bişkek (Frunze) ve ikinci büyük şehri Oş'tur (217.000). Çuy, Isık Göl, Oş, Talas, Celâlâbâd, Narin ve Batken adlı yedi idarî bölgeye (oblast) ayrılmıştır ve çok partili demokratik bir rejimle yönetilmektedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kırgızistan yeryüzündeki hemen tamamı dağlık ülkelerden biridir. Büyük bölümü Tien Şan (Tanrı dağları) sistemine dahil olan dağlar, aralarında yer alan tektonik depresyonlarla (çöküntü çukuru) birbirinden belirgin şekilde ayrılmış sıralar halinde uzanır. Güneyde "dünyanın çatısı" denilen Pamir kütlesine ait dağlar bulunur. Bu dağların yükseltisi çok yerde 6000 metreyi aşar. Kırgızistan'ın en yüksek noktası Pobeda doruğudur (7439 m.). Dağların dorukları çok yerde buzullarla kaplıdır. Sadece batıda Fergana havzasının doğu ucu ile kuzeyde Bişkek'ten Kazakistan düzlüklerine doğru uzanan yöredeki yükseltisi 1000 metrenin altına düşen Kırgızistan için bu özelliklerinden ötürü "Asya'nın İsviçresi" benzetmesi yapılır. Deniz etkisinden uzak ve yüksek dağlarla çevrili olduğu için ülke topraklarında şiddetli bir kara iklimi hâkimdir; dolayısıyla yaz ile kış ve gündüz ile gece arasındaki sıcaklık farkı çok belirgindir. Yağışlar azdır. Genellikle 250-350 mm. olan yıllık ortalama vadi tabanlarında 150-200 milimetreye kadar

düşer; öte yandan dağların kuzey yamaçlarında yıllık yağış tutarı 800-900 milimetreye ulaşabilir. Özellikle dağlık alanlar yılın büyük bölümünde karla kaplıdır. Kara ikliminin hüküm sürdüğü Fergana havzası, Bişkek dolayları ve Isık Göl çevresiyle depresyon tabanlarının yaygın bitki örtüsü bozkırdır. Dağların yağışlı yamaçlarının 2000-2300 m. yükseltiye kadar olan kesimlerinde genellikle ormanlar yer alır. Ancak ormanlar ülke yüzölçümünün sadece % 6'sını kaplar. Orman sınırının üzerinde yüksek dağ çayırları (alpin çayırlar) ve daha yukarılarda da çıplak kayalıklar, kar ve buzullarla kaplı alanlar bulunur. Kırgızistan akarsu ve göl bakımından zengin bir ülkedir. Akarsuların pek çoğu kısa ve coşkun akışlıdır. Yalnız dağlar arasındaki depresyonlara yerleşen akarsuların boyları nisbeten uzun, vadilerin tabanları aşağı kesimlerde geniş ve akışları sakindir. Akarsuların hiçbiri denize ulaşmaz. Bunların en önemlisi olan Narin nehri kaynaklarını Isık Göl'ün güneyindeki dağlardan alır ve batıya doğru akarak Özbekistan'da Siriderya'ya karışır; Kurbaş ve Tur nehirleri de Siriderya'nın kollarıdır. Diğer akarsulardan Kızılsu Amuderya'ya, Aksu Tarım nehrine ulaşır; Talas ve Çu ise Kazakistan çöllerinde yeraltına sızarak ve buharlaşarak kaybolur. Isık Göl'ün çevresindeki dağların kar ve buzullarından beslenen çok sayıda küçük akarsu da bu göle dökülür. Ülkedeki irili-ufaklı tektonik kökenli 3000 gölün en büyükleri Isık Göl, Sırı-Çelek, Çatır ve Song gölleridir.

Yoğunluğu 24/km² olan nüfus seksene yakın etnik grubun karışımından oluşmuştur. Etnik yapı, Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliği dönemlerinde ülkenin en verimli topraklarına Ruslar'la Ukraynalılar ve Almanlar'ın yerleştirilmesi sonucu hızlı bir değişim sürecine girmiş, bu sırada pek çok Kırgız Türkü başta Afganistan ve Pamir yöresi olmak üzere yakın ülke topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır. 1925 yılına kadar ülke nüfusunun % 67'sini Kırgızlar oluştururken bu oran 1959'da % 40'a kadar düşmüştür (1959'da toplam nüfus 2.100.000, Kırgız Türkleri 840.000). Etnik yapıdaki son ve köklü değişim 1990 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla yaşanmış ve Rus, Ukraynalı ve Almanlar'ın büyük kesimi Kırgızistan'ı terkederken yakın ülkelere göçen Kırgızlar'ın bir kısmı anavatanlarına dönmüştür. Birleşmiş Milletler'in 1999 yılı verilerine göre Kırgızistan'ın etnik yapısı şöyle oluşmaktadır: Kırgızlar (% 61,7), Ruslar (% 14,6), Özbekler (% 14,4), Ukraynalılar (% 1,4), Türkiye'den giden Türkler (% 1,2), Tatarlar (% 1,1), Dunganlar (% 1), Uygurlar (% 0,6), Almanlar (%

0,3), diğerleri (Kazak, Tacik, Âzerî, Koreli vb.) % 3,7. Kırgızistan'ın resmî dili Kırgız Türkçesi'dir. Fakat uzun süren Çarlık ve Sovyet dönemleri sırasında zorunlu tutulan Rusça halen yaygınlığını korumaktadır. Mayıs 2000'de Rusça da resmî dil olarak kabul edilmiştir. Kırgızlar yine Rusya'nın etkisiyle Kiril alfabesini kullanmaktadır. Ancak Türkiye ile Kırgızistan arasında imzalanan Eğitim, Kültür ve Bilimsel Alanlarda İşbirliği Anlaşması (Bişkek, 3 Mart 1992) çerçevesinde Latin alfabesine geçiş çalışmaları yapılmaktadır. Etnik grupların çeşitliliğinin tabii sonucu olarak Kırgızistan'da dinî inanışlarda da çeşitlilik görülür.

Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Kırgızlar, Özbekler ve Uygurlar Sünnî-Hanefî müslüman, Ruslar ve Ukraynalılar ise hıristiyandır (Ortodoks).

Kırgızistan'da tarım yoğun olarak Fergana havzası ile vadi tabanlarının genişlediği alanlarda yapılmaktadır. Ülke arazisinin ancak % 7'si tarıma elverişlidir. Tarım arazisinin büyük kesimi tahıl (buğday, arpa, mısır) ve yem bitkilerine ayrılmıştır. Sulamanın düzenli yapılabildiği yerlerde başta pamuk, tütün, şeker pancarı olmak üzere çeşitli endüstri bitkileri ve sebze, meyve yetiştirilmektedir. 8 milyon hektarı bulan doğal otlaklarda 11 milyona yakın küçükbaş, 1,1 milyon büyükbaş hayvan ve çiftliklerde 400.000 kadar domuz beslenir. Kırgızistan'ın soylu atları ünlüdür. İpek böcekçiliği önemli ve yaygın bir uğraştır. Kümes hayvancılığı, arıcılık, nehir ve göl balıkçılığının da ekonomiye katkıları vardır. Çalışan nüfusun yarısına yakını geçimini tarım ve hayvancılıktan sağlar. Tarımın genel ekonomiye katkı payı % 40 kadardır. Tarımsal gelirlerin 2/3'ü hayvancılıktan sağlanır.

Ülke ekonomisinde elektrik enerjisinin önemli payı vardır. Elektriğin % 77'si akarsulardan üretilir; özellikle Narin nehri üzerinde pek çok santral bulunmakta, ayrıca yenilerinin yapımı planlanmaktadır. Üretilen enerjinin büyük kısmı Özbekistan, Kazakistan ve Tacikistan'a satılır. Yeraltı kaynakları bakımından çok zengin olan ülkede 100'den fazla maden çeşidi bulunmaktadır. Bunların başında 5 milyar tondan fazla rezervle kömür gelir ve Orta Asya'daki kömür yataklarının yaklaşık yarısını teşkil eder. Diğer önemli yeraltı zenginlikleri petrol, doğal gaz, cıva, antimuan, altın, bakır, demir, volfram, uranyum ve tuzdur. Ülkede pek çok termal ve maden suyu kaynağı bulunmaktadır. Tarıma dayalı sanayi kollarının başında gıda

sektörü yer almaktadır; özellikle konservecilikte önemli gelişmeler olmuştur. Oş yöresi tarihî çağlardan beri ipekli kumaş dokumacılığı ile ünlüdür. Ülkenin çeşitli yörelerinde ondan fazla tekstil fabrikasıyla birçoğu Bişkek ve Oş'ta bulunan kürk, konfeksiyon, deri eşya ve ayakkabı atölyeleri faaliyet göstermektedir. Ayrıca elektronik eşya, makine yapımı ve metalürji alanlarına yönelik sanayi kolları da vardır. Tarım ve yeraltı zenginliklerinin fazlalığına ve enerji üretiminin yeterliliğine karşılık sanayi, sermaye azlığı yüzünden gelişen teknolojiye ayak uyduramamak ve yedek parça bakımından Rusya'ya bağımlı olmak gibi sorunlarla karşı karşıyadır.

Arazinin dağlık oluşu sebebiyle temel ulaşım karayollarından ve de büyük güçlüklerle sağlanır. Karayollarının uzunluğu 20.000 kilometreye yakındır ve yolcu taşımacılığının % 87'si, yük taşımacılığının % 94'ü karayoluyla yapılır. Rus demiryolu ağının uzantısı olan demiryollarının uzunluğu ise sadece 340 kilometredir. Isık Göl çevresindeki yerleşim birimleri arasında ulaşım için gemilerden yararlanılır. Bişkek ve Oş'ta uluslararası trafiğe açık havaalanları bulunmakta ve Türkiye-Kırgızistan arasında da tarifeli uçuşlar yapılmaktadır. Kirlenmemiş ilginç tabiatı, özgün kültürel yapısı, misafirperver halkı, dağcılık, kayak, kanoculuk, avcılık (daha çok "berkut" adı verilen şahinle avcılık), at sporları ve özellikle Isık Göl, Oş, Celâlâbâd, Bişkek çevresindeki modern otel, dinlenme tesisi ve kaplıcalarıyla Kırgızistan turizm potansiyeli yüksek bir ülkedir. Ancak gelen turist sayısı henüz sahip bulunulan turizm imkânlarıyla orantılı değildir.

Coğrafî yakınlık, dil engelinin olmayışı ve alt yapı uygunluğu gibi sebeplerle dış ticarette en büyük payı (% 75) eskiden bağlı olduğu Sovyetler Birliği'nin devamı niteliğindeki Bağımsız Devletler Topluluğu almaktadır. İhracat kalemlerini başta elektrik enerjisi olmak üzere tarım ve hayvancılık ürünleri (tütün, pamuk, yün, ham deri vb.), çeşitli ham maddeler (antimuan, cıva, demir vb.), kömür, ipekli dokuma ve diğer tekstil ürünleri; ithalât kalemlerini ise buğday, petrol ürünleri, şeker, tıbbî malzeme, ziraat makineleri ve çeşitli mâmul maddeler oluşturmaktadır. Kırgızistan ile Türkiye arasındaki ticarî ilişkiler 24 Mayıs 1991'de imzalanan Ekonomik ve Ticarî İşbirliğine Dair Protokol çerçevesinde giderek gelişmektedir. Türkiye'ye yün, deri, tekstil ürünleriyle çeşitli maden filizleri satılırken Türkiye'den motorlu taşıt, mâmul maddeler, şeker ve konfeksiyon ürünleri

gibi mallar alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J.-P. Roux, l'Islam en Asie, Paris 1958, s. 76-78; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, London 1985, s. 73-85; D. T. Twining, The New Eurasia: A Guide to the Republics of the Former Soviet Union, London 1993, s. 156-161; R. Pomfret, The Economies of Central Asia, Princeton-New Jersey 1995, s. 106-118; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 279-288; Kırgızistan Ülke Raporu (TC Dışişleri Bakanlığı Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı, TİKA), Ankara 1996; J. Lawton, The Turks of Eurasia Tica, Ankara 1996, s. 84-107; Ramazan Özey, Tabiat, İnsan ve İktisadı ile Türk Dünyası, İstanbul 1996, s. 119-129; a.mlf., Dünya Platformunda Türk Dünyası, Konya 1997, s. 199-211; Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara 1996, s. 189-194; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 111-119.

Erdoğan Akkan

II. TARİH

Çin kaynaklarından edinilen bilgilere göre en eski Türk kabilelerinden olan Kırgızlar ilk devletlerini Ki-Ku, Kien-Kun veya Gen-gün, Gegun adıyla bugünkü Kırgızistan'ın doğusunda ve kuzeydoğusunda milâttan önce II. yüzyılda kurmuşlardır. Bir süre sonra bu devletin yıkıldığı ve Kırgızlar'ın Hun İmparatorluğu yönetimine girdiği anlaşılmaktadır. Hunlar'ın zayıflaması üzerine Baykal gölünden Tibet'e kadar uzanan sahada Hakas Devleti'ni kuran Kırgızlar, VI. yüzyılın ikinci yarısında Göktürk Devleti'nin idaresi altına girdiler.

Ancak Göktürkler'in duraklama devrinde biraz serbestlik kazanınca müstakil hareket edip Çin'le ikili ilişkiler kurdularsa da bir süre sonra tekrar Göktürk Devleti'ne bağlandılar. Göktürk kitâbelerinden edinilen bilgilere göre Yukarı Yenisey'de Kögmen dağlarının kuzeyinde oturan Kırgızlar

Göktürk hâkimiyetini kolay kabul etmemişler, Göktürkler'i epeyce uğraştırmışlardı. Kırgızlar, Göktürkler zamanında ticaret sayesinde zenginleştiler ve onların zayıflamasının ardından Uygurlar'ın hâkimiyetini benimsediler (758). Fakat Uygur Devleti'nin ağır vergi talebinden dolayı zor durumda kaldıklarından ayaklanarak Uygurlar'ın kuzeydeki topraklarını ele geçirdiler.

Şamanlığı kabul eden Kırgızlar arasında İslâmiyet, II. (VIII.) yüzyılda Fergana'da gerçekleştirilen fetihler sırasında yayılmaya başladı. Önce Fergana havzasında yaşayan Kırgızlar, daha sonraki asırlarda özellikle Karahanlı hâkimiyeti sırasında ülkenin merkezinde ve kuzeyindeki Kırgızlar'ın bir kısmı İslâm'a girdi. XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren tasavvufun etkisiyle Kırgızlar arasında İslâmiyet hızla yayıldı. Müslüman Kırgızlar Hanefî mezhebine mensuptur.

840'ta Moğolistan'ın kuzeyinde Ötüken bölgesinde kurulan bu ikinci Kırgız Devleti zamanında Kırgız Türkleri hayvancılık ve ziraatla uğraşırlar, altın ve demir işlerlerdi. Başlıca ihracat maddeleri miskti. Çin'e hâkim olan Liao sülâlesi zamanında 920'lerde Çin orduları Türk ülkelerini ve Moğolistan'ı işgal ederken bu saldırılardan Kırgızlar da etkilendi. Büyük bir kısmı daha batıya bugünkü Kırgızistan'a doğru çekildi. Karahanlılar'a bağlı olan Kırgızlar'ın ülkesi Karahıtaylar'ın istilâsına uğradı. XIII. yüzyılın başlarında Cengiz Han tarafından kurulan imparatorluğun Çağatay ulusuna katıldılar. Bir ara Moğol hâkimiyetine karşı ayaklandılarsa da ayaklanma 1217'de kanlı bir şekilde bastırıldı. Ancak Oyratlar'la birlikte başlattıkları ikinci isyan sonunda yeniden istiklâllerine kavuştular (1399). Fakat bu bağımsızlık da uzun sürmedi; Timur, Kırgızistan topraklarını kurduğu imparatorluğa dahil etti. Bu arada Moğol kabilelerinin sürekli saldırıları Kırgızlar'ı çok zor durumda bıraktı, hatta bazı Kırgızlar, Kazakistan bozkırlarına çekilerek onlarla iç içe yaşamaya başladı ve bu yüzden kendilerine Kazak-Kırgızlar adı verildi. Kazak-Kırgızlar'dan ayrılması için esas Kırgızlar Kara Kırgızlar diye anılmıştır.

XVII. yüzyıl ortalarına kadar Kazak Türkleri ile birlikte yaşayan bu Kırgızlar Moğol kabilelerinin doğudan, Ruslar'ın kuzeyden tehdidine mâruz kaldı. Kazan, Astrahan ve Başkırdistan'ı işgal eden Ruslar, Kazakistan'a doğru ilerledikleri gibi Moğolistan'da uzunca bir süredir

huzursuzluk içinde bulunan Kalmuklar da hızlı bir şekilde Kırgız ve Kazak bozkırlarını işgal ettiler. Kalmuklar'ın yağma ve işgali karşısında halkın itirazına rağmen Küçük Orda Hanı Ebülhayr Ruslar'dan yardım istedi. 1730'larda Kazakistan'a giren Ruslar, Kazak topraklarının en verimli bölgelerini işgal ederek buralara Rus göçmenlerini yerleştirdiler. Bu sırada bazı Kırgız boyları da Kazaklar'la birlikte Ruslar'a esir düştüler. 1848 ve 1856 yıllarında Ruslar Kazakistan'ın tamamını, Kırgızistan'ın ise kuzeybatı bölgelerini işgal ettiler.

Diğer bölgelerdeki Kırgız Türkleri, Buhara ve Hîve devletlerinin mücadelesinden bıkan bir grup Türk halkı tarafından 1700 yılında Fergana vadisinde kurulan Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetine girmişlerdi. Bu hanlığın halkının çoğunluğunu kendileri teşkil ettiğinden çok geçmeden Hokand'ın idaresi Kırgız Türkleri'nin eline geçti. Böylece Hokand Hanlığı, Kırgız nüfusu ağırlıklı bir devlet haline geldi. Kısa sürede güçlenen Hokand Devleti, XVIII. yüzyılın ortalarında Çin'in istilâsına uğradıysa da bir süre sonra yeniden toparlandı. Ancak Yenisey yöresinin İli vadisindeki Kırgızlar bir daha Kırgızistan'a dönemeyerek Kazak ve Altay Türkleri ile birlikte Çin idaresinde kaldılar.

Kırgızlar için asıl tehlike XIX. yüzyılda Ruslar'ın Hokand Hanlığı'nı istilâsıyla başladı. Ruslar, Orta Asya Türk ülkelerini işgalden sonra Taşkent merkez olmak üzere bir Türkistan genel valiliği kurmuşlardı. Bu valiliğe bağlı yerlerden biri de Hokand (Fergana) idi. Ruslar'a karşı ayaklanan Hokandlılar yenildilerse de Kırgızlar'ın mücadelesi Altay bölgesinde devam etti. Kurbancan Datha adında bir kadın kahramanın önderliğinde yürütülen Altay isyanı yıllarca sürdü. Sonunda Kurbancan Datha'nın ömrünün sonuna kadar ülkesinin başında kalması şartıyla Rusya ile anlaşan Kırgızlar, Rus hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldılar. Fakat Rus baskısından bıkan halk 1885'te tekrar isyan etti. Oş şehrinde başlayan isyan kısa sürede yayılarak millî bir karaktere büründü. 1898'de Andican kasabası halkı ayaklandı. İşgalcileri zor durumda bırakan bu ayaklanmalar Ruslar tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. Kırgızlar arasında Cedîdcilik hareketi ise Tatarlar'ın da gayretiyle 1905 ihtilâlinin ardından başladı. Kırgızistan'ın kuzeyindeki Semireçie'de Cedîd okulları açıldı. Böylece Türkçülük ve İslâmcılık fikirleri yayıldı. Ancak Ruslar Kırgızistan'a yerleştirdikleri binlerce göçmeni silâhlandırdılar. 1916'da Kırgızlar'ın

başlattığı Semireçie isyanı böyle bir olaya karşı hazırlıklı Rus kuvvetleri tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Türkistan'daki Rus idarecileri ihtilâl hükümetinin direktifiyle bir işçi, asker ve köylü şûrası kurarak ülkeyi yönetmeye başladılar. Yine Moskova'nın emriyle kurulan Geçici Hükümet Encümeni'ne sadece birkaç Türk aydını kabul edilmişti. Bunun üzerine Türkler 1917 yılında millî kongre ve şûralar tertiplediler ve Bolşevikler'le mücadeleye giriştiler. Ekim 1917'de Kerenski hükümetini deviren Bolşevikler Türkistan Komünist Partisi'ni, bir ay sonra da Türkistan Sovyet Komiserliği'ni kurarak Türkler'in bağımsızlık çabalarını önlemek istediler. 1 Mayıs 1918'de düzenlenen kongrede Sovyetler'e bağlı Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni oluşturan Ruslar böylece amaçlarını gerçekleştirmek için bir adım daha attılar. Bütün Türk grupları 1921'de Türkistan Millî Birliği'ni kurdular ve bunun başına Zeki Velidi'yi (Togan) getirdiler. Ancak Ruslar'ın şiddetli baskısı yüzünden Zeki Velidi ve birliğin öteki ileri gelenleri Türkistan'dan uzaklaşmak zorunda kaldılar. Bu arada Ruslar Türk birliğini önlemek için Kırgız, Kazak, Özbek ve Türkmen grupları arasında yoğun bir propaganda faaliyetine girişip eski geçimsizlik konularını tekrar ortaya çıkardılar ve Sultan Hoca'nın uyarılarına rağmen bunda başarılı oldular. Türkistan'da Kırgız, Özbek, Türkmen, Kazak ve Tacik cumhuriyetleri ortaya çıktı. Bunlardan Kırgızistan'a Evliyaata'nın bir bölümü, Namangan ile Andican'ın önemli kısımları, Fergana ve Hokand'ın bazı bölgeleriyle Oş ve Pamir'in kuzeyi düşmüştü. Başşehri Bişkek olan Sovyet tipi Kırgızistan hükümetinin başına milliyetçi aydınlardan Kasım Tınıstanoğlu getirildi. Bunun sebebi Kırgız Türkleri'ne komünist rejimi sempatik göstermekti; fakat hem halk hem de Kırgız komünistleri bunun farkındaydı. Moskova güdümündeki komünistlerin isteğiyle Moskova'da yapılan toplantıda Kırgızistan Komünist Partisi

lideri Abdülkerim Sıddıkoğlu, Sovyet usulü eğitim görmemiş Kırgızlar'ı komünist yönetime ortak etmekle suçlandı ve bazı arkadaşlarıyla birlikte 1925'te sürgüne gönderildi. Ertesi yıl K. Kudoykulov ve D. Babakhanov'un önderliğindeki bir grup Kırgız komünisti, Kırgız yöneticilerin idareden uzaklaştırılmasını sert bir dille eleştirince özel bir mahkemede yargılanarak hapsedildi.

Kırgızlar'ın büyük çoğunluğu hayvancılıkla uğraşıyordu. Ellerindeki malların devletleştirilmeye başlanması halk arasında büyük panik doğurdu. Halkın bir kısmı malını vermemek için direnirken bir kısmı da hayvanlarıyla birlikte Çin hâkimiyetindeki Doğu Türkistan'a geçmeye başladı. Bu zoraki "kolhozlaştırma" faaliyeti yıllarca sürdü. 1933 yılına gelindiğinde halkın % 67'si kolektif tarım işletmelerine (kolhoz) yerleştirilmişti.

Kırgızistan, 1936 yılı sonlarında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden biri haline getirildi. Halkın zorla devlet çiftliklerine ve kolhozlara yerleştirilmesinin ardından aydınları sindirme kampanyası başlatıldı. Halkın menfaatlerine göre hareket eden bakanlar ve bazı milliyetçi yazarlar çeşitli suçlamalarla öldürüldü. Bu durum II. Dünya Savaşı'na kadar devam etti. Bunun yanında Kırgızistan'da endüstri, sağlık ve eğitim hizmetlerinde iyileştirme yolunda ilk adımlar da atıldı. II. Dünya Savaşı Kırgızlar'ı büyük sıkıntılar içine soktu. Bir süre sonra toparlanan Kırgızlar, Sovyet yönetimine karşı haklarını koruma mücadelesinde daha ciddi bir tutum sergilemeye başladılar. Kendi dil ve kültürlerini savunan Kırgız edip ve şairleri burjuva milliyetçiliği ithamıyla sürgüne gönderildi. Öte yandan Kırgızistan hükümetinin önemli mevkilerinde ve önemli devlet görevlerinde Ruslar'ın bulunması ve nüfusun % 70'ini oluşturan Kırgız halkının Sovyetleştirilmeye çalışılması kamuoyunda derin rahatsızlık meydana getiriyordu. Özellikle basın yoluyla yapılan bu faaliyetler Kruşçev zamanında çok arttı. Rusça, Kırgızistan'da ve öteki Türk cumhuriyetlerinde âdeta ikinci ana dili oldu.

Diğer taraftan çeşitli bilimleri Rusça tahsil etmelerine rağmen Kırgız Türkleri'ne devlet dairelerinde ve bilhassa adalet mekanizmasında görev verilmemeye başlandı. Kırgızistan'da adlî olaylara Sovyet mahkemeleri bakıyordu. Fakat giderek Sovyet rejiminin tam bir çıkmaza girmesi ve Gorbaçov'un 1986 yılında başa geçmesiyle takip edilen açıklık (glasnos) ve yeniden yapılanma (perestroika) hareketi Kırgızistan için yeni bir başlangıç oldu. Mevcut sistemi kurtarmakta başarılı olamayan açıklık politikası diğer cumhuriyetler gibi Kırgızistan'a da bağımsız bir devlet olma yolunu açtı. 15 Aralık 1990 tarihinde hâkimiyetini ve 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilân eden Kırgızistan Cumhuriyeti'nin başında halen aynı zamanda bir fizik bilgini olan Askar Akayev bulunmaktadır.

III. EĞİTİM, KÜLTÜR ve SANAT

Dağlık arazide göçebe hayatı yaşayan, hayvancılık ve tarımla geçinen Kırgızlar arasında eğitim ve kültür faaliyetleri çarlık döneminde zayıftı. Bununla beraber bir rivayete göre on iki hayvanlı takvimi ilk kullanan Türkler olan Kırgızlar aynı zamanda bu takvimin mûcidi idiler (Barthold, Orta Asya Türk Tarihi, s. 15). Ayrıca okuma yazma oranı yüksekti ve bilhassa Kur'an öğretilen okullar yaygındı. Yüksek sınıf ve zenginler tahsillerini Kazan ve Özbek medreselerinde yaparlardı. XX. yüzyılın başlarında mektep ve medreselerin sayısı arttırılmıştır. Buna rağmen Kırgızistan'da istenen eğitim seviyesine ulaşılamamasının en önemli sebebi Ruslar'ın uyguladığı eğitim politikasıdır. Rus eğitim sistemi çerçevesinde Rus-Kırgız okullarında Kırgız çocukları Nikolay İlminski'nin önderliğinde Rusça eğitim görmeye ve dinden uzaklaştırılmaya çalışıldı. Onun 1896'da ölümünden sonra Rus okullarına tepki gösteren Kırgız Türkleri arasında millî eğitim faaliyetleri oldukça gecikti. Nitekim Kırgızistan'da yedi yıllık ilkokul mecburiyeti 1934'te konulmuş, kız çocuklarını bu okullarda okutma mecburiyeti ise 1950'lerde gerçekleşmiştir. Kırgızistan İlimler Akademisi 1954'te kurulmuştur. 1971-1972 istatistiklerine göre Kırgızistan'daki ilköğretim kurumlarının sayısı 1810 olup bu okullara 1 milyon civarında öğrenci devam ediyordu. Çeşitli dallarda eğitim veren orta dereceli okul sayısı otuz altı olup buralarda 42.000 civarında öğrenci okuyordu. Kırgız Devlet Üniversitesi, çeşitli dallarda eğitim veren Bişkek Tarım, Sağlık, Politeknik ve Pedagoji enstitüleriyle Spor Akademisi, Oş Politeknik Enstitüsü başlıca yüksek öğretim kurumlarıdır. 1971'de bu kurumlarda yaklaşık 50.000 talebe eğitim görmüştür.

1923 yılında bazı işaretlerin ilâvesiyle Arap alfabesini alan Kırgızlar 1928'den sonra Latin, 1941'den itibaren de Kiril alfabesini kabul etmişlerdir. Bağımsız Kırgızistan Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra diğer Türk cumhuriyetleri gibi tekrar Latin alfabesinin kullanılması yolunda çalışmalar yapılmaktadır. Kırgızistan'da 1924'te 457 ilkokul ve iki ortaokul varken 1935'te bu sayı 1562 ve 106'ya yükselmiştir. Aynı yıl içinde kırk civarında gazete ile 124 eser neşredilmiştir.

Türkçe'nin kuzeybatı grubuna dahil olan Kırgızca Kazakça'ya yakın bir

dildir. Kıpçak lehçeleri arasında yer alır ve Aral-Hazar grubuna girer. Kırgızistan Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra açılan ve sayıları gittikçe artan okullarda Kazan ve Özbek Türkçesi'nin yerini alan Kırgız lehçesi kendi içinde Kuzey ve Güney Kırgızca diye iki gruba ayrılır.

Yakın zamanlara kadar şifahî olarak devam eden Kırgız edebiyatı özellikle kahramanlık destanları, halk türküleri, atasözleri, bilmeceler ve çeşitli hikâyelerle kendini gösterir. "İrci" veya "akin" denilen

halk ozanlarının büyük itibarı vardır. Bunların en meşhur temsilcileri Toğolok, Moldo takma adıyla bilinen Bayimbet Abdurrahman Olu, Toktogul Satılganov, İsak Saibekov ve T. Talkanbayev'dir. Türk destan edebiyatının en güzel örnekleri arasında yer alan Manas müslüman Kırgızlar'la gayri müslimler, özellikle de Kalmuklar arasındaki mücadeleleri anlatır. İslâmiyet'in Türk halkına söylettiği ilk büyük destan olan ve eski Türk inanışından da izler taşıyan Manas zamanla Orta Asya Türkleri'nin ortak destanı olmuştur.

Kırgız yazılı edebiyatının ilk örnekleri, Orta Asya'daki diğer Türk boylarına göre geç bir dönem olan XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde kaleme alınmıştır. Kırgızca basılan ilk eser, Kılıç Mamurkan'ın 1911 yılında yayımlanan Zelzele adlı kitabıdır. 1913'te Esenkalı Arabay Kırgızlar için bir alfabe düzenlemiştir. Aynı yıl Osman Saduk'un ve 1914'te Manap Sabdan'ın Kırgız Tarihi adlı eserleri neşredilmiştir.

Rus istilâsı öncesi ve sonrası şairlerinde genellikle ümitsizlik duygusu hâkimdir. Fakat zamanla kabile hayatı yerine millî cemiyet ve devlet mefhumunun geçmesiyle Sadık Karaç, Cıdık ve Kasım Tınıstan gibi milliyetçi şairler yetişmiştir. Bu şairlerin ortak ideali Kırgız ve Kazaklar'ın, düşmanlarına karşı birleşmesiydi. 1924'te ilk Kırgızca gazetenin neşrinden sonra Kırgız edebiyatı hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Kasım Tınıstan, Kırgız millî eğitiminde önemli hizmetlerde bulunmuş, çeşitli ders kitapları hazırlayarak Kırgızca'nın okul dili haline gelmesine çalışmıştır. Bu dönemde Tokombay'ın Kanlı Yıllar adlı manzum eseriyle Turusbek'in ilk müzikal dramı 1916 yılı Kırgız ayaklanmasını tasvir eder. Yine Tokombay'ın ve Elebay'ın köy hayatını ele alan romanları Kırgız millî edebiyatının ilk örneklerindendir. Nesrin ilk temsilcilerinden T. Sıdıkbekov

Zamanımızın İnsanları adlı romanıyla 1949’da ödül almıştır. Sıdıkbekov’un Rus edebiyatından tercümeleri de vardır. Lenin ödülüne lâyık görülen ünlü Kırgız yazarı Cengiz Aytmatov’un roman ve hikâyelerinin çoğu Türkiye Türkçesi’ne çevrilmiştir.

Kırgız mûsikisi sözlü halk edebiyatına bağlı olarak gelişmiştir. En çok kullanılan müzik aletleri kamuş, kiyek, surnay, çoor idi. Ünlü mûsikişinas Maldıbay’ın altmış civarında bestesi vardır. 1926’da açılan tiyatro stüdyosu dört yıl sonra devlet tiyatrosu olmuş ve burada birçok Kırgızca piyesi oynanmıştır. Kırgız sanatının en güzel örnekleri halı ve keçe gibi el işlerinde görülür. Son zamanlarda Aytuy ve Akılbek gibi Kırgız ressamları da yetişmiştir. Kırgız mimarisinin en güzel örnekleri ise Talas (Evliyaata) vadisindeki Er Manas’a ait olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 36547, 36550, 36565, 36565-A, 36579; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 1098; BA, İrade-Hariciye, nr. 2206, 12493, 13785; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 12, s. 58, 60; C. C. Valikhanov, The Russians in Central Asia: Their Occupation of the Khirgiz Steppes and the Line of Syr-Darya: Their Political Relations with Khiva, Bokhara and Kokan, London 1865, s. 320-322; A. Vambéry, History of Bokhara, London 1873, s. 365-392; H. C. Rawlinson, England and Russia in the East, London 1875, s. 265; E. Schuyler, Turkestan, London 1876, s. 344 vd.; S. H. Sing, A History of Khokand (nşr. C. E. Bates), Lahor 1878, tür.yer.; H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1880, II/2, tür.yer.; M. A. Terentyev, Istoriya Zavoyevaniya Sredney Azii, Petersburg 1906, s. 216-222, 306 vd.; J.-P. Roux, l’Islam en Asie, Paris 1958, s. 76-78; a.mlf., Histoire des turcs, Paris 1984, tür.yer.; M. Anwar-Khan, England, Russia and Central Asia, Peşaver 1963, s. 43-46, 51-53; Istoriia Kırgızia, Frunze 1963; A. N. Khalfin, Russia’s Policy in Central Asia 1857-1868, London 1964, s. 51, 64; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1971, I, 269-270; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (nşr. Kâzım Yaşar Kopraman - Afşar İsmail Aka), Ankara 1975, s. 15, 40 vd., 131, 162, 210,

331 vd.; a.mlf. - [G. Hazai], “Kirgiz”, EI[2] (Fr.), V, 137-138; Baymirza Hayıt, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 35; A. Hetmanek. “Kırgızistan and the Kırgız”, Handbook of Major Soviet Nationalities, New York 1975, s. 239 vd.; TDEK, s. 729; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, I, 26, 68-72; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., “Türkler [Dış Türkler]”, İA, XII/2, s. 408 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 113-115, 119-120, 131; ayrıca bk. tür.yer.; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985, tür.yer.; a.mlf., “Çağdaş Türkiler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1993, Ek cilt, s. 361-368; Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, s. 39-44; Bahaeddin Ögel, “İlk Töles Boyları: Ugur, Ting-Ling ve Kao-Ch’lê’r”, TTK Belleten, XII/48 (1948), s. 795 vd.; K. H. Menges, “Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları” (trc. Kemal Aytaç), TDA, sy. 18 (1982), s. 88; “Kırgızistan”, Avrasya Dosyası, sy. 78-79, Ankara 1997; R. Rahmeti Arat, “Kırgızistan”, İA, VI, 735 vd.; “Kırgızskaya Sovetskaya Sotsialistiqeskaya Respublika”, BSE, XII, 156-177; “Kırgızlar”, Kırgız Sovet Entsiklopediyası, Frunze 1978, III, 561-563; S. Soucek, “Kirghizia”, Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 318-319.

Mehmet Saray

KIRGIZLAR TÜRBESİ

İznik’te Yenişehir Kapısı dışında yer alan erken Osmanlı devrine ait türbe.

İznik’te ilk Osmanlı devrine ait olan türbelerin içinde üzerinde durulan ve ilgi çeken bu yapı araştırmacılar tarafından XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Yapı bugün, tarlalar içinde temelleri kalmış olan Orhan Gazi Zâviyesi’nin karşısında yol kenarında yer almaktadır. Zâviyenin bakımıyla görevlendirilen Orta Asya’dan gelmiş gazi erenlerin türbesi olan yapıya halk arasında Kırk Kızlar Türbesi de denilmektedir. Bazı yayınlarda Hacı Camaza Türbesi adı da geçmektedir.

Türbe plan olarak aynı eksen üzerinde bulunan, önde tonozlu bir giriş eyvanı ile arkada kubbeli bir ana mekândan oluşmaktadır. İki bölüm arasındaki bağlantıyı Bizans silmeleriyle çevrelenmiş dikdörtgen bir kapı sağlamaktadır. Yapının önündeki giriş mekânının beşik tonozla örtülmüş olduğu anlaşılmakta, mekânın kuzey cephesinde hâlâ görülebilen kemer izi bunu doğrulamaktadır. Bilinmeyen bir tarihte tonoz yıkılmış ve yerine bir ara ahşap düz çatı yapılmıştı. Çatı günümüzde artık mevcut değildir. Türbenin bu ön

mekânının bir hayli değişiklik geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu kısım orijinal durumunda, yanlara doğru çıkıntı yapan iki köşe pâyesi arasına oturtulmuş bir kemerle dışa açılmaktaydı. Kemer sonradan kapatılınca buraya dikdörtgen bir kapı açılmıştır. Mekânın yan duvarlarının büyük bölümü yeni baştan örülmüştür. Buralarda, yapının küfeki ve tuğla sıralı duvar tekniğiyle hiçbir ilişkisi olmayan, moloz taş ve yer yer tuğlanın kullanıldığı kötü bir duvar işçiliği görülmektedir. Türbenin kubbe ile örtülü ana mekânının da önemli değişiklikler geçirdiği belli olmaktadır. Duvarların üzerini çeviren kirpi saçaklarla mekânın üzerini örten kubbe yükseltilmiş, farklı malzeme ve kötü bir işçilik gösteren bu kısımlar yapının orijinal görünümünün büyük ölçüde bozulmasına sebep olmuştur. Kubbe bu yükseltme sonucunda biçimini kaybederek basık bir hal almıştır. Yapıda ana mekânı örten ve onikigen yüksek bir kasnağa oturan kubbeye gövdeden geçiş pencerelerin arasına yerleştirilmiş sivri kemerli, yüksek tromplarla

sağlanmıştır. Kubbe, tromp ve pencerelerin arasına yerleştirilmiş pandantiflerin üzerine oturmaktadır. Kasnağa dört adet pencere açılmıştır. Kubbeli mekânın doğu ve batı duvarlarında aynı eksende olmak üzere altta ve üstte yuvarlak kemerli birer pencere, güney duvarında ise yalnızca üstte bir pencere mevcuttur. Kuzey duvarında ise öndeki mekânla bağlantıyı sağlayan kapının hemen üzerinde bir pencere yer almaktadır. Yapının iç kısmında doğu duvarının güneyinde yarım yuvarlak bir niş, güney duvarında da kıbleyi gösteren dikdörtgen bir niş bulunmaktadır.

Türbenin kubbeli mekânında sekiz adet kitâbesiz mezar yer alır. Eski yayınlardan giriş mekânında da mezarlar olduğuna dair bilgi edinilmekteyse de günümüzde bunlardan hiçbir iz kalmamıştır. Yapının tek süsleme özelliği, ana mekânın içinde yuvarlak kemerli pencerelerin etrafını çeviren kalem işi tezyinattır. Mevcut izlerden, zamanında kubbe göbeğinde ve eteğinde de aynı tarzda süslemelerin olduğu anlaşılmaktadır. Motif olarak kıvrık dal ve rûmîlerin yanı sıra Türk sanatına yabancı olan korint başlıklı sütunların da görülmesi ilginçtir. Bu durum değişik şekillerde yorumlanarak Bizans etkisine bağlanabildiği gibi farklılığın, Bizanslı ustaların bizzat yapının süslemesinde çalışmış olmalarından kaynaklandığı da ileri sürülmüştür. Kalem işi süslemelerin tarihlendirilmesi konusunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu hususta, süslemelerin yapıyla çağdaş olup XIV. yüzyıldan kaldığı ya da XVII. yüzyıl gibi daha geç bir tarihe ait oldukları şeklinde görüşler bulunmaktadır. Yapıda duvar örtüsünün orijinal karakteri oldukça bozulmuş, sonraki dönemlerin inşaatları duvar örgüsünde yama gibi iz bırakmıştır. Duvarların düzgün olan kesimlerinde üç sıra küfeki taşı ile iki sıra tuğladan oluşan ve devrinin orijinal karakterini taşıyan örgü görülmektedir. Bunun yanında yapım malzemesi olarak devşirme blok taşların kullanılmış olması da dikkati çeker. Bunlar arasında güneybatı köşesinde bulunan mermer blok taşı içerdiği Grekçe kitâbe ile diğerlerinden ilk bakışta ayrılır. Yapı son yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından tamir edilerek bir avlu duvarı ile çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941, s. 78; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 180; a.mlf., "Orhan Gazi Devrinde Mimari", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 122; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 71; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 175; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 573; A. Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, I (1938), s. 61; Semavi Eyice, "İznik", İlgi, sy. 41, İstanbul 1985, s. 10; a.mlf., "İznik", STAD, I (1987), s. 105.

Selda Kalfazade Ertuğrul

KIRIKKALE

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Ankara’nın 77 km. kadar doğusunda Çoraközü deresinin Kızılırmak’a kavuştuğu yer yakınında kurulmuştur. Denizden yüksekliği demiryolu istasyonunda 705 metredir. Tarihî bir geçmişi olmadığı halde Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve çok hızlı gelişen şehirlerden biridir. Burası 1925 yılında kurulan savunma sanayii dolayısıyla gelişip bir şehir özelliği kazanmıştır.

Şehrin bugün bulunduğu yerin iskân tarihi de çok eskilere inmez. Ancak Çoraközü vadisinin kuzey kenarında Kırık adlı bir köy ve vadi içinde Küriginkale adlı harap bir kale kalıntısının varlığı bilinmektedir. Bu küçük köyün ve yanı başındaki kalenin ne zaman ortaya çıktığı hakkında bilgi yoktur. Şehrin yeniliğine karşılık yörenin geçmişi, eskiden idarî bakımdan bağlı olduğu Ankara’nın tarihiyle paralellik gösterir. Bu bölge İç Anadolu’nun büyük bir kısmı gibi Eskiçağ’da Hitit Devleti’nin hâkimiyeti altında bulunuyordu. Sırasıyla Pers ve İskender imparatorluklarına ait olan bu topraklar daha sonraları Galatya Krallığı’na bağlandı. Galatya toprakları Roma İmparatorluğu’na ait, merkezi Ankara olan bir eyalet haline geldiğinde Kırıkkale yöresi de bu eyaletin sınırları içinde kaldı. Bizans döneminde müslüman Araplar’ın akın yolları üzerinde bulundu. XI. yüzyıl sonlarından itibaren Türkmen akınları yöreyi etkiledi. Anadolu Selçukluları ve Dânişmendoğulları hâkimiyetinden sonra Kırıkkale bölgesi bir süre Osmanlılar, Karamanoğulları ve Timur yönetimi arasında el değiştirdi. XV. yüzyılda kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı hâkimiyetinden önce bölge muhtemelen Moğol boylarının yaylak yerleri arasında bulunuyordu. Onların çekilmesinin ardından yerlerini yöreye yerleşen Türkmen boyları aldı. Özellikle Kırşehir civarında bulunan ve Çungara cemaatine bağlı oldukları belirtilen Kırıklu adlı bir Türkmen topluluğu bu yörede yaylıyordu (998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zulkadriyye Defteri: 937/1530, II, 648). Bu topluluk muhtemelen XVI. yüzyılın sonlarına doğru kale civarına yerleşti. Nitekim bu döneme ait bir şer‘iyye sicil kaydında Ankara civarında Kürik adlı bir köyün adı

geçmektedir (Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili, s. 216). Ayrıca XVII. yüzyıl başlarına ait bir mühimme kaydında Kırıklu adlı köy halkının eşkıya saldırılarına karşı civardaki kaleyi tamir edip savunma yeri olarak kullanmasına izin verildiğinin belirtilmesi Kırıkkale adının nasıl ortaya çıktığına da işaret eder (BA, Mühimme Zeyli, nr. 8). Burası uzun süre köy olarak varlığını sürdürdü ve yöre XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ankara vilâyetinin Kırşehir sancağının Keskin kazası sınırları içinde yer aldı (Cuinet, I, s. 247'deki harita).

Cumhuriyet'in başlarında ise Ankara vilâyetinin Keskin kazası köyleri içinde küçük bir yerleşme yeri durumundaydı. Cumhuriyet'in sanayileşme programları arasında kurulması öngörülen savunma sanayii için yer aranırken o tarihte on iki hâneli olarak bilinen Kırık köyü civarı uygun görüldü. Bu yer seçiminde Kırık köyünün Ankara'yı Yozgat-Sivas üzerinden doğuya, Çorum üzerinden de Karadeniz kıyısındaki Samsun'a ulaştıran yoldan Kayseri'ye giden yolun ayrıldığı kavşak yeri yakınında bulunması, ayrıca doğuya

doğru uzanarak Erzurum'a ulaşması planlanan demiryolunun o tarihte buraya çok yaklaşmış olması önemli rol oynadı. Bu elverişli şartlara bir de o tarihte Kırık köyü muhtarı olan Hüseyin Kâhya'nın arazilerinden bir kısmını Millî Müdafaa Vekâleti'ne bağışlaması da eklenince (Köksal, sy. 22-23 [1964], s. 170) fabrikanın kuruluşu gerçekleşti ve böylece şehrin temeli atılmış oldu (1925).

Çoraközü vadisinin geniş tabanında 1925'te kurulan fabrikalar çevresinde fabrika personeli ve işçileri için Fabrika mahallesi oluşturuldu. Aynı yılın ortalarında demiryolu Kırıkkale'ye gelince (batısında bulunan Yahşihan'a 17 Nisan 1925'te, doğusunda bulunan Yerköy'e 20 Kasım 1925'te ulaştı) istasyon binası çevresinde İstasyon mahallesi ortaya çıktı. Bu iki mahalleli yerleşme idarî bakımdan Ankara vilâyetinin Keskin kazası sınırları içindeydi. 1929'da aynı kaza sınırları içinde bir nahiye merkezi oldu. 1930'dan sonra ilk mahallelerin olduğu yerden başlamak üzere genişleyerek vadi tabanından yamaçlara, hatta plato yüzeyine doğru yayıldı. 1945 yılına kadar demiryolu ile devlet yolu (Ankara-Yozgat yolu) arasında uzanan Ovacık, Yenidoğan, Hüseyin Kâhya, Tepebaşı, Gürler ve Kurtuluş mahalleleri şehre eklendi. 1930-1945 yılları arasındaki bu ilk gelişme

dönemi içerisinde 1939'da sanayi tesisleri o yıllarda en önemli ürünü olan ve Kırıkkale tüfeği adıyla anılan, Alman yapısı mavzerlerin yerli uyarlaması piyade tüfeğinin üretimine başladı.

1944'te çıkan 4642 sayılı kanunla aynı ismi taşıyan bir ilçeye merkez oldu. İlçe merkezi oluşu canlılığını daha da arttırdı. 1935'te 5000'i bulmayan (4559) nüfusu 15.000'lere ulaştı (1945'te 14.496, 1950'de 15.750). 1945 ile 1955 arasında artan nüfusun barınması için Fabrika mahallesinin kuzeyinde Yaylacık ve Çallıöz (Çalılıöz), kuzeydoğusunda Güzeltepe mahalleleri ortaya çıktı. Bu dönemde iskân sahası devlet yolunun kuzeydoğusuna da taşarak bu kesimde Kaletepe ve Sanayi mahalleleri gelişti. Şehrin güneye doğru gelişmesi, demiryolunun güneyinde Karşıyaka adlı bir mahallenin kurulmasına yol açtı. Batıya doğru gelişme sonucunda da Kızılırmak'a yakın Kızılırmak mahallesi oluştu. Güneyde şehirden 4 km. kadar uzakta olan Yuva köyü 1960'tan sonra şehrin belediye sınırları içine alınarak bir mahalle durumuna getirildi. Ancak şehirdeki hızlı nüfus artışı gecekondulaşmaya sebep olarak eski mahallelerin etrafı gecekondu çemberleriyle kuşatıldı.

Şehrin kuruluşuna sebep olan askerî fabrikalar, daha sonra Makina ve Kimya Endüstrisi Kurumu'na (MKE) devredilerek üretim çeşidini arttırmış, çelik çekme boru, elektrik makineleri üretimine de geçmiştir. Şehrin uzağında bulunmakla beraber 1987 yılında açılan Orta Anadolu Rafinerisi de (Bahşılı ilçesi sınırları içinde kurulmuştur) Kırıkkale'nin sanayi ve ticaret hayatına etki yapmış, şehri önemli bir ticaret merkezi durumuna getirmiştir. Şehirde ayrıca kereste fabrikaları, un ve unlu ürünler, tuğla ve kiremit yapım yerleri de vardır. 1975 sayımında ilk defa nüfusu 100.000'i aştı (137.874). 1999'da çıkan 3578 sayılı kanunla kurulan aynı adlı ilin merkezi oldu. 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre nüfusu 205.078'i bulan Kırıkkale şehrine yeni mahalleler de eklenerek mahalle sayısı 2000'li yılların başında yirmi altıyı bulmuştu.

Kırıkkale şehrinin merkez olduğu Kırıkkale ili Ankara, Çankırı, Çorum, Yozgat ve Kırşehir illeriyle çevrilidir. Merkez ilçeden başka Bahşılı, Balışeyh, Çelebi, Delice, Karakeçili, Keskin, Sulakyurt ve Yahşihan adlı sekiz ilçeye ayrılmıştır. 4534 km^2 genişliğindeki Kırıkkale ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 383.508 kişi yaşıyordu,

nüfus yoğunluğu da seksen beş idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırıkkale'de il ve ilçe merkezlerinde 128, kasabalarda otuz ve köylerde 167 olmak üzere toplam 325 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı doksan yedidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mühimme Zeyli, nr. 8; 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zulkadriyye Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılıç v.dğr.), Ankara 1999, II, 648; Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1974, s. 216; Cuinet, I, 246-247, 249; Afif Erzen, İlkçağda Ankara, Ankara 1946, s. 49, 52; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 347, 348, 349; Aydoğan Köksal, "Kızılırmak Doğusunda Ankara'nın Üç İlçe Merkezi", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 22-23, Ankara 1964, s. 169-178.

Metin Tuncel

KIRIM

Karadeniz'in kuzeyinde tarihî bir yarımada ve Ukrayna'ya bağlı özerk cumhuriyet.

Batı ve güneyden Karadeniz, doğu ve kuzeyden Azak deniziyle çevrili, 9 km. genişliğinde 20 km. uzunluğundaki bir berzahla karaya bağlanan Kırım yarımadası 26.140 km² genişliğindedir. Anakara ile irtibatını sağlayan Orkapı adlı berzah, yarımadaya anakaradan gelebilecek tehlikelere karşı tabii bir engel durumundadır. Bu dar bağlantı sebebiyle yarımada bir bakıma ada özelliği gösterir. Bundan dolayı buraya halk arasında Yeşilada ismi de verilmiştir. Kıyıları girintili çıkıntılı olup yaklaşık 1000 kilometreyi bulur, gemilerin yanaşmasına elverişli koylar, tabii limanlar mevcuttur. Yenikale tarafından başlayıp kuzeyde dar bir uzantıyla karadan ayrılan setten Orkapı'ya kadar varan bölümdeki sığ sulara Sıvaş denizi denilir, burası Kırım'ı Azak denizinden ayırır. Sahillerinin en mâmur kısmı Kefe ile Akyar arasındaki kesimdir. Yarımadada güneybatıdan kuzeydoğuya ve batıdan doğuya doğru uzanan dağ silsilesi en fazla yükseldiği kesimlerde 1500 metreyi aşar (Yalta'nın kuzeyinde 1545 m.). Bazı kesimleri denize dik iner. Dağlık alanların üzerindeki yaylaların gerisinde ise düzlük bozkır

kesimi bulunmaktadır. Bu dağlar aynı zamanda zengin su kaynaklarına sahiptir, kuzeybatı ve kuzey istikametinde çeşitli ırmaklar buradan çıkar. Bahçesaray, Akmescid, Karasubazar gibi eski Kırım şehirleri bu dağların kuzey eteklerinde ırmak havzalarında yer alır.

Tarih boyunca özellikle Asya içlerinden gelen çeşitli kavimlerin uğrak yeri olan Kırım yarımadasının en eski sakinlerinin Taurlar olduğu ileri sürülür. Milâttan önce VIII. yüzyılda Kırım'ın bozkır kesimi İskit göçebelerince iskân edildi. Daha sonra buraya Kimmerler'in geldiği belirtilir. Kırım'da ilk Yunan kolonileri milâttan önce VI. yüzyılda kuruldu. Kerç'in olduğu yerde Pantikopeon, Akyar'ın yakınında Khersones (Kerson), Gözleve civarında Karkantida gibi limanlar teşekkül etti. Ancak Yunan kolonileri içerilere nüfuz edemedi, kaynaklara göre Taur veya Taur-İskit denilen halkın mukavemetiyle karşılaştı, onlarla ancak çok sonraları ticarî ilişki kurabildi.

Sahil kolonileri milâttan önce I ve milâttan sonra IV. yüzyıllarda Roma idaresindeyken içeride İskitler gibi göçebe bir hayat yaşayan ve çeşitli grupları bünyesinde barındıran Sarmatlar bulunuyordu. IV. yüzyıldaki Got saldırıları, ardından Hunlar'ın Kuzey Avrupa'ya inişleri sırasında Kırım ve Azak sahillerine Sarmatlar'a bağlı Alan grupları yerleşmişti. Bu gruplar Hunlar'ın Avrupa'ya yönelik akınlarına katılmışlar, bir kısmı dağlık alanlara ve sahillere çekilmiş, III. yüzyılda kurulan Suğdak (Sudak), Kefe gibi şehirleri ele geçirmişlerdi. Bunlar Got bakiyeleriyle beraber XIII. yüzyıla kadar Kırım'ın yaylalık kesimlerinde yaşadılar.

Hun hâkimiyetinin ortadan kalkmasından sonra Kuban, Azak ve Don nehri ağızlarında çeşitli Türk kavimleri yerleşmeye başladı. Bulgarlar bunlardan en önemli topluluktur. Sahildeki koloniler ise Bizans İmparatorluğu'nun denetimi altındaydı. Söz konusu kolonilerin en önemlileri Khrsones, Suğdak ve Kerç idi. Ayrıca bu limanları korumak için dağlık Kırım sahillerine güney kesimde bazı kaleler de inşa edilmişti. VII. yüzyıla doğru Kırım'ın iç bölgeleri Hazar Türkleri'nin idaresi altına girmeye başladı. Hazarlar Kırım'ı "tuyun" (tudun) denilen valilerle yönettiler. Gotlar ise dağlık alanlara sıkıştırılmış, kendi şehirlerinde muhtar bir idare kurmuş durumdaydılar. Hazarlar yavaş yavaş Gotlar'ın bu yapılarını bozup kendi idarelerini kurdular. Sahildeki Hersones'i alıp VIII. yüzyılda Kırım'ı bütünüyle kontrol altına aldılar.

Hazarlar'ın yıkılışından sonra Kırım'da Hazaria denilen küçük bir devlet ayakta kaldı. Azak havzasını da içine alan bu devlet 1083'te bağımsız bir siyasî teşekkül durumundaydı. Gerek bu bölge gerekse önündeki deniz için Arap coğrafyacıları Hazar tabirini kullandılar. Selçuklu dönemi kaynaklarında da burası Hazar olarak geçer. Hazarlar, Taman yarımadasında Taman-Tarhan şehrini kurmuşlardı. Dinyepr ve Karadeniz yoluyla gelen İskandinav korsanları 1016'da bu şehri ele geçirmişlerdi. Hazarlar'ın yıkılışının ardından Peçenekler Kırım'a kadar bozkır alanlarda yerleştiler. Suğdak başta olmak üzere Kırım'ın doğu sahillerindeki limanlar Kıpçaklar'ın elindeydi. Hazarlar'ın bakiyeleri olarak Mûsevî Karayim Türkleri uzun süre Kırım'da yaşamışlardır.

Kırım'ın XIII. yüzyılda Anadolu ile iktisadî bağları güçlendi. Anadolu Selçukluları artan ticaret hacmi dolayısıyla buraya hâkim olmak istediler. I.

Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) Hüsâmeddin Çoban idaresindeki kuvvetler Kırım'ın en önemli ticaret şehri olan Suğdak'ı ele geçirdi. Bu arada Taman da Ruslar'dan alınmıştı. Böylece Kırım'ın Anadolu ile irtibatı daha da sıkı hale geldi. Burada Anadolu'dan gelmiş pek çok tâcir bulunmaktaydı. 1223'teki Kalka zaferiyle Deşt-i Kıpçak'a hâkim olmaya çalışan Moğollar'a karşı direnen Kıpçaklar'ın, Bulgarlar'ın, Başkırt ve Aslar'ın 1239'da Batu Han'ın ordusu tarafından dağıtılmasının ardından Kırım'da Altın Orda hâkimiyeti devri başladı. Bütün Kırım, sahildeki bazı şehirler hariç olmak üzere Altın Orda topraklarına dahil edildi. Muhtemelen bu dönemlerde Kırım'da yaşayanlar arasında İslâmiyet giderek yayıldı. Ticaret için Kırım'a gelen Memlük tüccarları eski Kırım'da (Solhat) bir cami (Sultan Baybars Camii) yaptırmış; bir diğer cami ise daha sonra Özbek Han adına inşa edilmişti.

1253'te Karakorum'a gitmek üzere İstanbul'dan Kırım'a gelen Wilhelm van Rubruquis buraya Grekler'in Gassaria / Cassaria adını verdiklerini, sahil kesimlerinde Rumlar'ın yaşadığını, Türkiye adıyla andığı Anadolu ile Kırım limanları arasında yoğun bir ticaret olduğunu, özellikle Suğdak'ın kuzeyden ve güneyden getirilen malların pazar yeri haline geldiğini belirtir. Ona göre Kerson ile Suğdak arasında dağlık kesimde her biri farklı lehçeler konuşan kırk ayrı topluluk bulunmakta, bunların içinde Almanca konuşan Gotlar da yer almaktaydı. Dağların ardındaki steplerde ise Kumanlar oturuyordu (Moğolların Büyük Hanına Seyahat, s. 22-23). Selçuklu tahtı için mücadele eden, fakat yenilgiye uğrayınca İstanbul'a kaçan II. İzzeddin Keykâvus'un daha sonra Altın Orda hanının da muvafakati ile Kırım'a gitmesi neticesinde yarımada ile Anadolu ve Balkanlar'daki Türkmenler arasında yeni bir bağ oluştu. 1278'de ölümüne kadar Kırım'da kalan Keykâvus'un sürdürdüğü siyasî mücadele sırasında yanında bulunan Türkmenler'in bir bölümü burada kalmış, bir kısmı Anadolu'ya geçmişti. 1261'deki Nif Antlaşması ile Bizans'tan ticarî imtiyazlar alan Cenevizliler, Kuzey Anadolu sahilleri yanında Kırım'da da koloniler kurdular. Kefe, Balıklava, Suğdak ana ticaret üsleri haline geldi. Cenevizliler, Altın Orda Hükümdarı Mengü Timur döneminde (1266-1280) Kefe'ye yerleştiler. Zamanla burası Ceneviz'in koloni merkezi oldu ve idaresi Cenevizliler'in eline geçti. Suğdak 1365'te Ceneviz kontrolüne girmişti. 1380'de Cenevizliler ile Altın Orda Hanlığı arasında yapılan anlaşmada

Balıklava'dan Suğdak'a kadar olan yerlerin Cenevizliler'e bağlı sayılması kabul edilmişti.

Venedikliler ise daha XIII. yüzyılın başlarında Kırım'a yönelmiş, ilk olarak Suğdak'ta küçük bir koloni oluşturmuş, fakat burası 1365'te Ceneviz'in eline geçince ticarî faaliyeti aksamıştı. Onların 1204'ten biraz sonra yerleştikleri asıl merkezleri Azak'tı (Tana). 1333'te Kırım'a giden İbn Battûta eski Kırım'a uğramış, burada müstakbel Kırım hanlarının ceddi olan Togay Timur neslinden Tülek Timur'la görüşmüştür. Kefe'yi büyük bir şehir olarak tanıtan İbn Battûta buradaki Cenevizliler'den bahsedip Solhat, Kerç gibi önemli şehirlerin bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, I, 359-360). Yine XIV. yüzyıl sonlarında Schiltberger Kırım'ı Kıpçak yurdu gibi gösterir, Kefe'nin çok kalabalık bir yer olup halkının Cenevizli, Rum, Ermeni olduğunu, birçok tüccarın burada bulunduğunu belirtir (Türkler ve Tatarlar Arasında, s. 118). Kıyı kesimlerindeki kalabalık hıristiyan nüfus varlığını uzun süre korumuştur. Ortodoks hıristiyanların eski Kırım'da bir piskoposluk merkezleri vardı. Latinler ise Kefe'de 1318'de

bir piskoposluk kurmuşlardı. Cenevizliler tarafından korunan Fransiskenler Kırım'da hayli faaldiler. Yine Kerson'daki piskoposluk 1333'te kesin olarak kurulmuş ve bütün bu gruplar özellikle Tatarlar arasında misyonerlik faaliyetini başlatmışlardı. Fakat bu teşebbüsler XIV. yüzyıl sonlarında başarısızlıkla sonuçlandı. Yahudi grupları ise daha çok Karayim Türkleri'nden oluşuyordu ve bunların merkezleri Çufutkale idi.

Altın Orda Hükümdarı Toktamış Han ile mücadeleye girerek bu devleti parçalayan Timur 1395'te Azak'ı tahrip etti, Kefe'yi de ele geçirerek Ceneviz kolonilerine ağır bir darbe vurdu. Fakat bu durum geçici oldu, Fâtih Sultan Mehmed'in Kefe seferine kadar Cenevizliler Kırım'daki kolonilerini ellerinde tuttular. Bu arada Altın Orda'nın parçalanmasından sonraki iç çekişmeler Kırım'da etkili olmuş, karışıklıklar Kırım Hanlığı'nın kuruluşuna kadar sürmüştür. 880'de (1475) Kefe'yi alıp kıyı boyunca eski Ceneviz kolonilerini ele geçirerek bu bölgede bir sancak kuran Osmanlılar'ın Kırım Hanlığı'nı kendi himayelerine almalarıyla yeni bir dönem başlamış oldu. Yarımadada Kerç'ten itibaren Balıklava'ya kadar uzanan sahiller doğrudan Osmanlı kontrolü altına alındı, buranın iç kesimleri Kırım hanlarına aitti. Gerek Kırım gerekse Osmanlılar'ın

kontrolündeki kesimde bulunan şehir ve kasabalar zamanla gelişti, tarihî eserlerle donatıldı, buralar tipik bir Türk-İslâm merkezi özelliği kazandı. Bu faaliyetlerde giderek Osmanlı tarzı ve tesiri önemli ölçüde hâkim oldu. Hanların yazın yaylaya çıktıkları Kırkyer-Salacık mevkii Bahçesaray adlı hanlık merkezinin nüvesini oluşturdu. Çürüksu vadisinde inşa edilen Han Sarayı Osmanlı tarzında yapılmıştı. Kırım veliahtları ise Orkapı mevkiinde bulunuyorlardı. Orkapı 945'e (1538) doğru Sahip Giray Han tarafından tahkim edildi, Kırım yarımadasına giriş yeri olan bu dar berzahın uç kısmında Ferahkirman adlı bir kale yaptırıldı. XVIII. yüzyıl ortalarında Kırım'da bulunan Baron de Tott bu istihkamlardan hayranlıkla söz eder.

Kırım hanlarının önceki merkezi eski Kırım'dı. Burası gelişmiş bir şehir durumunda olup Sultan Baybars Camii, Özbek Han Camii, Hacı Mehmed Camii, Hacı Ömer Camii yer alıyordu. Bahçesaray ve Salacık'ta da hanlar birçok eser inşa ettirmişlerdi. Bağlarıyla meşhur Akmescid kalgay sultanların oturduğu yerdi. Hanlığın batı kıyısındaki Gözleve önemli bir liman durumundaydı. Burada Mimar Sinan'a atfedilen Tatar Han Camii, Cuma Camii, Nûreddin Sultan Camii bulunuyordu. Diğer yerleşmelerden Karasubazar iç kısımda kurulmuştu. Kıyı boyunca Mangub, İnkerman, Balıklava, Yalta, Aluşta, Suğdak, Kefe, Kerç Osmanlı bölgesinde kalmaktaydı. Kefe sancağına ait 1530 tarihli Rumeli vilâyeti icmal defterinde ve 1542 tarihli tahrir defterlerinde bulunan kayıtlar bu şehir ve kasabalar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Buna göre Kefe'nin toplam nüfusu yaklaşık 16.000'e ulaşmaktaydı. Burası Kırım'ın en kalabalık ve en faal merkezi durumundaydı. Nüfusun çoğunluğunu hıristiyan gruplar oluşturuyordu. İkinci kalabalık şehir Suğdak idi, toplam nüfusu 1600 dolayındaydı. Diğer önemli yerleşim yeri İnkerman olup burada 1100 kişi yaşıyordu. Ayrıca daha sonra büyük önem kazanacak olan Yalta da üç mahalleli bir kasaba görünümündeydi. Balıklava 950, Mangub ise önce 900, daha sonra 500 kişilik bir nüfusa sahipti. Kefe dışındaki şehirlerde nüfus bakımından nisbî bir gerileme olurken Kerç'in nüfusu 600 dolayından 1200'e yükselmişti. Burada Şehzade Camii ve Hacı Sinan Camii bulunuyordu (Öztürk, s. 193-284). Bu şehirlerin nüfusunda Rum, Ermeni ve yahudi gruplarının toplamı müslüman nüfusa göre oldukça fazlaydı. Gayri müslim nüfus içerisinde Türkçe adlar taşıyanların mevcudiyeti hıristiyanlaşmış olan Tatarlar'ın varlığını ortaya koyar. Bunlar Rum olarak deftere kaydedilmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren giderek hıristiyan nüfusta

azalma olmuştur. Osmanlı idaresi altındaki bölgelerin şehir ve kırlardaki hâne toplamı XVI. yüzyıl ortasında 4292 iken 1048'de (1638) 3062, 1059'da (1649) 2126, 1072'de (1662) ise 1340 hâneye düşmüştür (Fisher, s. 77).

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Kırım'da giderek ziraatın da önem kazandığı ve çiftlikler kurulduğu, tarıma elverişli sahaların ekilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Ancak hayvan yetiştiriciliği yine de önemini korudu. Kırım transit ticarette ön plana çıktı. Kırım tüccarı Hazar kıyılarındaki şehirlere, Moskova'ya, Kazan'a, Tebriz'e, kuzeyde Baltık ülkelerine ve Tuna boyundaki merkezlere kadar gidiyordu. Bunlar aldıkları kürkleri ve diğer mâmulleri Anadolu'dan gelen tâcirlere satıyorlardı. Kırım'dan Osmanlı ülkesine ve Mısır'a daha çok esir, kürk, deri balık ve balık ürünleri, bal mumu, tuz sevkiyatı yapılıyordu. Anadolu'dan ise muhtelif pamuklu dokumalar Kırım'a gelir ve buradan Kuzey steplerindeki ülkelere ulaştırılırdı. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi bu ticaretten söz ettiği gibi 1735'te konsolos olarak Kırım'a giden Peysonnel, Kefe yoluyla Kırım içlerine ve steplere gönderilen pamuklu mâmullerin değerinin 1750'lerde 1.5 milyon kuruşa ulaştığını yazar.

1600-1750 yılları arasında Osmanlı Devleti ile Kırım Hanlığı arasındaki siyasî ilişkilerde başlayan değişme, hanlığın daha sıkı bağlarla Osmanlı kontrolüne girmesine yol açtı ve bunda kuzeyden Kırım'a yönelik Kazak ve Rus tehditlerinin büyük rolü oldu. Daha 1616'da Kazaklar Kefe'ye saldırmışlardı. 1624'te Nogaylar'la birleşen Kazaklar Kefe'de tahribata yol açtılar ve eski Kırım'a da saldırdılar. 1629'da Karasubazar, Mangub yağmalandı ve yakıldı. Elli gemilik bir Kazak filosu Gözleve'ye

saldırıp şehri yaktı. Bütün bu gelişmeler, Osmanlılar'ı, Kırım'da emniyeti sağlamak ve saldırıları önlemek için bazı kalelerde tahkimat yapmaya ve asker istihdamına mecbur bıraktı. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde söz konusu tahkimat ve buradaki mücadeleye dair geniş bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Kırım'ın XVII. yüzyılın ikinci yarısındaki sosyal ve ekonomik yapısı hakkında da bilgi veren Evliya Çelebi Tuzla, Ferahkirman, Gözleve, İnkerman, Balıklava, Mangub, Salacık, Bahçesaray, Akmescid, Karasu, Suğdak, eski Kırım, Kefe, Kerç gibi merkezlere dair geniş açıklamalar yapar (Seyahatnâme, VII, 560-701).

1197’ye (1783) kadar Osmanlı himayesinde Kırım hanları tarafından idare edilen yarımada bu tarihte tamamen Ruslar’ın kontrolü altına girmiştir. Çarlık Rusyası’nın yıkılmasından sonra Sovyetler Birliği’nin bir parçası olan Kırım’ın aslî unsurunu oluşturan müslüman Kırım Tatarları, II. Dünya Savaşı’nın ardından ülkelerinden sürülmüş ve buraya Rus, Ukraynalı nüfus yerleştirilerek yarımadanın demografik ve tarihî görünümü değiştirilmiştir. 1991’de Sovyetler’in dağılması üzerine Kırım Ukrayna’ya bağlı muhtar bir cumhuriyet haline gelmiş, Kırım Tatarları da ülkelerine dönmeye başlamışlardır. Tarihî eserler bakımından zengin olan Kırım’da önemli âbideler vardır. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı tesiri altında cami, medrese, türbe, tekke, han, çeşme, köprü gibi binalar yapılmıştır. Eski Kırım’da Özbek Han Camii ve Medresesi, Sultan Baybars Camii, Bahçesaray’daki eski türbe Osmanlı öncesi eserlere örnektir. Bahçesaray’ın güneyinde Salacık mevkiinde Zincirli Medrese ve Kırım Hanlığı’nın kurucusu sayılan Hacı Giray’ın türbesi (1501) bugüne ulaşmıştır. Gözleve’deki Han Camii 959’da (1552) yapılmıştır ve Mimar Sinan’a atfedilir. Koleç Mescid, Karasu’daki Şor Camii, bir kervansaray ve hamam, Kefe’de Müftü Camii ve Tatar Han Camii, Kerç’te Beyazıt Camii, Mustafa Çelebi Camii Medresesi ve Hamamı, Bahçesaray’daki Han Sarayı XVI-XVII. yüzyıllara ait eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 325-345; W. von Rubruk, Moğolların Büyük Hanına Seyahat: 1253-1255 (trc. Ergin Ayan), İstanbul 2001, s. 22-23; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 357-370; J. Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 118; Remmâl Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973, s. 27; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 560-701; Baron de Tott, Türkler ve Tatarlar Arasında (trc. Mehmet R. Uzmen), İstanbul 1996, s. 118-122; Peysonnel, Traité sur le commerce de la mere noire, Paris 1820, tür.yer.; M. Bronevskiy, Kırım (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970; Ethem Feyzi

Gözaydın, Kırım, İstanbul 1948; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 5-32; G. Veinstein, "La population du sud de la Crimée au début de la domination ottomane", Memorial Ömer Lütfi Barkan, Paris 1980, s. 227-249; Halil İnalcık, Sources and Studies on the Ottoman Black Sea I: The Customs Register of Caffa 1484-1490, Cambridge 1996, tür.yer.; A. Fisher, "The Ottoman Crimea in Sixteenth Century", Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars, İstanbul 1998, s. 35-65; a.mlf., "The Ottoman Crimea in the midseventeenth Century: Some Problems and Preliminary Considerations", a.e., s. 67-77; Yücel Öztürk, Osmanlı Hakimiyetinde Kefe 1475-1600, Ankara 2000, s. 193-284; M. Brendei - G. Veinstein, "Règlements de Suleyman Ier concernant le liva de Kefe", Cahiers du monde russe et soviétique, XVI/1, Paris 1975, s. 57-104; M. Bala, "Kırım", İA, VI, 741-746; B. Spuler, "Kirim", EI² (İng.), V, 136-137.

DİA Kırım Hanlığı (1441-1783).

Kırım Hanlığı, siyasî bir teşekkül olarak XIV. yüzyılın ikinci yarısında Altın Orda Devleti'nin içine düştüğü taht kavgaları sonrasında parçalanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu karışıklıklar sırasında Kırım rakip beylerin ve hanların sığındığı bir bölge durumundaydı. 1380'de Mamay, Toktamış Han'a yenilince Kırım'a kaçtı. Aynı şekilde İdikü (Edike), Toktamış'a karşı mücadelesinde Kırım'ı üs olarak kullanıyordu. Bu suretle Kırım, parçalanmakta olan Altın Orda Devleti içinde müstakil bir siyasî varlığa aday görünüyordu. Cengiz Han soyundan prensler bu bölgeye dayanarak hanlıklarını ilân etmekte ve ardından Volga üzerinde merkezi ele geçirmeye çalışmaktaydılar. Toktamış Han bunlardan biridir. 1394-1395'e doğru Toktamış gibi Cuci'nin küçük oğlu Tokay Timur soyundan olan Baş-Timur Kırım'da sikkeye kendi adını da koyarak hâkimiyet iddiasında bulundu. Kırım onun atalarının yurtluğu idi. Onun oğulları rakiplere karşı (Uluğ Muhammed ve Edike) mücadelelerden sonra nihayet Kırım'da ayrı bir hanlık kurmayı başardılar.

Kırım Hanlığı'nın gerçek kurucusu Hacı Giray olup adını taşıyan en eski para 845 (1441-42) tarihini taşır. XV. yüzyıl başlarında Altın Orda'da şiddetlenen iç rekabet ve savaşlar sebebiyle birçok kabile Orta Asya'ya yahut batıya Kırım'a ve Karadeniz'in kuzeyindeki steplere kaçmaktaydı.

Belli başlı kabile beyleri, bu arada Şırın beyi gelip Hacı Giray'a iltihak etti. Hacı Giray, daha fazla sayıda kabileyi Volga havzasından kendi tarafına çekmek için çalışmaktaydı. Yarım asır sonra dahi Şırın Beyi Eminek Mirza bir mektubunda, "Hep beyliğimiz dahi bu il ile durur" diyordu (Kurat, vesika XI). Hacı Giray, Altın Orda hanına karşı Moskova Knezliği ile dostluk tesis ederek durumunu kuvvetlendirdi.

İstanbul'un zaptı üzerine Boğazlar'a ve Karadeniz'e hâkim olan Osmanlılar'la irtibat kurup Cenevizliler'e karşı ittifak yaptı. 1454 yazında Osmanlı-Kırım müşterek kuvvetleri ilk defa olarak Kefe'yi muhasara etti. Kefe Cenevizlileri Osmanlı sultanına ve Kırım hanına yıllık vergi vermeye razı oldular. Hacı Giray, Altın Orda hanlarının meşrû vârisi sıfatıyla Kefe'yi yarlıklarında kendi ülkeleri arasında saymaktadır. Bundan başka Hacı Giray bir tarhanlık yarlığında (a.g.e., vesika VI) Kırım'dan başka Taman, Kabartay (Kabada) ve Kıpçak bölgelerini de hâkimiyet sahası içinde göstermektedir.

Altın Orda gibi Kırım Hanlığı'nın da büyük zaafı irsî kabile beylerinin devletin gerçek hâkim ve sahibi olmalarıdır. Kabile reisleri yahut han ailesi içinde rekabetler, bu kabilelerin birbirlerine karşı gruplar oluşturarak kolayca bir iç savaşa sürüklenmesine yol açmaktaydı. Hacı Giray'ın ölümünün (871/1466) ardından oğulları arasında taht kavgaları başladı. Bu mücadelede yenilenler, yarımada dışındaki steplere kaçarak yahut Kefe'ye sığınarak taht kavgalarını sürdürüyorlardı. Kefe Cenevizlileri durumlarını kuvvetlendirmek için bu mücadeleleri körüklemekteydi. Esas taht rekabeti Nur Devlet ile Mengli Giray arasında idi. Mengli Giray mağlûp olarak Kefe'ye sığındı. Orada Kefe "tudun"u olan Şırın kabilesi beyinin ve Cenevizliler'in yardımıyla 1468'de Kırım tahtını tekrar ele geçirdi. Cenevizliler, Mengli Giray'ın Osmanlılar'a karşı sağlam bir müttefik olduğuna inanıyorlardı. 18 Rebîülâhir 874'te (25 Ekim 1469) Mengli Giray, Fâtih Sultan Mehmed'e "karındaşım" hitabıyla yazdığı bir mektupta Yâkub Bey'in donanmayla gelip Kırım sahillerinde iki şehri yakıp yağma etmesinden şikâyet etti. 880'e (1475) doğru Kefe tudunu ve Şırın Beyi Eminek, Osmanlılar'la anlaştığı ithamı altında Cenevizliler'in ısrarlarıyla mevkiinden uzaklaştırıldığı zaman beyleri ve kabilelerini etrafında toplayarak ayaklandı. Mengli Giray'ı kaçmaya mecbur etti. Mengli Giray Cenevizliler'e sığındıysa da onlar Nur Devlet'le anlaşarak kendisini

hapsettiler. Nur Devlet'le de bozuşan Eminek, Cenevizliler'e karşı Osmanlı padişahına müracaat etti. Fâtih Sultan Mehmed bunu fırsat bilerek Gedik Ahmed Paşa'yı kuvvetli bir donanmayla Kırım'a gönderdi (880/1475). Kefe ile Kırım sahillerinde Cenevizliler'e ait bütün limanlar ele geçirildi. Gedik Ahmed Paşa tarafından hapisten çıkarılan Mengli Giray, Ceneviz dostu olan Nur Devlet'in elinden hanlığı almayı başardı ve Ahmed Paşa ile bir anlaşma yaparak Osmanlı sultanının tâbiliğini kabul etti. Bir buçuk ay sonra padişaha yazdığı bir mektupta bu statüyü teyit etti. Umumiyetle iddia edildiği şekilde bir tâbiiyet vesikası mevcut olmamakla beraber Ahmed Paşa ile imzalanan antlaşmada han padişahın dostuna dost, düşmanına düşman olmayı ve onun hâmiliğini kabul etmiştir.

881'de (1476) Altın Orda Hanı Seyyid Ahmed Kırım'ı istilâ etti. Mengli Giray Kırkyer'e (Çufutkale) sığındı. Altın Orda hanı, Osmanlı padişahının tehdidi üzerine Canıbeg adında bir valisini bırakarak memleketine döndüyse de bu defa Nur Devlet, Osmanlı himayesinde Kırım Hanlığı'nı ele geçirmeyi başardı. Mengli Giray İstanbul'a getirilerek hapsedildi. Bir müddet sonra Kırım kabile aristokrasisinin başı Eminek, Nur Devlet Han'a karşı kargaşalıklar çıkarıp padişahtan Mengli Giray'ın gönderilmesini istedi (a.g.e., vesika IX) ve 883'te (1478) Mengli Giray, İstanbul'dan gönderilen ilk han sıfatı ile Kırım tahtını tekrar ele geçirdi. Osmanlı vekāyi'nâmelerinde Mengli Giray'ın 1475'te tahta çıkışına ait hadiselerle 1478'deki hadiseler birbirine karıştırılmıştır (İnalcık, TTK Belleten, VIII/30 [1944], s. 217-221). Mengli Giray'ın bu üçüncü saltanatı esnasında (1478-1514) Kırım Hanlığı sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Osmanlı himayesi ise hanlıkta otorite birliğini sağlamış, son Altın Orda hanlarının birleştirme teşebbüslerine, ardından Moskova'nın genişleme siyasetine karşı hanlığın varlığını garanti altına almıştır. Hanlık da ilk defa 889'da (1484) II. Bayezid'in Akkirman seferine katılarak Osmanlılar'la batıda iş birliği siyasetine bağlanmıştır. Nihayet Yavuz Sultan Selim'in kayınpederi olan Mengli Giray, sağladığı askerî destekle onun Osmanlı tahtına geçmesine de yardım etmiştir.

1502'de Mengli Giray, Saray şehrini tahrip ederek Altın Orda Hanlığı'na son darbeyi vurduktan sonra Moskova ile ittifak siyasetinden vazgeçti. Altın Orda'nın sukutu ile meydana çıkan bu iki devlet Altın Orda sahasına hâkim olmak için mücadeleye girişti. Kırım Hanlığı Moskova'ya karşı

Yagellonlar’la sıkı ittifak siyasetini kabul etti (917/1511). Hanlık, Cengiz Han oğullarının Beyaz Rusya ve Ukrayna’da tarihî haklarından Yagellonlar lehine vazgeçiyor, fakat merkeze hâkim olmak istiyordu. I. Mehmed Giray (1514-1523) babasının son yıllarında kalgay sıfatı ile, ardından han olarak Moskova Knezliği’ne karşı şiddetli akınlara başladı, Yagellonlar’la ittifakı yeniledi (926/1520, muahede metni için bk. Zernov - Feyzhanoğlu, s. 3 vd.). Kardeşi Sâhib Giray Kazan tahtına geçti (927/1521). Oka nehri üzerinde Belski’nin ordusunu bozguna uğratarak Moskova önüne kadar gitti ve şehrin etrafını ateşe verdi. Ertesi yıl Astrahan’ı ele geçirdi. Moskof beyi yıllık bir vergi (tıyış) ödemeyi kabul etti.

Mehmed Giray, hanlığı en kuvvetli noktasına eriştirdiği bir anda Astrahan seferinden dönerken Nogaylar tarafından bir baskında öldürüldü ve eseri de yıkıldı. Bundan sonra Kırım Hanlığı, Moskova Knezliği ile Volga havzasında Altın Orda mirası üzerinde şiddetli bir mücadeleye girişti. Bu mücadele iki devreye ayrılır. Birincisi, 1532’de eski Kazan Hanı Sâhib Giray’ın (1532-1551) padişahın yardımıyla Kırım tahtına çıkması, ikincisi Moskova Çarı IV. Ivan’ın Volga havzasını hâkimiyeti altına almasıdır (1552-1556). Birinci dönemde Kırım’da kabileler rakip hanlar etrafında Osmanlı hâkimiyetine karşı birtakım iç savaşlara ve Kazan ile Astrahan’da Moskova’nın nüfuzunun yerleşmesine sebep oldular. 1532’de Moskova hâkimi, Safâ Giray’ı Kazan’dan attırarak kendi adamı Can Ali’yi hanlığa getirtti. Bu es-nada I. Mehmed Giray’ın oğlu Gazi Giray ve ardından kardeşi İslâm Giray, Cengiz Han yasasına göre kabilelerin seçtikleri

hanlar sıfatı ile tahta çıktılar. I. İslâm Giray padişahın gönderdiği hanlara, Saâdet Giray ve ardından Sâhib Giray’a karşı şiddetli mücadelelerde bulundu. İslâm Giray rakibine karşı tutunamadığı zaman kabilelerle Orkapı (Perekop) berzahı dışındaki steplere çekiliyor ve saldırılarını sürdürüyordu. Bunun sonucunda bağımsız han sıfatıyla 1532’de hanlık tahtını ele geçirmeyi başardı. Fakat Osmanlılar’la uzlaşmak zorunda kaldı. Ardından tekrar isyan edince Sâhib Giray, Kıpçak bozkırındaki Nogaylar’ın beyi Bâki Bey vasıtasıyla onu bertaraf etmeye muvaffak oldu. İki yıl süren bu mücadeleden sonra Sâhib Giray Kırım tahtında mevkiini sağlamlaştırdı (1534). Onunla beraber Kırım Hanlığı üzerinde Osmanlı metbûluğu ve nüfuzu gerçek bir şekilde yerleşti.

İkinci dönem, Sâhib Giray'ın Moskova'ya karşı şiddetli saldırılarıyla kendini gösterir. Onun sayesinde Osmanlılar da Moskova tehlikesini görmeye ve hanı kuvvetle desteklemeye başladılar. Sâhib Giray, Kazan'da tekrar Safâ Giray'ı hanlığa getirdi ve 956'da (1549) Osmanlı toplarının yardımıyla Astrahan'ı zaptetti. Onun bu kudret derecesine erişmesi üzerine Osmanlılar'dan Közleve İskelesi'ni istemesi ve Sadrazam Rüstem Paşa ile üstünlük münakaşası endişeler uyandırdı. İstanbul'dan gönderilen Devlet Giray Han onu katlettirdi (958/1551). Ertesi yıl Ruslar Kazan'ı ve dört yıl sonra da Astarhan'ı ele geçirdiler. Sâhib Giray devrinde hanlığın nüfuzu çeşitli seferlerle Kafkasya'da Çerkezler üzerinde kuvvetlendirildi ve Kıpçak bozkırında Yûsuf Mirza idaresindeki Kiçi-Nogay kabileleri Kırım hanının ve padişahın tâbiliğini kabul ettiler. Sâhib Giray atalarının siyasetine devam ederek birçok kabileyi Kırım yarımadasına getirip yerleştirdi. Orak, Kasay, Ur-Mehmed (Or-Membet) ve Tokuz (?) kabilelerinin bir kısmı batıya, Karadeniz'in kuzeyindeki steplere, Besarabya'ya (Bucak) nakledilmiştir. Umumiyetle Nogay kabilelerinin zayıflaması stepleri Rus Kazakları'na serbest bırakmış ve aynı devirde Kırımlılar tarafından sıkıştırılan önemli miktarda Çerkez grupları bu Kazaklar'a katılmışlardır. Daha 1559'da Rus kazaklarıyla Çerkezler Azak Kalesi'ni kuşatma altına almışlardı. Devlet Giray döneminden (1551-1577) XVII. yüzyıl başlarında Karadeniz sahillerine sürekli Rus akınları başlayıncaya kadar geçen sürede Kırımlılar'ın Ruslar'ı Volga havzasından geri atmak için mücadele ettikleri dikkati çeker. Bu devirde Karadeniz ve Kafkaslar için Rus tehlikesine karşı Osmanlılar'ın iş birliği de göze çarpar. Devlet Giray, 972 (1565) kışında Osmanlı topçularının da bulunduğu ordusuyla Rusya üzerine sonuçsuz bir sefer yaptı. Osmanlılar, 970'ten (1563) beri kuzeyde Astrahan'a bir sefer düzenlemeyi ciddi olarak müzakereye başlamışlardı. Yalnız Kırımlılar değil Kıpçak bozkırındaki Nogaylar'ın bir kısmı (Kiçi-Nogaylar), Orta Asya Türkleri, Hârizm hanı, şimdi "halîfe-i rûy-i zemîn" olan padişahı Rus-Kazak ilerleyişlerine karşı yardıma çağırmaktaydı. Osmanlılar bir ordu göndererek Don-Volga arasında bir kanal açmak ve Astrahan'ı zaptetmek suretiyle iki taraftan kazanacaklarını düşündüler. Böylece evvelâ Ruslar'ı Kuzey Kafkasya ve Aşağı Volga havzasından çıkarmak, Kıpçak bozkırında ve Kırım üzerinde Osmanlı nüfuzunu takviye etmek imkânı hâsıl olacak, diğer taraftan Mâverâ-i Kafkas ve İran'daki fütuhat için ordu sevkiyatına daha elverişli bir yol açılmış bulunacaktı. 1569'da Kefe Beylerbeyi Kasım Paşa'nın idaresinde 15.000 kişilik bir Osmanlı ordusu Devlet Giray'ın

ordusuyla birlikte, Don nehriyle Volga'nın en çok yaklaştığı bölgede Altın Orda hanlarının harabe halindeki eski başşehri civarına geldi. Kanal kazılamadı. Ordu güneye Astrahan'a giderek Ruslar tarafından müdafaa edilen kaleyi kuşattı. Kış yaklaşınca önce hanın askeri, ardından Osmanlı ordusu çözülerek büyük zayiatla Azak'a döndü. Kırım hanı, Astrahan ve Kıpçak bozkırında hanlık yerine Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesini istemiyordu ve Osmanlı planını sonuna kadar desteklemedi. Divanda Sokullu'ya muhalif olan yeni padişahın adamları da bunu neticesiz bir macera olarak tasvir ettiler. Ertesi yıl Çar Ivan'ın elçisi Novosiltsev Osmanlılar'la barışı sağladı. Padişah nâmesinde Kırım'da ve Çerkezler üzerindeki hâkimiyetini teyit ediyor, Kabartay'da inşa edilmiş Rus kalelerinin yıkılmasını ve Astrahan'dan geçen ticaret yolunun serbestliğini istiyordu. 979'da (1571) Devlet Giray'ın Rusya'ya seferinde Kırım kuvvetleri Moskova'ya kadar ilerleyerek şehrin etrafını bir defa daha yaktılar. Devlet Giray bu büyük başarı üzerine "taht algan" unvanını aldı. Padişah, kendisini İslâm'ın himayesinde büyük yararlık gösterdiği için hususi şekilde tebrik etti (Feridun Bey, II, 480). Fakat Kırım hanı esas maksadı olan, Kazan ve Astrahan'ın Ruslar tarafından boşaltılmasını sağlayamadı. 1000 (1592) yılında Osmanlı padişahı çardan resmen Kazan ve Astrahan'ın iadesini istemekle beraber artık bu mücadele Kırım için kaybedilmişti. 991'de (1583) Terek üzerinde Rus kuvvetleri Dağıstan'dan Kırım'a gitmekte olan Osmanlı ordusuna tâciz hücumları yaptılar. Böylece gerek Kırım Hanlığı gerekse Osmanlı Devleti için yeni bir dönem başlamış oldu. Bu dönemde esas mesele, Moskova Çarlığı'nın Kafkasya ve Karadeniz'e doğru genişlemesini durdurmaktı. Zayıflamış olan hanlık Rusya'ya karşı ancak Osmanlı himayesi sayesinde varlığını koruyabildi ve akınlarını sürdürebildi. Diğer taraftan Kırımlılar, yalnız kuzeyde değil İran ve Macaristan cephelerinde de Osmanlılar'la gittikçe daha sıkı iş birliğinde bulundular. Macaristan'a 950'de (1543), Kalgay Emin Giray kumandasında bir Kırım ordusunun gittiği bilinmektedir.

Osmanlılar'ın İran ve Avusturya ile uzun savaşlara giriştiği 1578-1606 yılları arasında Kırım kuvvetlerine ihtiyacı daha da arttı. Kırım'ın Rus Kazakları'nın saldırılarına açık kalmasına bakılmaksızın hanların her yıl ısrar ve tehditlerle sefere çağrılması (İran seferine ilk defa 986/1578'de Kalgay Âdil Giray, ertesi yıl II. Mehmed Giray iştirak etti), Osmanlı serdarlarının hanlara kendi maiyetlerinde bir kumandan muamelesi yapmak

istemeleri Kırım’da ciddi muhalefetlere yol açıyordu. Hatta Kırımlılar bu muhalefeti açık bir isyana kadar götürdüler. II. Mehmed Giray sadece isyan yoluna sapmakla kalmadı, aynı zamanda Kefe üzerinde hak iddia etti ve şehri kuşattı. Fakat İstanbul’dan gönderilen yeni han II. İslâm Giray tarafından katlettirildi (992/1584). Maktul hanın oğlu Saâdet Giray, Kıpçak bozkırından Nogaylar’la gelerek II. İslâm Giray’ı kaçırdı ve Kefe önünde Osmanlı kuvvetleriyle çarpıştı. Nogaylar ve Don Kazakları ile birlikte yaptığı ikinci teşebbüste de başarı kazanamadı. Kardeşi Murad Giray Moskova’ya giderek Kırım’ı istilâ tehdidinde bulundu. Bu durum Osmanlılar’ı çok endişelendirdi. II. İslâm Giray sonunda Osmanlı yardımı sayesinde tahtına yerleşebildi ve ilk defa olarak hutbede padişahın adını da okutmaya başladı (fakat para daima Giraylar adına basılmıştır). Osmanlılar, II. Gazi Giray’ın hanlığı döneminde (1588-1607) kendilerine sadık bir müttefik buldular. II. Gazi Giray, yalnız Macaristan’da Habsburglar’a karşı yapılan savaşlara değil Anadolu’da Celâlîler’e karşı girişilen mücadelelere de çağrıldı. Onun döneminde Kırım’da Osmanlı nüfuzu her sahada kuvvetlendi.

Osmanlı Devleti’nin iç karışıklıklardan kurtulamadığı XVII. yüzyılın ilk yarısında, her tarafta olduğu gibi Kırım’da da İstanbul’un nüfuz ve otoritesi ciddi bir imtihan geçirmiştir. Canbeg Giray padişaha bağlı bir han olarak 1610 ve 1635 arasında üç defa hanlığa getirildi ve daima Mehmed Giray ve Şâhin Giray’ın saldırılarına uğradı. Bu ikisi, Kıpçak bozkırındaki Nogaylar’ın ve Rus Kazakları’nın iş birliğiyle hanlığı zorla ele geçirdikten sonra babaları rakip han Saâdet Giray ve dedeleri âsi han II. Mehmed Giray gibi bağımsız harekete kalkışmışlar, imparatorluğun düşmanı I. Şah Abbas’la dostça münasebetlere girişmişler, 1019’da (1610) Osmanlı kuvvetlerini ve İstanbul’un gönderdiği hanı mağlûp ederek Kefe’yi zapta muvaffak olmuşlardır. Bu karışıklık esnasında kuzeyde Rus Kazakları kuvvetlenerek Osmanlı ve Kırım topraklarına saldırıya başladılar. 1023’te (1614) Sinop’u yaktılar, 1021’de (1612) Ahyolu’nu ve 1034’te (1625) İstanbul Boğazı’nda Yeniköy’ü yağmaladılar. Nihayet 1637’de Azak Kalesi’ni zapta ve burayı Osmanlı ve Kırım kuvvetlerinin karşı saldırılarına rağmen beş yıl ellerinde tutmaya muvaffak oldular. XVII. yüzyıl boyunca Rus Kazakları yalnız Kırım için değil Osmanlı Devleti için de belli başlı bir mesele halini almıştır.

III. İslâm Giray devri (1644-1654), Kırım Hanlığı'nın Osmanlılar'la sıkı iş birliği halinde kuzeydeki düşmanlarına karşı harekete geçtiği bir devirdir. İslâm Giray 1644-1647 yıllarında Rusya'ya ve Kazaklar'a karşı dört büyük sefer yaptı. Zaporog Kazakları'nı Lehistan'dan ayırarak kendi tarafına çekmesi en büyük başarısıdır. Nitekim Kazak hatmanı Hmelnitskiy önce onun, daha sonra da Osmanlı padişahının metbûluğunu tanımıştır. Bu sayede İslâm Giray 1648-1653 yılları arasında Lehistan'a seferler yaptı. Bu memlekete karşı İsveç'le siyasî münasebetler kurdu. Fakat Lehistan'la barış imzalayınca Kazaklar yeniden Rusya'ya yanaştılar (1654).

Köprülüler idaresinde kalkınan Osmanlı Devleti, Lehistan'dan Podolya'yı aldıktan sonra Kazaklar üzerinde hâkimiyetini kurarak Ukrayna'ya yayılmak temayülünü gösterdi. Bu teşebbüs 1089'da (1678) Ruslar'la Osmanlılar arasında ilk büyük savaşa yol açmıştır. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa kumandasında büyük bir ordu, Kırım Hanı Murad Giray'ın (1678-1683) ordusuyla Ukrayna'da Çehrin Kalesi'ni çetin bir savaştan sonra ele geçirerek tahrip etti. Kazaklar da Osmanlı himayesi altına alındı. Fakat bu çok sürmedi. Viyana bozgunuyla başlayan büyük ric'at esnasında kuzeydeki bütün kazançlar kaybedildi. Ruslar, Avrupa'da kurulan mukaddes ittifaka katılarak (1686) Kırım'a ve Azak Kalesi'ne taarruzlara başladılar. Kırım Hanlığı'nın Rusya İmparatorluğu'na ilhakı ile neticelenen devreye girmeden önce, 1683-1699 savaş yıllarında hanlığın Hacı Selim Giray idaresinde (1671-1704 arasında dört defa han) Osmanlılar'la hayatî mahiyette iş birliğine temas etmek gerekir. Ruslar'ın Kırım'ı istilâ teşebbüslerine karşı Kırımlılar'ın müdafaası ve Besarabya'da Leh kuvvetlerinin saldırılarını bertaraf etmesi ilk felâketli savaş yıllarında Osmanlılar'ı büyük bir endişeden kurtardı. Bundan başka Kırım kuvvetlerinin 1688'de Sırbistan'da Kaçanik Boğazı'nda Habsburg ordusunu püskürtmesi savaşın gidişinde bir dönüm noktası teşkil etti. Hacı Selim Giray, savaşın sonuna kadar sık sık değişen sadrazam ve padişahlar karşısında uzun zaman mevkiini koruyarak İstanbul'da devlet işlerinde üstün bir nüfuz kazandı, hatta bir defasında padişah sadrazamını seçerken onun görüşünü dahi almıştı. Selim Giray bu sayede savaşın sevk ve idaresinde birlik ve devamlılık sağladı ve şüphesiz devletin daha büyük felâketlerden korunmasında âmil oldu. Bununla beraber Rus çarı 1696'da Azak Kalesi'ni zaptederek İstanbul Muahedesi ile (1700) burayı elinde tutmayı başardı. Yeni han II. Devlet Giray, yeni kaleler ve Azak'ta bir

donanma yaptıran Petro'nun hummalı hazırlıklarını bildirerek İstanbul'u harekete geçirmeye çalışıyor, yeni bir savaşla Rus tehdidine son verebileceğini düşünüyordu. 1702'de azledildikten sonra 1708'de tekrar hanlığa getirilince bu maksadında muvaffak oldu. İsveç Kralı XII. Karl ile birleşerek Bâbıâli'yi çara karşı savaş açmaya ikna etti. Fakat Prut'ta (1711) çarın ezilmesi fırsatını kaçırdığı iddiasıyla Baltacı Mehmed Paşa aleyhinde bulundu.

Rus kuvvetleri ilk defa 1736'da Münnich kumandasında Kırım yarımadasını istilâ etti. Bahçesaray zaptedilerek yakıldı; 2000 ev ile hanların sarayı kül oldu. Bu arada Selim Giray'ın kurduğu zengin kütüphane mahvoldu. Kalgayların merkezi Akmescid aynı âkıbete uğradı. Ruslar, Lascy idaresinde 1737 ve 1738 yıllarında da gelerek tahribatı sürdürdüler. Prut'ta geri verdikleri Azak Kalesi'ni Belgrad Antlaşması ile (1739) tekrar ele geçirdiler. Yeni tehlikelere karşı Arslan Giray (1748-1756) yarımadadaki istihkâmları takviyeye çalıştı. 1760'ta Rus Kazakları'nın saldırısı etkili oldu. Kabartay'da yeni Rus kalelerinin inşası hanlığın bu yönden de tehdit altına girmesine yol açtı. Ruslar'ın Lehistan'da yerleşmesi ve Kırım hanına ait Balta şehrine sığınmış olan Leh konfederelerini takiple bu şehri zapt ve tahrip etmeleri yeni bir Osmanlı-Rus savaşına sebep oldu. Bu savaş (1768-1774) Kırım için felâketle neticelenmiştir. 1769 yılı başında Kırım Giray'ın Besarabya'dan Rus topraklarına başarılı bir akınından sonra Rus orduları 1770'te Bucak'ı, 1771'de Prens Dolgorukiy idaresinde Kırım yarımadasını istilâ ettiler. Kırım Hanı III. Selim Giray güçlükle kurtulup İstanbul'a geldi. Bu savaş esnasında Kırımlılar'la Osmanlılar arasında anlaşmazlıklar ve idaresizlikler hakkında Osmanlı seraskerinin kâtibi Necâti Efendi'nin hâtıraları dikkate değer tafsilât ihtiva etmektedir. Bu ümitsiz durumda hanlığı Osmanlılar'dan tamamıyla bağımsız hale getirmek isteyen mirzalar kuvvetli bir mevki kazandılar. 1772'de Rus işgali altında toplanan kurultayda Osmanlılar'ın tayin ettiği Maksud Giray'ı tanımadılar ve Sâhib Giray'ı Kırım'ın müstakil hanı seçtiler. Moskova'ya mirzalardan oluşan bir heyet hareket etti. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın (21 Temmuz 1774) 3. maddesiyle Kırım, Bucak, Kuban, Yedisan, Camboyluk ve Yediçkul (Yedicek) Tatar ulusları ... serbest ve tam mânasıyla müstakil tanınacaklar, kendi rızâ ve muvafakatleriyle Cengiz soyundan seçilecek hanların hükmü altında olacaklar ve han herhangi bir yabancı devleti nazarı itibara almadan onları kendi kadim kanun ve âdetlerine göre idare edecek, bu sebeple ne

Rusya ne de Bâbıâli hiçbir suretle hanın intihabına ve tahta çıkışına karışmayacaklar ... kendi kendilerini idare eden ve Allah'tan başka kimseye tâbi olmayan bütün diğer devletlere yapılan aynı muameleyi yapacaklar; fakat Tatarlar müslüman olduklarından ve sultan da İslâm'ın halifesi sayıldığından bu uluslar kendisine şeriatın emrettiği şekilde muamele edecekler, bununla beraber bu, onların yukarıda teyit olunmuş siyasî ve mülkî hürriyetlerini tehlikeye düşürmeyecek mahiyette olacaktır.

Padişahı müslüman Kırımlılar'ın halifesi tanıyan bu madde çelişki ihtiva ediyordu, bu suretle ilerideki çeşitli güçlüklerin kaynağını oluşturdu. Kırım yarımadası ile Bug ırmağından Kuban ırmağına kadar Tatarlar ve Türkler'in oturdukları bölgeler

müstakil Kırım hanının idaresinde bağımsız ilân edilmekle beraber muahedenin diğer maddeleriyle Rusya önemli noktaları, Azak denizi ağzının iki tarafında Yeni-Kale ve Kerç, Dinyepr ağzında Kılburun Kalesi ve etrafındaki boş araziyi büyük ve küçük Kabartaylar'ı imparatorluğuna ilhak ediyordu. Bu şartlar altında hanlığın bağımsız bir varlığa sahip olması imkânı yoktu ve bu ileride yapılacak ilhakı kolaylaştırmak için bir siyaset hilesinden başka bir şey değildi. Moskova'ya giden bağımsızlık taraftarı mirzalar ve Şâhin Giray Osmanlılar'a karşı bir alet olarak kullanıldı. Diğer taraftan Osmanlılar da Özi (Oçakof) Kalesi'ni ellerinde tutuyorlar ve hilâfet maddesi sayesinde hanlığın bağlılığını devam ettirebileceklerini umuyorlardı. İki taraf da istiklâlini teyit ettikleri devleti himaye altına almak için kapıyı açık bırakmışlardı. Bu durum Kırım'da korkunç bir iç savaş doğurmuş ve memleketin felâketiyle neticelenmiştir.

Kurultayın seçtiği II. Sâhib Giray, Rusya tarafından gelen tehlikeyi görerek çok geçmeden Osmanlı taraftarı gruba tâbi oldu. Müslüman halkın ekseriyeti ve ulemâ Osmanlılar'a karşı daima bağımsızlık davası güden mirzalardan ayrılıyordu. Beyler ayaklanarak hanı İstanbul'a kaçmaya mecbur ettiler. Fakat tahta çıkarmak istedikleri Devlet Giray, Ruslar tarafından desteklenen Şâhin Giray'ın saldırılarına dayanamadı. Şâhin Giray, Taman'da yerleşerek bir kısım mirzaları kendi tarafına çekti. 1776'da Rus kuvvetlerinin yardımıyla Devlet Giray'ı mağlûp edip kaçmaya mecbur etti. Ruslar Orkapı'da da yerleştiler. Şâhin Giray, Ruslar'ın bağımsız Kırım Hanlığı için vaad ve taahhütlerine inanmış görünmektedir. Rus ordusunda

bulunarak Batı medeniyetini oldukça tanımış olan Şâhin Giray, Osmanlı halifesinden tamamıyla ayrılmayı ve Rusya örneğine göre bir Batı devleti oluşturmayı düşünüyordu. Avrupa âdetlerini almak, ordusunu Batı usullerine göre düzenlemek, mirzaların feodal durumuna son vermek istemesi ve vergileri arttırması umumi hoşnutsuzluğa yol açtı. Müslüman ahali ona Ruslar'ın ortağı bir kâfir gözüyle bakmaya başladı. Kırım'da ve Kuban'da bulunan Ruslar'dan birçoğu halk tarafından katledildi. Hücuma uğrayan Şâhin Giray da yaralı halde Bahçesaray'dan kaçıp hâmilerinin yanına sığındı. İstanbul'dan tayin edilen Baht Giray Osmanlı yardımcı kuvvetleriyle gelip tahta çıktı. Çok geçmeden Şâhin Giray Rus kuvvetleri sayesinde tekrar duruma hâkim oldu. Ruslar Kefe'yi ve diğer Kırım limanlarını işgal ettiler (1777 kışı). Şâhin Giray'a karşı padişahın gönderdiği Selim Giray'ın yaptığı iki teşebbüs de başarısızlıkla sonuçlandı (1778). Müslüman Kırım halkı şimdi kütle halinde Türkiye'ye kaçmaktaydı. Ruslar onların yerine bu tarihte 75.000 kişilik bir muhacir kütlesi getirip yerleştirdiler. Memleket boşalmaya ve harap olmaya yüz tuttu.

Kırım'da durum Rusya ile Osmanlı Devleti arasında savaşı kaçınılmaz bir hale getirmişti. İki taraf arasında başlayan müzakereler nihayet Aynalıkavak Tenkihnâmesi'yle (10 Mart 1779) neticelenerek savaş ihtimalini bir müddet için bertaraf etti; bu antlaşmada Kırım hanının tam istiklâline ait Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 3. maddesi açıklandıktan sonra 3 ve 4. maddelerde Ruslar üç ay yirmi gün içinde Kırım ve Taman'ı boşaltmayı ve hiçbir bahaneyle yeniden bu yerlere asker sokmamayı taahhüt ettiler. Bâbıâli de aynı hususu ve tayin edilen usul dairesinde Şâhin Giray'ı han tanımayı kabul etti. Ruslar bu şartları kabule mecburiyet duydular; zira padişahın tasdiki olmadıkça Kırımlılar'ın ekseriyeti Şâhin Giray'ı han tanımak istemiyordu. Diğer taraftan Osmanlı Devleti de Rus işgalinde bir Kırım görmektense müstakil bir Kırım görmeyi tercih ve hanlık üzerinde hâkimiyetin tamamıyla lafzî bir hale gelmesini kabul ediyordu. Fakat aynı antlaşmanın 5. maddesinde Rusya, Özi'nin kuzeyindeki bölge üzerinde padişahın hâkimiyet iddialarını kabul etmesi için han nezdinde aracılık yapmayı vaad ediyordu. Bu kurnazca hazırlanmış bir madde idi. Ruslar, fiilen sahip oldukları bu arazi için hanla padişahı ihtilâf haline sokmak ve kendileri hanın hâmileri gibi görünmek maksadını gütmekteydiler. Antlaşmanın ardından Osmanlı Devleti, Kuban ve Karadeniz kıyılarındaki

Nogaylar'la Çerkezler'i kendi tebaası olduğu iddiasıyla Kırım Hanlığı'ndan ayırmaya çalıştı. Bu suretle Osmanlılar, Kırım kendi kontrollerinden çıktığı için hiç olmazsa onun Karadeniz'in kuzeyindeki tâbi bölgelerini muhafazaya çalışıyordu. Rusya ise ileride kendisinin ele geçirmesi için bu toprakların hanlığa bağlı kalmasında ısrar ediyordu. Kuban Türkleri Şâhin Giray'a karşı ayaklandılar ve gönderdiği kuvvetleri yendiler. Kırım halkı da ayaklandığından han tekrar Yenikale'ye, Ruslar'a sığındı. Toplanan kurultay padişaha mahzarlar yolladı (Eylül 1782). Beş yıl önce padişahın han olarak gönderdiği Baht Giray tekrar ortaya çıktı. Fakat çok geçmeden Şâhin Giray Rus kuvvetleriyle geri geldi. Rus generali Potemkin çoluk çocuk ayırt etmeden 30.000 Kırımlı'yı katlettirdi (Howorth, II, 601) ve Kırım çarlığın bir vilâyeti haline getirildi (8 Nisan 1783). O sırada yeni bir savaş açacak durumda olmayan Osmanlı Devleti, 8 Ocak 1784'te İstanbul'da imzaladığı bir antlaşma ile Kırım, Taman ve Kuban'ın Rusya'ya ilhakını tanıdı. Kuban nehri iki taraf arasında hudut sayıldı. 1787'ye doğru Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yeni bir savaş başladı. Kırım gibi müslüman bir memleketin çarların idaresine terkini kimse hazmedemiyor, bütün Karadeniz'in kuzey kıyılarında yerleşen Ruslar'ın bizzat İstanbul için açık tehditleri tahammül edilmez bir hal olarak görülüyordu. Osmanlılar için yeni savaşın gayesi Kırım'ı kurtarmaktı. Bu savaş esnasında Şehbaz Giray ve ardından Baht Giray, han unvanıyla Osmanlı ordusunda Bucak Türkleri'nin başında Ruslar'a karşı savaştılar. Fakat mağlûp olan Osmanlı Devleti Yaş Antlaşması ile (1792) Dinyestr'e (Turla) kadar ihtilâflı araziyi Rusya'ya terketti. Rusya Bucak'ın da (Besarabya) vaktiyle Kırım hanlarına tâbi olduğunu iddia etmekten geri kalmadı. Burasını ancak yeni bir savaştan sonra 1812'de Bükreş Antlaşması ile ele geçirdi. Bu şekilde vaktiyle Kırım Hanlığı'na tâbi Türk müslüman nüfusla meskûn bütün memleketler Rus hâkimiyeti altına girmiş oldu.

Teşkilât. I. Hacı Giray'dan itibaren Kırım Hanlığı'na tâbi yerler Kırım yarımadası, Taman, Kıpçak ve Kabartay bölgelerinden ibarettir. Bu dört bölge, hanlığın sonuna kadar birbirinden ayrı olarak özelliklerini korumuştur. Han Kırım yarımadasında

Bahçesaray'da otururdu. 1475'ten itibaren güneyde Kefe, Sudak ve Mangup limanları civardaki araziyle birlikte doğrudan doğruya Osmanlı padişahına tâbi oldu ve Kefe'de sancak beyi ve bazan beylerbeyi rütbesinde bir

Osmanlı valisi yerleşti. Mengli Giray, Osmanlı padişahı ile yaptığı anlaşmayla bu yerler üzerinde hâkimiyeti resmen terketmişse de daha sonra gelen bazı Kırım hanları bu kaleler yahut hiç olmazsa civarındaki arazi üzerinde hak iddia etmekten geri kalmamışlardır. 1539'da Sâhib Giray, "top menzili" berisindeki arazinin hanların hükmünde olduğunu iddia etmiştir. Sonradan Kazak ve Rus taarruzları karşısında Kırım hanları, Osmanlılar'ın Özi (Dinyepr) ırmağı ağzında Özi Kalesi'ni ve Kerç Boğazı'nda Yenikale'yi inşa ve muhafaza etmelerine razı olmuşlardır. Kırım yarımadasının kuzey bölgesindeki steplerde muhtelif devirlerde gelmiş yarı göçebe kabileler dolaşmaktaydı. Bunlar, Kırım'daki askerî kuvvetleri teşkil etmekte olup Kayalaraltı denilen içtimâ mevkiinde kazılı bulunan damgalara göre hemen hemen belli başlı bütün Türk ve Moğol kabilelerini temsil etmekteydiler (Akçoraklı, tür.yer.).

Yarımada, kuzeydeki berzah yani Orkapı üzerinde Baron de Tott'un dahi hayranlığını çeken, eski devirlerden kalma sağlam bir istihkâmla Kıpçak bozkırından ayrılıyordu. Orkapı'nın muhafazası Or beyine havale edilmişti. Kırım hanlarına tâbi Kıpçak bölgesinin sınırları başlangıçta kuzeyde Belgorod'a kadar uzanmaktaydı. Fakat Kıpçak sahası Karadeniz'in kuzeyinde Prut ırmağından Azak'a kadar bütün step bölgesini içine almaktaydı. I. Mengli Giray 1484'te, II. Bayezid Akkirman seferine geldiği zaman Kavşan kasabasını ve yöresini alarak Besarabya'da hâkimiyetini genişletmiştir. Kıpçak sahasında Nogaylar oturmaktaydı. Bunlar, 1767'ye doğru Baron de Tott geldiği zaman hâlâ büyük kısmı itibariyle göçebe hayatı sürdürmekle beraber Bucak'ta, Akkirman dolaylarında şehir ve köylere yerleşmişlerdi. Steplerdeki göçebeler de bu zengin topraklarda önemli miktarda hububat ziraatıyla meşgul olmakta, mahsulü Kırım'a ve İstanbul'a sevketmekteydiler. XVIII. yüzyıl boyunca İstanbul'da birçok defa kıtlık tehlikesi bu bölgeden yapılan hububat sevkiyatıyla önlenmiştir. XVIII. yüzyılda Kıpçak Nogayları, Dinyestr ile Prut ırmakları arasında Bucak Türkleri, Dinyestr ve Bug arasında Yedisan Türkleri, Bug ve Kırım arasında Camboyluklar olarak üç büyük gruba ayrılmışlardır.

Kırım hanları için başlangıçtan itibaren Kıpçak bozkırlarındaki Nogaylar'ı kontrol altına almak hayatî bir önem taşıyordu. 1523'te I. Mehmed Giray'ı katleden Nogaylar, I. Sâhib Giray zamanında yarımadayı istila ile tehdit ettiler. Bu han ancak 1546'dan itibaren "Nogay kırgını" denilen bir sıra

kanlı sefer neticesinde bunlara hanlık hâkimiyetini tanıtabildi. Bu devirde Kiçi-Nogay kabilelerinden bir kısmı Kırım'la Akkirman arasındaki sahaya göçürülmüştü. XVIII. yüzyıl başlarında Kalmuk baskısı altında Ulu-Nogay kabilelerinden bazılarının Yedisan, Yembulad ve Yedicekler'in de Kuban havzasından Karadeniz'in kuzeyinde adlarıyla gösterilen bölgelere göç ettikleri bilinmektedir.

Nogaylar'ın hana tâbiiyetleri gevşek olup bunlar hanlık iddiasında bulunanlarla yahut Ruslar ve Kazaklar'la birleşerek Kırım için çok tehlikeli olmuşlardır. Kırım hanları, bunları daha iyi bir şekilde itaat altında bulundurmak için zaman zaman yarımadanın kuzeyindeki steplere getirip yerleştirmek istemişlerdir. Bunlardan Mansuroğulları hanlık içerisinde çok önemli roller oynamışlardır. Mansuroğulları'ndan Kantimur, 1620'den itibaren Osmanlılar nezdinde kazandığı nüfuzdan yararlanarak hanlar karşısında müstakil hareket etmeye başlamıştı. 1621'de Hotin seferinde temayüz etmiş ve Osmanlı Devleti kendisini Özi beyi yapmıştı. Kantimur, âsi Şâhin Giray'a ve Mehmed Giray'a karşı mücadeleleriyle nüfuzunu daha kuvvetlendirdi. Onun tahakkümüne tahammül edemeyen yeni han İnâyet Giray, üzerine hücum ederek Kantimur'u İstanbul'a kaçmaya mecbur etti. Orada Kantimur'a Silistre valiliği tevcih edildi. İnâyet Giray tekrar üzerine yürüyüp kabilesini yağma ettiyse de bu hareketi azline sebep oldu (1637). Çok geçmeden İnâyet Giray ve Kantimur IV. Murad'ın emriyle idam edildi. İstanbul hükümeti Kırım hanlarını zayıflatarak daha iyi itaat altında tutmak için Kantimur'dan itibaren Nogaylar'ı umumiyetle kendi nüfuz ve himayesi altına çekmeye çalışmıştır.

Bununla beraber ekseriyeti göçebe olan bu halk Osmanlı hâkimiyetini de sevmiyor, zaman zaman Boğdan'a taarruz ederek yağmalarda bulunuyordu. Bunların cezalandırılması, malların ve esirlerin iadesi için İstanbul'dan han görevlendiriliyor, bu iş onunla Nogaylar arasında yeni çarpışmalara sebebiyet veriyordu. XVIII. yüzyılda stepteki Nogaylar giderek Rus nüfuzu altına girmeye başladılar. 1771'de Kırım'ı istilâ eden Dolgorukiy'nin ordusunda Nogaylar çoğunluğu oluşturmaktaydı. Ruslar bunların tekrar Kuban bölgesine göçmelerini teşvik etmişlerdir (Howorth, II, 1048). Taman yarımadası, Kuban havzasıyla birlikte göçebe Nogaylar'ın oturduğu ikinci bölgeyi teşkil etmektedir. Daha güneyde Kabartay'da Çerkez kabileleri de Kırım hanlarını metbû tanırlardı.

İlk Kırım hanları Hacı Giray, Mengli Giray ve I. Mehmed Giray'ın yarlıklarından anlaşıldığına göre Kırım Hanlığı'nın teşkilâtı hemen hemen tamamıyla Altın Orda geleneğinin devamından ibarettir. I. Sâhib Giray'dan itibaren Osmanlı müesseseleri kuvvetle nüfuz etmeye başlamış, II. Gazi Giray, II. İslâm Giray, Canbeg Giray ve Hacı Selim Giray zamanlarında Osmanlı kurumları ve medeniyeti Kırım'da gittikçe daha kuvvetlenmiş, Osmanlı divan usulü, timar sistemi taklit edilmiştir. Fakat devletin Altın Orda'dan intikal eden esas karakteri hiçbir zaman değişmemiştir.

Kırım Hanlığı esas itibariyle feodal karakterde bir kabile aristokrasisine tâbi olmuştur. Altın Orda Devleti'nin son zamanlarında önemli rol oynamış belli başlı kabilelerden Şırınlar başta olmak üzere sırasıyla Argınlar, Barınlar ve Kıpçaklar'ın beyleri, "dört karaçı beyi" adıyla bu aristokrasinin en üst tabakasını teşkil etmekteydi. XVIII. yüzyıl ortalarında Abdülgaffâr Kırımî'ye göre (Umdetü't-tevârîh, s. 194) dört karaçı sırasıyla Şırınlar, Mansuroğlu, Barınlar ve Sicuvut (Sicuut) beyleriydi.

Baron de Tott kendi zamanında bunları Şırınlar, Mansuroğlu, Sicuvut, Argınlar ve Barınlar şeklinde sıralamaktadır. Bu dereceleme kabilelerin hanla münasebetlerine göre zaman zaman değiştirilmiştir. Bahadır Giray, Mansuroğulları'nı âsi oldukları için Kırım'dan kovmuş, birçoğunu katliama uğratmıştı. Bunlar II. İslâm Giray zamanında geri çağrıldılar ve eski yerlerini aldılar. Yine Sicuvutlar'ın beyi, I. Sâhib Giray tarafından dört karaçı arasına yükseltilmişti (Seyyid Mehmed Rızâ, s. 93). Fakat Şırınlar birinci mevkii daima muhafaza ettiler. Şırın beyi "başkaraçı" yahut "başbey" unvanını taşır, han sülâlesinden kızlarla evlenirdi. Bu ailenin birçok üyesi han sülâlesi mensupları gibi Giray unvanını taşımaktaydı. Şırınlar'ın beyi devlet içinde handan ve hânedana mensup sultanlardan sonra en yüksek mevkii işgal etmekteydi. Şırın beylerinin Altın Orda Hanı Toktamış zamanında da başkaraçı (emîr-i kebîr) oldukları ve bu sıfatla sağ kol başına geçmiş bulundukları bilinmektedir. Şırınlar'ın Kırım'da mâlikâneleri Karasu ile Kerç arasındaydı.

Kural olarak kabileler bey ailesi içinde en yaşlısını bey seçerler ve bu seçim han tarafından onaylanırdı. Han onu azledemezdi. Kabileler beyleri vasıtasıyla hanın otoritesini tanırlar, yani bey âsi olduğu zaman kabile de âsi

olurdu. Devlete feodal özelliğini veren bu sıkı kabile geleneği hanların otoritesini fazlasıyla tahdit etmekte ve iç savaşları kolaylaştırmaktaydı. Dört karaçı beyi Kırım'da en kuvvetli kabileleri, yani Kırım kuvvetlerinin büyük kısmını emirleri altında bulundurmaktaydı. Bu dört (sonraları beş) karaçı beyi hanın divanında otururdu ve onların reyi olmadan hiçbir önemli mesele hakkında karara varılamazdı. Onlar hanın seçildiği kurultaylarda da esas rolü oynamaktaydılar. Karaçı beyleri Cengiz Han yasasının, daha doğrusu Altın Orda geleneklerinin mutaassıp savunucuları sıfatıyla bu teşkilâtı bozabilecek her yeniliğe şiddetle karşı koymakta, kendi imtiyazları hususunda çok hassas bulunmaktaydılar. Genellikle hanların seçimi padişahtan ziyade onlara, daha doğrusu Şırın beylerine tâbi olmuş ve onların istemediği han Kırım tahtında tutunamamıştır. Bunlar, ekseriya İstanbul'a beylerden birini bir mahzarla göndererek kimi han istediklerini bildirirlerdi. Kendi istedikleri han gönderilmezse muhalif vaziyet alırlar, Kayalaraltı denilen mevkide toplanarak kendi seçtikleri han etrafında mücadeleye girişirler, yarımadanın kuzeyindeki steplere çıkarak Nogaylar'la birleşirlerdi (bu rakip hanlar Saâdet Giray, İslâm Giray ve Mehmed Giray'dır). Fakat Şırın beyleri, Eminek Mirza'dan beri başbey sıfatıyla umumiyetle İstanbul'la iş birliği yapmışlar, böylece padişahla çatışma haline gelmeden nüfuz ve otoritelerini korumaya, hatta takviyeye muvaffak olmuşlardır. Şırın beylerinin, hanlığın Osmanlı himayesi altına girmesinde esas rolü oynadığı bilinmektedir. Fakat onlar, sonradan Moskova'nın entrikalarına uyarak hanlığın iç savaşlara sürüklenmesinde ve Rus istilâsı altına düşmesinde de başlıca rolü oynamışlardır. Ruslar Kırım'ı ilhak ettikten sonra Şırınlar'ın beyine 2000 rublelik bir tahsisat bağlamışlardır. Diğer taraftan Kırım ordusunu teşkil eden kabileler askerî yeniliklere, yeni bir ordu teşkili fikrine her zaman şiddetle karşı koyarak memleketin Altın Orda devrindekinden bir adım ileri gitmesine müsaade etmemişlerdir. XVIII. yüzyılda Rus istilâlarının bir neticesi olarak Kırım'da batıya karşı bir alâka uyanmıştır. 1768'de Kırım Giray'ın Baron de Tott'tan Molière'in tercümesini istediği bildirilmektedir (Mémoires, s. 178). Nihayet Şâhin Giray Kırım'ın Petro'su olmak emelindeydi. Kuvvetli tesiri görülen Osmanlı merkeziyetçi sistemi dahi hanlığın kabilelere dayanan feodal teşkilâtını değiştirememiştir. Devlet işlerinde doğrudan doğruya oy sahibi olan karaçı mirzaları elinde daha birçok kabile beyi, mirza vardır ki bunlar da irsî asiller sınıfına mensuptur. Osmanlı kapıkulu sisteminin yerleşmesinden sonra meydana çıkan bazı büyük aileler ikinci bir asalet

sınıfı teşkil etmişlerdir. Bunların birçoğu aslında Çerkez kölelerdir. Peyssonnel bunlar arasında Kudalak, Avlan, Kemal, Uzic ve Kaya ailelerini saymaktadır. Bunlardan en eskisi Kudalaklar'ın en yaşlı üyesi kapıkulu mirzalarının başı sıfatıyla kurultaya iştirak ederdi.

Toprak ve tebaa han ailesi ve mirzalar arasında timar olarak bölünmüştü. Timarlara hanın onayı ile tasarruf eden mirzalar vergileri kendileri için toplarlardı ve bunun karşılığında bizzat askerî hizmette bulunmaya ve timarına göre belli miktarda asker götürmeye mecburdular. Mirzalar kabile beylerinin özel bayrağı altında (büyük kabileler birden fazla bayrak altında) sefere giderlerdi. Bir kısım işlenmemiş arazi asil olmayan kimselere han tarafından şenletilmek şartıyla timar olarak verilmiştir. Bunlar çelebi unvanıyla anılmakta ve hanın silâhdarının kumandası altında ayrı bir bayrak olarak sefere gitmekteydiler. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin müşahedesine göre mirzalar topraklarını ekseriyetle hıristiyan esirlere işletirlerdi ve bunların sayısı daha bu devirde yüz binlere varmaktaydı.

Bütün bu mirzaların üzerinde han ve onun sülâlesinden gelen sultanlar yer almaktaydı. I. Hacı Giray'ın yarlığında (1453) "oğlan" unvanıyla anılan bu sultanlardan her biri, savaşta mevki ve derecelerine göre değişen büyüklükte bir kuvvete kumanda ederdi. Cengiz Han yasası adı altında gösterilen geleneksel kurallara göre han veliaht makamında olarak küçük kardeşini kalgay seçmek mecburiyetindeydi. Daha küçük kardeşini yahut ekseriya oğlunu ikinci veliaht sayılan nûreddinlik mevkiine getirirdi. Kalgay ve nûreddinin ayrı sarayları ve divanları vardı. Yabancı hükümetlere, mahiyet itibariyle hanın yarlığı ile aynı olmakla beraber kendi adlarına yarlık gönderebilirlerdi. Hanlığa yıllık vergi (tıyış) gönderen devletler (Moskof Çarlığı, Leh Krallığı) onların hisselerini göndermezlerse handan müstakil olarak o devlete karşı hasmane harekette bulunmakta serbesttiler. II. Gazi Giray kalgaylığa ve nûreddinliğe kendi çocuklarını getirip diğer sultanları katliamla tehdit ederek şüphesiz Osmanlı padişahı örneğine göre mutlak hâkimiyetini tesise çalışmışsa da sultanlardan birçoğu Rumeli'de Çirmen sancağında padişahtan aldıkları mâlikânelere sığınmışlardır. Osmanlı padişahı veya Kırım aristokrasisi için bunlardan birini hanlığa getirmek her zaman mümkündü.

Kuban, Bucak ve Yedisan vilâyetlerinin umumi valileri, daha doğrusu bu üç

bölgedeki Nogaylar'ın kumandanları sultanlar arasından seçilirdi ve serasker sultan unvanı taşırlardı. Bunların da ayrı sarayları ve divanları vardı. Or beyi mevkii ise umumiyetle Şırın beylerine verilirdi ve mevkileri serasker sultanlardan sonra gelmekteydi.

XVI. yüzyıldan itibaren tıyış defterlerinde, Rus çarı veya Leh kralı tarafından "bölek" gönderilen bütün büyük mevki sahiplerinin pâyeleri sırasıyla gösterilmiştir. Hanın annesi veya karılarından birine bağlı anabey, hemşiresine ve kızlarının en büyüğüne bağlı uluğ-hani mevkileri seraskerlerden sonra en yüksek sayılmakta olup hususi daire ve gelirleri vardı. Bu kadınlar kâhyaları vasıtasıyla kendilerine tahsis edilen köylerin vergilerini toplatırlardı. Tıyışta önemli payları vardı.

Devlet işleri hanın bizzat başkanlık ettiği bir divan tarafından yürütülmekte olup üyeleri şunlardı: Kalgay, nûreddin, Bucak, Yedisan, Kuban seraskerleri (Bahçesaray'da iseler), Şırın beyi, müftü, uluğ-aga (vezir), kazasker, hazinedarbaşı, defterdar, aktaçıbey, kilercibaşı, divan efendisi, kazasker nâibi, Bahçesaray kadısı ve kullar ağası.

Kapıcıbaşı ve kapıcılar kethüdâsı Osmanlılar'da olduğu gibi divana dahil olmayıp merasim işlerine bakmaktaydı. Önemli devlet işleri hanın başkanlığında fevkalâde hallerde toplanan kalgay, nûreddin, üç serasker, vezir, kazasker ve karaçı beylerinin katıldığı bir mecliste kararlaştırılırdı. Bu toplantılarda savaş ve barış gibi hayatî meselelerde karaçı beylerinin oyu kesin bir mahiyet taşırdı. Şırın beyi lüzum görürse mirzaların başı sıfatıyla bu fevkalâde meclisi kendi başına toplayabilirdi. Buna umumiyetle hanla bir ihtilâf çıktığı takdirde başvurulur ve toplantı Kayalaraltı mevkiinde yapılırdı. İşlerin yürümesi ve hanın otoritesinin yerleşmesi için yalnız onunla karaçı mirzaları arasında değil Bâbıâli ile de mutabakat gerekiyordu. Hanlıkta düzenin devamı ve tutarlı bir siyasetin uygulanması, fiilen Şırın beyi ile padişahın vezîriâzamı arasındaki anlaşmanın devamına bağlı kalmıştır. Padişahın Kırım hanının arkasında olması, sultanların ve kabilelerin mücadelelerini frenlediği ve bu iç rekabetlerden faydalanmak isteyen Moskova'nın müdahalelerine set çektiği için hayatî bir önemi haiz olmuştur. Şüphesiz hanlığın Kazan ve Astrahan düştükten sonra daha iki buçuk asır varlığını koruyabilmesi başlıca bundan ileri gelmiştir. Fakat diğer taraftan Osmanlılar'ın Kırım kuvvetlerini Orta Avrupa ve İran'daki

savaş sahnelerinde fazlasıyla kullanmak istemesi, kabile aristokrasisinin hâkimiyetini desteklemeye ve Nogaylar'ı ayırmaya çalışması mukavemet hareketleri doğurmuş ve hanlığı zayıflatmıştır.

Baron de Tott'un başvekil diye vasıflandırdığı hanın veziri yahut daha eskiden kullanılan unvanıyla uluğagası menşe itibariyle hanın kullarındandır. Vezirler, XVII. yüzyılda Sefer Gazi ile geçici bir zaman için devlet içinde birinci derecede nüfuz kazandılarsa da bu kuvvetli şahsiyet bunu ancak kalgaya karşı karaçı mirzalarıyla olan ittifakına borçlu idi. 1724'te han veziri Subhan Gazi de Şırın beyleriyle birleşerek Saâdet Giray'ı tahtı bırakmaya mecbur etmiştir. Sefer Gazi'nin ve ondan sonra gelen nüfuzlu ağaların Moskof ve Leh başvekillerine gönderdikleri mektuplarda kendilerini Osmanlı vezîriâzamları tarzında vekîl-i mutlak sıfatıyla anmaları bizi yanıltmamalıdır. XVIII. yüzyıl ortalarında, yani Osmanlı merkeziyeti sisteminin en çok yerleşmiş bulunduğu bir devirde dahi Baron de Tott, kabile aristokrasisi karşısında vezirin ve müftünün Osmanlılar'da görülen nüfuz ve iktidara hiçbir zaman sahip olmadıklarına işaret etmiştir.

Burada ulemânın devlet içinde önemli mevkiini ve rolünü unutmamak lâzımdır. Kırım'da İslâmî tahsil ve terbiyeye verilen önem, medreselerin çokluğu, şehir ve köy ahalisinin dindarlığı hemen bütün seyyahlar tarafından belirtilmiştir. Kırım idarî olarak kırk sekiz kadılığa ayrılmış olup (bunlardan üç sahil kadılığı Osmanlı idaresine tâbi idi) sivil idare ve bütün hukukî işler kadıların yetkisi dahilindeydi. Bunların adlî ve idarî faaliyetlerini gösteren ve Osmanlıca yazılan sicillerden 124 kadarı Leningrad Müzesi'ne nakledilmiştir.

Hanın ordusu, mirzalara tâbi kabile kuvvetlerinden başka Nogaylar'dan ve kapıkulundan oluşur. Kuban, Yedisan, Bucak seraskerlerinin getirdikleri Nogay kuvvetleri kendi mirzaları kumandasında hareket eden kabile kuvvetlerinden meydana gelir. Kapıkulu, maaşları padişah tarafından verilen hanın hassa kuvvetidir. İlk defa 1532'de Sâhib Giray İstanbul'dan tayin edilen han sıfatıyla Kırım'a gönderilirken rakiplerine karşı padişah tarafından maiyetine altmış topçu, 300 cebeci, 1000 sekbandan oluşan bir kuvvetle kırk müteferrika, otuz çavuş ve altmış timar ve zeâmet sahibi verilmişti. Sekban bölüklerinin kumandanı başbölükbaşı divanın toplantılarında bulunursa da oyunu kullanamazdı.

Kırım kuvvetlerinin esas kısmını teşkil eden atlılar, geleneğe sıkı sıkıya bağlı olup ateşli silâhlara rağbet etmedikleri gibi Osmanlılar da bilhassa Kefe üzerinde zaman zaman uyanan iddialar sebebiyle hanlığın bir topçu kuvvetine sahip olmasını istememişlerdir. Bununla beraber Kefe'den Osmanlı topçu kuvvetleri yeri geldiğinde Kırım ordusuna katılarak yardım etmişlerdir. Kırımlılar'ın savaş taktikleri, kollar halinde süratli çevirme ve baskın usulleriyle Türk-Moğol geleneğinin bir devamından ibarettir. Sefere çift atla giden Kırım askeri devrin en süratli süvarisiydi ve XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı ordularının akıncısı hizmetini görmüştür. Kırımlılar, Rusları baskı altında bulundurmak ve zayıflatmak için Moskof topraklarına tahripkâr akınlar yaparlardı. Çarlığın buna karşı güney sınırlarında inşa ettiği bir dizi kaleye dayanan müdafaa sistemi her zaman yeterli olmamıştır. Rusya'ya ve Lehistan'a bu seferler kışın nehirler donduğu zaman yapılırdı. Bu iki devlet hana haraç öderdi.

XVI. yüzyıl başından itibaren hanlık Rusya'yı daima en büyük düşman olarak tanımış, onun Volga havzasına ve Karadeniz'e ilerlemesini durdurmaya çalışmış, XVI. yüzyılda Lehistan ile, XVII. yüzyılda Kazaklar ve İsveç'le ittifak münasebetleri kurmuş, hatta bir aralık 1760'ta Prusya kralıyla dostane müzakerelere girişmiştir. 1767'de Fransız hükümeti, Lehistan'da Rus müdahalelerini önlemek için Kırım Hanlığı'nın Rusya'ya karşı önemini takdir ederek Bahçesaray'a Baron de Tott'u göndermiştir.

Hanlık, 1681 yılına kadar Osmanlı Devleti ile Rusya arasında siyasî münasebetlerde aracı olmak iddiasında bulunmuş, Osmanlı hükümeti de Kırım'ın kuzey işlerinde önemli mevkiini görerek siyasetini genellikle ona uydurmuştur. Rus elçileri İstanbul'a giderken mutlaka Bahçesaray'a uğramakta ve meselelerde han hükümetinin görüşünü öğrendikten sonra Osmanlı başşehrine geçmekteydiler.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, II, 480; Abdullah Çelebi, Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak (nşr. A. Zajazkowski), Warszawa 1966; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 497-701; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb‘u’s-seyyâr fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248; V. Zernov-Feyzhanoğlu, Kırım Yurtuna ve Ol Taraflarga Dair Bolgan Yarlıklar ve Hatlar, Petersburg 1281; Peyssonnel, Traité sur le commerce de la mer noir, Paris 1787, II, tür.yer.; Baron de Tott, Mémoires, Amsterdam 1875, s. 167-168, 178; O. J. Howorth, History of the Mongols, London 1876-1929, II, 448-626, 1048; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327; Bursalı Mehmed Tâhir, İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, İstanbul 1335; Abdülgaffâr Kırımî, Umdetü’t-tevârîh (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343; Osman Akçoraklı, Kırım’da Tatar Damgaları, Bahçesaray 1926; Kefeli İbrahim Efendi, Tevârîh-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Deşt-i Kıpçak Ülkelerinindir (nşr. S. C. Kırımer), Pazarcık 1933; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940; H. Schell, “Ein Schreiben des Krim Giray Khan an den Prinzen Heinrich den Bruder Friedrichs des Grossen”, Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 213-220; M. Bronevskiy, Kırım (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970; A. Fisher, The Russian Annexation of Crimea 1772-1783,

Cambridge 1970; Remmâl Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; B. Kelner-Heinkele, Aus den Aufzeichnungen des Said Giray Sultan, Freiburg 1975, s. 108-112; J. Matuz, Krimtatarische Urkunden im Reichsarchiv zu Kopenhagen, Freiburg 1976; Halil İnalcık, “Kırım Hanlığı”, TDEK, s. 943-954; a.mlf., “Yeni Vesikalara Göre Kırım’ın Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidnâme Meselesi”, TTK Belleten, VIII/30 (1944), s. 185-229; a.mlf., “Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)”, a.e., XII/46 (1948), s. 349-402; a.mlf., “Han ve Kabile Aristokrasisi: I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı”, Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 51-73; a.mlf., “Giray”, İA, IV, 783-789; A. Benningsen v.dğr., Le khanat de Crimée dans les archives du Musée du Palais de Topkapı, Paris 1978; G. Veinstein, “Les tatars de Crimée et la seconde election de Stanislas Leszczynski”, Chaiers du monde russe et slave, XI (1970), s. 24-92; I. Vásáry, “A Contract of the Crimean Khan Mangli Giray and the Inhabitants of Qırg-Yer from 1478-79”, CAJ, XVI (1982), s. 289-300; B. Spuler, “Kirim”, EI² (İng.), V, 136-143.

Halil İnalcık

Rus İdaresi Dönemi.

1783'te Kırım'ı ilhak eden Rusya burada askerî bir idare kurdu. Bunun yanında ülkenin iktisadî kaynaklarının, nüfusunun, sosyal yapısının ve ahalisinin hayat tarzının tesbiti için eski hanlık yöneticilerinden bazılarının da görevlendirildiği geçici bir Kırım mahallî hükümeti tesis edildi. Gereken verilerin toplanmasıyla bu geçici idare vazifesini tamamladı ve 1784 başlarında Kırım'da tam anlamıyla Rus idarî yapısı yerleştirildi. Bu tarihten Çarlık devrinin sonuna kadar Kırım Tatarları'na hiçbir şekilde ülkenin idarî yapısında yer verilmedi. Kırım'da kurulan Rus idarî yapısı ülkeyi idarî, coğrafî, demografik ve sosyal açılardan Rusya'nın diğer bölgelerinden farklı bir statüye ve görünüşe sahip olmasını önlemeyi ve onu Rus bölgeleri içinde eritmeyi amaçlıyordu. Bu bakımdan Kırım, idarî açıdan kendi başına bir eyalet halinde tutulmayarak Rus nüfus çoğunluğunun bulunduğu başka arazilerle birleştirildi. 13 Şubat 1784'te teşkil edilen Tavrida bölgesi (oblastı) sadece Kırım'ı değil yarımadanın kuzeyindeki geniş step arazisini ve Taman bölgesini de içine almaktaydı. Yeni idarî birimde Kırım ibaresinin kullanılmasından özellikle kaçınılmıştı. Bölge 1796'da çok daha geniş Yeni Rusya eyaletiyle (Novorossiyskaya guberniyası) birleştirildiyse de 1802'de tekrar ayrılarak Kırım yarımadasından ve kuzeydeki bazı geniş arazilerden oluşan Tavrida eyaleti oluşturuldu. Bu idarî yapı birtakım ufak değişikliklerle 1917'ye kadar varlığını sürdürdü.

Kırım'ı tam bir Rus-Slav ülkesi haline getirme amacıyla hareket eden Rusya burayı güneye yayılmada bir sıçrama tahtası olarak görmekte ve müslüman Kırım Tatarları'nın varlığını istememekteydi. Öncelikle Kırım'daki uzun yüzyıllara dayanan Türk-İslâm izlerinin sistematik bir şekilde silinmesine girişildi. Birçok yerin adı bilhassa Yunanca kökten isimlerle değiştirildi. Meselâ Akmescid "Simferopol", Gözleve (Kezlev) "Yevpatoriya", Kefe "Feodosiya" olurken eski Kırım Tatar köyü Akyar'ın üzerine kurulan deniz üssü de "Sivastopol" adını aldı. Ülkenin bağlı bulunduğu eyaletin adı da Antikçağ'lardaki Taur veya Tavr halkına izâfeten "Tavrida" oldu. Böylece Kırım'ın Rus değilse de hıristiyan Ortodoks bir

geçmişe sahip olduğu ve buradaki Türk-İslâm halklarının sonradan gelme işgalciler sıfatını taşıdıkları gösterilmek istendi. Kırım Hanlığı'ndan, Osmanlılar'dan ve daha eski Türk-İslâm devirlerinden kalma tarihî eserler büyük tahribata uğradı.

Kırım Tatarları için çok daha büyük bir problem ise ülkeye yoğun bir şekilde Slav ve diğer gayri müslim unsurların iskânı ve Kırım Tatar köylülerinin topraklarının ellerinden alınmasıydı. Gerek bu nüfus nakli ve ekonomik sıkıntılar gerekse yabancı bir toplumun baskısından kaynaklanan dinî, idarî ve psikolojik sıkıntılar, Kırım Tatarları'nın kitleler halinde ülkelerini terkederek Osmanlı Devleti'ne göç etmelerine yol açtı. Kırım'ın Rusya tarafından ilhakından başlayarak 150 yıl boyunca kesintisiz devam eden bu göçler özellikle XIX. yüzyılda zirveye ulaştı. XX. yüzyılda Kırım'dan göç eden Kırım Tatarları'nın sayısı Kırım'da kalanların kat kat üzerindeydi. Göçler her yıl devam etmekle birlikte 1812, 1828-1829, 1860-1861, 1874, 1890 ve 1902 yıllarında büyük kitle göçleri vuku buldu. Büyük göç dalgalarının çoğunun Osmanlı-Rus savaşlarının hemen sonrasında gerçekleşmesi tesadüfî değildi. Her Rus-Osmanlı savaşı patlak verdiğinde Osmanlılar'a yardım edecekleri ve Ruslar'ı arkadan vuracakları gerekçesiyle Kırım Tatarları büyük baskılar altına alınmaktaydı. Bilhassa 22 Haziran 1853'te başlayan ve Kırım harbi olarak tarihe geçen Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rus idarecileri Kırım Tatarları'na karşı çok sert tedbirler aldı. Savaş esnasında Kırım Tatarları'nın Kırım'dan sürülmesi bile düşünüldü. Rusya, 1856'da imzalanan Paris Antlaşması'nın ardından Kırım Tatarları'na daha büyük idarî ve iktisadî baskılar uygulamaya başladı. Toprakları ellerinden alınan ve Slav toprak sahiplerinin insafına terkedilen Kırım Tatar köylülerinin durumu dayanılmaz hale gelince 1860'ta büyük bir göç başladı. 200.000'e yakın Kırımlı malını mülkünü bırakarak Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kaldı. Bu olaydan sonra Kırım Tatarları Kırım'da nüfus itibariyle azınlık durumuna düştü. Kırım Tatarları'nın Kırım'dan ayrılması hemen her seferinde Rus idarecileri tarafından olumlu bir gelişme olarak görüldü ve hatta teşvik edildi. Kırım'dan göç eden Kırım Tatarları'nın tam sayısını tesbit etmek mümkün değilse de 1783-1922 yılları arasında en az 1.800.000 Kırım Tatarı'nın Osmanlı Devleti'nin Rumeli ve Anadolu'daki topraklarına göçtüğü tahmin edilmektedir.

Rus hâkimiyetinin Kırım'da tesisinden hemen sonra hükümet, Kırım Tatar

ahali üzerinde büyük tesiri olan din işlerini kontrol altına alabilmek için müftü ile yardımcısı kazaskeri maaşa bağladı ve üst seviyedeki müslüman din görevlilerini hükümet memuru haline getirdi. 1794'te müftünün başında bulunduğu Tavrida Müslüman İdâre-i Rûhâniyyesi kuruldu. İdâre-i rûhâniyye tamamen hükümet emrinde ve onun müdahalelerine açık bir kurum durumundaydı. Müftü tayin edilmek için herhangi bir dinî eğitim veya bilgi sahibi olmak dahi aranmıyor, Rusya idaresine istenilen ölçüde bağlı olmak yeterli kabul ediliyordu. Böylece idâre-i rûhâniyye, bir yandan Rusya hükümetinin Kırım müslümanlarına yönelik her türlü icraatında itaatkâr bir vasıta olurken görevleri arasında bulunan vakıf, cami, mektep, medrese ve diğer müesseselerin korunması ve işletilmesi hususunda hem suistimale çok açık hem de başarısız bir faaliyet gösterdi. Bir asır içinde vakıf arazilerinin % 70'i kaybolduğu gibi temel müslüman maarif kurumlarını teşkil eden mektep ve medreselerin durumu da her açıdan son derece geri hale geldi. Dünyevî her türlü bilgi müfredat dışı tutuldu. Türkçe okuma yazma öğretilmemekte, akaid, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm, Arapça sarf ve nahiv gibi dersler de tamamen ezbere dayanarak hanlık devri mektep ve medreselerinden dahi çok geriye gitmiş metotlarla ve ilkel şartlar altında verilmekteydi. İktisadî sahada ise çoğunluğu ziraatla meşgul olan Kırım Tatarları kolonizasyon siyaseti yüzünden çok zor durumda idiler. Güçlü bir teşkilâtlanma geleneğine sahip olan esnaf ve sanatkâr kesimi de gelişen Rus kapitalizmi karşısında rekabet gücünden mahrum olarak

çökmeye yüz tutmuştu. Kırım'da Rus hâkimiyetinin tesisinin ilk yüzyılı dolduğunda Kırım Tatarları arasında gerçek anlamda ne bir burjuvazinin ne bir aydınlar tabakasının mevcudiyetinden söz edilebilir.

Bütün bu aleyhteki faktörlere rağmen Kırım Tatarları'nı içinde bulundukları olumsuz süreçten çıkaran ve bir millî uyanış dönemini başlatan kişi büyük fikir adamı ve reformcu Gaspıralı İsmâil Bey oldu. Gaspıralı, Kırım Tatarları'nın yaşamakta olduğu çok ciddi problemlerin Rusya İmparatorluğu içindeki diğer müslüman halkların meseleleriyle geniş ölçüde paralellik arzettiğini ve söz konusu müslüman halkların büyük çoğunluğunun yalnızca dindaş olmakla kalmayıp aynı zamanda ortak dil ve kültür bağlarına sahip olduğunu tesbit etti. “Milleti mahkûme” olarak tek tek ele alındığında her birinin karşı karşıya bulunduğu çok ciddi içtimaî, iktisadî ve hatta siyasî meselelerle başa çıkabilmesi mümkün görünmeyen

bu müslüman Türk halkları birleştikleri takdirde büyük bir güç teşkil edebilirlerdi. Gaspıralı'ya göre bunlar zaten mevcut olan ortak din, dil ve kültür temellerine göre modern anlamda tek bir Türk milleti halinde birleşebilirdi. Bunun yolu ise söz konusu Türk toplumlarının hepsine şâmil yeni ve millî anlayışta bir eğitim sistemiyle ortak bir edebî Türkçe'nin ihdasıydı. Gaspıralı bu esaslar üzerinde ortaya attığı eğitim sistemini Usûl-i Cedîd olarak adlandırdı (bk. CEDÎDCİLİK). Bütün millî fikirlerini ve reform programını tanıtmak ve yaymak için 1883'te Bahçesaray'da Tercüman gazetesini yayımlamaya başlayan Gaspıralı Usûl-i Cedîd mekteplerinin ilk örneğini de 1884'te yine Bahçesaray'da açtı.

Gaspıralı'nın millî maarif reformu, Rusya İmparatorluğu'nun diğer müslüman bölgelerinde olduğu gibi onun vatanı olan Kırım'da da genç bir millî aydınlar zümresinin ortaya çıkmasına hizmet etti. Usûl-i Cedîd mekteplerinin yanı sıra millî bir "intelligentsiya"nın yetişebilmesine çok önemli katkılarda bulunan bir başka eğitim kaynağı da 1871'de Akmescid'de Rusya hükümeti tarafından açılmış olan Tatar Öğretmen Okulu idi. Bu okul, aslında resmen Kırım Tatarları arasında Ruslaşmış bir zümre meydana getirebilmek için kurulmuştu. Ancak buradan mezun olan birçok talebe okulun kuruluş amacından çok farklı dünya görüşleriyle hayata atıldı. Bunlar okulları vasıtasıyla sadece hükümet memurlarını ve resmî görüşleri değil Çarlık idaresinin can düşmanları olan Rus inkılâpçı çevrelerini tanıma imkânını da bulmuşlar ve onlara yakınlık duymaya başlamışlardı. Nitekim bu genç Kırım Tatar aydınlarından bir kısmı 1905 Rus inkılâbı olaylarına Rus inkılâpçılarıyla birlikte aktif bir şekilde katıldılar. Abdürreşîd Mehdî, Hasan Sabri Ayvazov, Mustafa Kurti, Appaz Şirinskiy ve Menseyit Cemil gibi genç aydınların da aralarında bulunduğu bu inkılâpçı grup genel olarak "Genç Tatarlar" olarak adlandırılmaktadır. Genç Tatarlar, esasen Rus Sosyalist İnkılâpçılar Partisi'nin Çarlık rejimine karşı tâvizsiz muhalefetini, ziraî sosyalist birtakım ilkelerini ve yer altı mücadele taktiklerini benimsemekle birlikte bu partinin bir fraksiyonu olmak yerine millî bir Kırım Tatar siyasî hareketi oluşturdular. Genç Tatarlar genel olarak Gaspıralı'nın reform hareketine bağlıydılar. Ancak onun ılımlı ve ihtiyatlı çizgisinin aksine siyasî platformda radikal bir profille Çarlık rejimine savaş ilân ediyorlardı. Ayrıca Gaspıralı'nın savunageldiği dinî (İslâm) ve etnik (Türk) millî kimlik esaslarını kabul etmekle birlikte bunu Kırım'a ait bir vatan kavramıyla takviye ettiler ve

Kırım'ın müslüman Türkler'inin, yani Kırım Tatarları'nın millî kimliğinin teşekkülüne katkıda bulundular. 1906-1908 yılları arasında Karasubazar'da Vatan Hâdimi adlı bir gazete çıkaran Genç Tatarlar liderleri Abdürreşîd Mehdî'nin İkinci Duma'ya milletvekili seçilmesini de sağladılar. Çarlık hükümetinin baskı tedbirleri karşısında 1910'lara doğru dağılan Genç Tatarlar hareketi, modern dönemde Kırım Tatarları arasında ortaya çıkan ilk siyasî millî hareket olma özelliğini taşımaktaydı. Gerek 1905 Rus inkılâbı gerekse 1908 Osmanlı inkılâbı, birçok Kırım Tatar gencinin İstanbul'a giderek orada tahsil görmesini mümkün kıldı. Hem Gaspıralı'nın hem de Genç Tatarlar'ın fikrî-siyasî mirasını devralan bu Kırımlı talebelerden bir kısmı 1909 sonlarında İstanbul'da Vatan Cemiyeti adında bir gizli teşkilât kurdular. Nûman Çelebi Cihan, Câfer Seydahmet ve Abdülhakim Hilmi Ârifzâde'nin öncülüğündeki bu gençler Çarlık rejimine karşı amansız bir düşmanlık beslemekte ve Kırım Tatarları'nın kendi millî kaderlerine sahip olmaları gereğine inanmaktaydılar. Aynı yıllarda Kırım'da da benzer doğrultuda yer altı grupları mevcuttu. Vatan Cemiyeti Kırım'la da irtibata geçerek bu gibi gruplarla birleşti ve I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden az öncesine kadar Kırım'ın hemen her yerinde gizli siyasî hücreler oluşturmayı başardı. Bu faaliyetler I. Dünya Savaşı sırasında da sürdü.

Mart 1917'de Rusya'da patlak veren Bolşevik İhtilâli, Kırım Tatar milliyetçilerine faaliyetlerini alenen yürütebilme imkânını verdi. Böylece alt yapısı Vatan Cemiyeti mensuplarınca hazırlanmış olan millî teşkilât ağının etkisi açıkça görüldü. İhtilâlin üzerinden bir ay bile geçmeden 7 Nisan 1917'de Vatan Cemiyeti mensuplarının teşebbüsü üzerine Kırım'ın her tarafından 2000 delegenin iştirakiyle Akmescid'de Kırım Müslümanları Vekilleri Kongresi toplandı. Tamamen Vatan Cemiyeti çizgisinin hâkimiyeti altında cereyan eden kongrede Kırım Müslümanları Merkezî İcra Komitesi seçildi. Başkanlığa o sırada henüz Kırım'da bulunmayan Nûman Çelebi Cihan getirildi. Komite, yarımadadaki bütün Kırım Tatar işlerini üstlendiğini ilân ederek Çarlık rejiminin mirası olan idâre-i rûhâniyyeyi devraldı. Nûman Çelebi Cihan aynı zamanda Kırım müslümanları müftüsü seçildi. Vakıf idaresine de el konuldu ve başına Câfer Seydahmet getirildi. Merkezî İcra Komitesi, kısa süre içinde Kırım'ın her tarafında mahallî müslüman komiteleri ağını tamamladığı gibi birtakım millî maarif müesseseleri açmaya girişti. Bu arada Bahçesaray'daki Kırım hanlarından kalan tarihî Han Sarayı millî müze ilân edildi ve üzerine Kırım Tatar millî

bayrağı olan gökbayrak çekildi. Kırım Tatar Millî Parlamentosu'nun (kurultay) teşkili için seçim hazırlıklarını da gerçekleştirdi. Kadın erkek yirmi yaşını doldurmuş her Kırım Tatarı'nın doğrudan oy kullanmasıyla yapılan seçimler sonucunda teşekkül eden kurultay 9 Aralık 1917'de Bahçesaray'da toplandı. İslâm ve Türk dünyasında modern anlamda tam demokratik seçim uygulamasının ilk örneği olan bu seçimlerle oluşan kurultayın eşbaşkanlıklarına Hasan Sabri Ayvazov, Câfer Ablayev ve Abdülhakim Hilmi seçildi. 7 Kasım 1917'de Bolşevikler'in Petrograd'da iktidarı ele geçirmeleriyle eski Çarlık Rusyası topraklarının her tarafında doğan kargaşa ortamı, kurultayın Kırım'da Kırım Tatar millî hâkimiyetinin teşkili yönündeki çalışmalarını kolaylaştırdı. Kurultay, hemen bir anayasa hazırlanması ve hükümet kurulması çalışmalarına girişti. 26 Aralık 1917'de kurultayda Kırım Tatar Kānûn-ı Esâsîsi kabul edildi. Bu anayasaya göre her milletin kendi kaderini kendisinin tayin hakkı kabul edilerek Kırım Ahali Cumhuriyeti

(Kırım Demokratik Cumhuriyeti) ilân ediliyordu. Aynı gün ilk Kırım Tatar hükümeti de Nûman Çelebi Cihan'ın başbakanlığında (başmüdürlüğünde) oluşturuldu.

Yeni Kırım Tatar hükümeti, kısa süre içinde Kırım topraklarının büyük kısmında hâkimiyeti eline aldı. Eski Çarlık ordusundaki Kırım Tatar birliklerinin önemli bir kısmı kurultayın emri altına girerek yeni millî hükümetin askerî gücünü oluşturdu. Bolşevikler dışındaki Rus gruplarının esasen askerî güçten mahrum bulunması da millî hükümetin işini kolaylaştırdı. Ancak Karadeniz filosunun ana üssü olan Akyar (Sivastopol) şehri tamamen Bolşevik tesirindeki Rus bahriyelilerin hâkimiyetindeydi. Millî hükümetin otoritesi bu büyük askerî üsse ulaşamadığı gibi her iki güç arasında bir çatışma kaçınılmaz görünüyordu. Nitekim Kırım Tatar birlikleriyle Bolşevik bahriyeliler arasında yer yer başlayan silâhlı çatışmalar, 23 Ocak 1918'de Bolşevikler'in Bahçesaray'a doğru ileri harekâta geçmesiyle tam bir savaşa dönüştü. Ezici sayı ve silâh üstünlüğüne sahip olan Bolşevik kuvvetleri 26 Ocak'ta Bahçesaray'ı, ertesi gün de Kırım'ın başşehri olan Akmescid'i ele geçirdiler. Böylece Kırım Tatar millî hükümeti yıkılarak Kırım'da ilk Bolşevik idare kuruldu.

Tavrida Sovyet Cumhuriyeti adını alan Kırım Bolşevik iktidarı,

yarımadanın gerek Kırım Tatar gerekse Rus ahalisi için tam bir terör dönemini başlattı. Binlerce insanın öldürüldüğü bu kanlı dönemin kurbanları arasında Kırım Tatar millî hükümetinin başı olan Nûman Çelebi Cihan da bulunuyordu. Bu dönemde Bolşevikler'in elinden kurtulabilen milliyetçiler yer altına çekilmek zorunda kaldılar. 9 Şubat 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Barış Antlaşması ile Ukrayna'nın bağımsızlığını tanıyan Almanya'nın Ukrayna hükümetiyle vardığı anlaşma uyarınca Alman orduları Bolşevikler'den temizlemek üzere Ukrayna'yı işgal etti. 21 Mart'ta Alman askerî işgalinin Kırım'a da uzatılması kararı alındı. 19 Nisan 1918'de Alman askerî birlikleri Kırım'a girmeye başladı. Kırım'daki Bolşevik kuvvetlerinin direnmesi kolaylıkla kırılarak nisan ayı sonuna kadar yarımadanın tamamı Alman ordusu tarafından işgal edildi. Bolşevikler'e karşı yapılan bu çarpışmalara Kırım Tatar gerillaları da katıldı. Alman askerî idaresi altında Kırım Tatar Millî Kurultayı 8 Mayıs 1918'de yeniden toplanabilme imkânını buldu. Ancak kurultayın bir Kırım Tatar hükümeti kurma teşebbüsü Alman askerî makamları tarafından engellendi. Bunun yerine fiilen Alman askerî idaresinin himayesinde karma bir Kırım hükümeti kurduruldu. Haziran 1918'de teşekkül eden bu Kırım hükümetinde Tatarlar, Bolşevik aleyhtarı Ruslar ve Almanlar yer alırken, hükümet başkanlığını da Litvanya Tatarları'ndan olan General Süleyman Sülkeviç üstlendi. Ukrayna Devleti'nin Kırım'ı ilhak arzuları Sülkeviç hükümetiyle Ukrayna arasında başından itibaren bir siyasî krizin doğmasına yol açtı. Almanya bu kriz sırasında, bir taraftan müttefiki Ukrayna'yı gücendirmemek için Kırım'ı resmen bağımsız bir devlet statüsünde tanımaktan kaçınırken diğer taraftan Ukrayna'nın Kırım'ı ilhakını da kabul etmedi. Almanya'nın teslim olarak savaştan çekilmesiyle esasen Alman askerî gücüne dayanan Sülkeviç hükümeti de 14 Kasım 1918'de istifa etti..

Sülkeviç hükümetinin çöküşünün ardından Kırım'da idare fiilen, Bolşevikler'den kaçarak Kırım'da toplanmış olan liberal Rus ve yahudi politikacıların eline geçti. Böylece 16 Kasım 1918'de, bir Karaim olan Solomon Krım'ın başkanlığında liberal Kadet Partisi taraftarlarından oluşan Kırım bölge hükümeti kuruldu. Kırım Tatarları ise Kırım'ın Rusya'nın ayrılmaz bir parçası olduğu görüşünde olan bu hükümetin dışında kaldılar. Herhangi bir askerî güçten mahrum olan Kırım bölge hükümeti, kendisini Bolşevikler'e karşı savunabilmek için esasında kendisinden çok daha muhafazakâr bir çizgide olan Beyaz "gönüllü ordu"nun Kırım'a girmesini

kabul etti. Böylece Kasım 1918 sonlarından itibaren General Anton Denikin'in gönüllü ordusu Kırım'a girmeye başladı. Solomon hükümeti Kırım Tatarları'na hiçbir tâviz vermeye niyetli değildi. Bu sebeple 1918 sonbaharında kurulan ve önceki Vatan Cemiyeti mensuplarının siyasî çizgisini temsil eden Kırım Tatar milliyetçi partisi Millî Fırka hükümete şiddetle muhalifti. Ocak-Şubat 1919'da mevcut Kırım Tatar millî müesseselerinin çoğu kapatılarak birçok Millî Fırka üyesi tevkif edildi. Nisan 1919'da Kırım'a tekrar girmeyi başaran Bolşevik kuvvetleri gönüllü orduyu mağlûp ederek yarımadaya bir kere daha hâkim oldu. Kurulan Kırım Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin İnkılâp Komitesi başkanlığına Lenin'in kardeşi Dmitriy Ulyanov getirildi. Kırım'daki bu ikinci Bolşevik idaresi, mevcut savaş ortamında Kırım Tatarları'nın desteğini kazanabilmek için onlara birtakım tâvizler verdiyse de Kırım Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin ömrü fazla uzun olmadı. Beyaz gönüllü ordu tekrar Kırım'a taarruza geçti ve 1 Temmuz 1919'da Bolşevikler Kırım'ı bir defa daha terketmek zorunda kaldılar. General Denikin'in ve Mart 1920'de onun yerini alan General Pyotr Wrangel'in idaresinde Kırım'da tesis edilen Beyazlar'ın diktatörlüğü Kırım Tatarları'na büyük baskılar getirdi. Tamamen yer altına çekilmiş olan Millî Fırka ise Beyazlar'la mücadeleye girişmişti. 12 Kasım 1920'de Bolşevik ordusu General Wrangel kuvvetlerinin Orkapı'daki son direnişini de kırarak Kırım'a girdi ve birkaç gün içinde yarımadanın tamamına kesin olarak hâkim oldu.

Kırım'da Bolşevik hâkimiyetinin tesisiyle birlikte Bolşevik aleyhtarı kimselere karşı şiddetli bir tenkil harekâtına girişildi. Macar yahudisi tanınmış komünist lider Béla Kun'un liderliğindeki Bolşevik gizli polis teşkilâtı Çeka tarafından yürütülen bu kızıl terörün binlerce kurbanı arasında yalnızca Beyaz Ruslar değil aynı zamanda sınıf düşmanı veya burjuva milliyetçisi olarak nitelendirilen Kırım Tatarları da yer almaktaydı. Bu şartlar altında bir süre önce dağlarda Beyazlar'a karşı mücadele eden Kırım Tatar partizanları şimdi de Bolşevikler'e karşı kendilerini savunmaya başladılar. Kırım Tatar direnişi Sovyet iktidarını Kırım Tatarları'na birtakım tâvizler vermeye mecbur etti. 18 Ekim 1921'de Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu, direnişçilere af çıkarıldı, birçok Millî Fırka mensubunun yeni rejim içinde görev almalarına göz yumuldu. Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin (MSSC) kuruluşundan hemen sonra Kırım'da büyük bir açlık felâketi kendini gösterdi. Bir yıl içinde

Kırım'da en az 100.000 kişi açlıktan hayatını kaybederken bunların yaklaşık % 60'ı Kırım Tatarı idi.

Sovyet Rusya'da genel bir yumuşama devrini temsil eden "yeni ekonomik politika" (NEP) ve millî azınlıklara belirli tâvizleri ifade eden "yerlileştirme" (korenizatsiya) uygulamaları sırasında 1923'te Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin en üst mevkii olan Merkezî İcra Komitesi başkanlığına Veli İbrahim getirildi. Eski bir Millî Fırka mensubu olan Veli İbrahim, Komünist Partisi'ne kaydolduktan sonra da eğilimlerini değiştirmemişti. Onun beş yıllık iktidarı sırasında Kırım Tatar okulları nitelik ve nicelik itibariyle büyük bir atılım içine girdiği gibi, Kırım Tatar kültür ve bilim faaliyetleri de o döneme kadar görülmemiş ölçüde

gelişme imkânı buldu. Veli İbrahim, Sovyet toprak politikalarını Çarlık devrinde topraksızlaştırılmış olan Kırım Tatar köylülerine âzami fayda temin edecek şekilde uyguladı. Kırım'daki Kırım Tatar nüfusunu arttırmak üzere, ülke dışına hicret etmiş olan Kırım Tatarları'nın geri döndürülmesi için birtakım tedbirler almaya dahi girişti. Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinde yaşayan yahudilerin Kırım'a yerleştirilmesi teşebbüslerine ise karşı koydu. Ancak Kırım Tatarları'nın büyük desteğini kazanan, Moskova'da ise aynı ölçüde endişe ve tepki uyandıran bu siyaseti onun sonunu hazırladı, burjuva milliyetçiliğiyle suçlanarak 9 Mayıs 1928'de kurşuna dizildi.

Veli İbrahim'in idamından sonra onun politikaları tamamen tersine çevrildi ve Kırım Tatar millî kadroları tasfiye edildi. Bu sırada Sovyetler Birliği'nde Iosip Stalin iktidarıyla başlayan baskı ve devlet teröründen Kırım Tatarları da ağır bir şekilde etkilendi. Toprak mülkiyetinde sınırlı özel mülkiyeti tamamen kaldırma faaliyetinin (kolektivizasyon) Kırım'daki uygulaması çok şiddetli oldu. Yaklaşık 40.000 Kırım Tatar köylüsü toprak ağası (kulak) oldukları iddiasıyla Urallar'a ve Sibirya'ya sürüldü. Bu durum 1931-1933 yılları arasında büyük bir kıtlığa yol açtı. Ukrayna ve Kazakistan başta olmak üzere bütün Sovyetler Birliği'nde yaklaşık 14 milyon insanın ölümüne sebep olan bu kıtlık Kırım'da da etkili oldu.

1936-1938 yıllarında bütün Sovyetler Birliği çapında yürütülen ve rejimin potansiyel muhaliflerinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen "büyük terör"

döneminin Kırım'daki tahribatı ise çok daha büyük oldu. 1930'lu yılların sonuna kadar Kırım Tatar millî aydın sınıfının ve din adamlarının hemen tamamı doğrudan doğruya kurşuna dizilmek veya sürüldükleri çalışma kamplarında hayatlarını kaybetmek suretiyle ortadan kaldırıldı. XX. yüzyılın ilk yarısındaki Kırım Tatar bilim, fikir, edebiyat, sanat ve basın tarihinin en önemli isimleri arasında yer alan Hasan Sabri Ayvaz, Bekir Sıtkı Çobanzâde, Osman Akçoraklı, Hüseyin Badaninskiy, Abdulla Latifzâde, Yahya Naci Bayburtlu, Habîbulla Temircan Odabaş, Osman Derenayırlı, Mehmet Kocaahmet Vecdi, Hamdi Giraybay ve Celâl Meyinov'un da aralarında bulunduğu binlerce kişiden başka Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Merkezî İcra Komitesi başkanları Memet Kubayev ve İlyas Tarhan ile Halk Komiserleri Sovyeti Başkanı (Başbakan) Abduraim Samedinov gibi pek çok Kırımlı komünist idareci de öldürüldü. Bu dönemde hapse atılan veya çalışma kamplarına sürülenlerin sayısını tesbit etmek mümkün olmamakla birlikte çeşitli kaynaklarda, Kırım'daki Sovyet hâkimiyetinin ilk yirmi yılında yaklaşık 150.000 civarında insanın yok edildiği belirtilmektedir. Terör rejimi Kırım Tatar kültürüne de çok büyük darbe vurdu. 1926-1928 yılları içinde Arap alfabesinden bir tür Latin alfabesine geçildi. 1938'de ise Kiril alfabesi mecbur kılındı. Ayrıca müze ve kütüphanelerdeki millî kültür mirasının pek çok eseri de ortadan kaldırıldı. Tarihî cami ve medreseler ya tamamen yerle bir edildi ya da minareleri yıktırılarak binalar başka amaçlarla kullanıldı. Resmen açık gözüken birkaç camiye ise gidebilmek fiilen mümkün değildi. Namaz, oruç, sünnet ve dinî nikâh gibi ibadet ve dinî âdetler ise kesinlikle yasaklanmıştı. Ancak büyük gizlilik altında yerine getirilebilmekteydi.

II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine on binlerce Kırım Tatarı askere alınarak Kızıl Ordu saflarında cepheye sürüldü. 24 Ekim 1941'de Kırım'a girmeye başlayan Alman ordusu, 16 Kasım 1941'e kadar Akyar hariç bütün Kırım yarımadasını ele geçirdi. Akyar müstahkem mevkii ise çok şiddetli muharebeler ve bombardımandan sonra ancak 4 Temmuz 1942'de düştü. Bu arada Sovyet ordusu, Almanlar'ı Kırım'dan atmak üzere 26 Aralık 1941'de Kerç'e ve üç gün sonra da Kefe'ye çıkartma teşebbüsünde bulundu. Kefe 18 Ocak 1942'de Almanlar tarafından geri alındığı halde Kızıl Ordu Kerç'te 18 Mayıs 1942'ye kadar tutunabildi. Kırım'ın işgali Almanya için askerî olduğu kadar siyasî açıdan da büyük önem taşıyordu. Kırım'ın Almanya'nın elinde bulunmasının o sıralarda tarafsızlığını korumakta olan

Türkiye’nin Almanya yanlısı bir çizgiye çekilmesinde önemli rol oynayabileceği düşünülüyordu. Bununla birlikte Nazi yetkilileri arasında Kırım’ın geleceğine dair farklı görüşler tartışılmaya başlanmıştı. Genel düşünce, Kırım’da yaşayan halkların (Kırım Tatarları da dahil) sürülerek yerlerine Alman unsurların yerleştirilmesi ve yarımadanın bir tatil beldesi haline dönüştürülmesi yönündeydi. Ancak savaş süresince Nazi idarecileri arasında Kırım’ın kısa ve uzun vadedeki statüsüne dair kesin bir fikir birliği ortaya çıkmadı ve bu hususta açık bir program belirlenemedi. Diğer taraftan Alman askerî işgal idaresinin tavrı da genellikle tutarlı olmaktan uzaktı. Naziler’in ilk uygulamaları, yarımadadaki bütün yahudi nüfusunu SS-Einsatzgruppen vasıtasıyla katletmek oldu. Ele geçen üst seviyeli komünist idareciler de öldürüldü. Kırım Tatarları’na karşı izlenen siyaset ise çelişkiler arzediyordu. Öncelikle Kırım Tatarları’na herhangi bir şekilde idarî yetkiler verilmesi ve özellikle kendi kaderlerini tayin hakkı tanınması kesin biçimde reddedildi. Alman askerî makamlarının gözetimi altında oluşturulan mahallî idarelerde Kırım Tatarları’na hemen hemen hiç yer verilmeyerek, bu mevkiler Almanlar’la iş birliği yapan Rus, Ukraynalı Rum ve diğer unsurlara bırakıldı. Kırım Tatarları’na verilen en önemli tâvizler, dinî ve kültürel hayatın serbest bırakılması ve mahallî müslüman komitelerin kurulmasına izin verilmesinden ibaretti. Ancak söz konusu komitelerin kendi aralarında birleşerek bütün Kırım çapında merkezî bir teşkilât oluşturmasına kesinlikle müsaade edilmedi. Almanlar, savaşta Kırım Tatarları’nın insan gücünden yararlanmak üzere birtakım teşebbüslerde bulundular. Kırım köylerini dağlarda saklanan Sovyet partizanlarına karşı korumak üzere sınırlı yetkilere sahip bazı Kırım Tatar gönüllü birlikleri teşkil edildi. Savaşın son yıllarında Waffen-SS bünyesinde kurulan Kırım Tatar birimine özellikle savaş esiri Kırım Tatarları dahil edilerek silâh altına alındı. Bunun yanı sıra çok sayıda Kırım Tatarı da Doğulu işçi (Ostarbeiter) olarak Almanlar tarafından Almanya’da çalışmaya mecbur bırakıldı. Bilhassa Alman işgalinin sonlarına doğru partizanlara yardım ettikleri şüphesiyle Almanlar Kırım Tatar köylülerine karşı çok sert uygulamalar içine girdiler. Almanlar’ın Kırım’da tesis ettikleri rejim Sovyet rejiminin baskılarının sona erdiği bir kurtuluş olmaktan çok uzaktı. Bu durum, 10.000’in üzerinde Kırım Tatarı’nın Sovyet partizanlarına katılarak Almanlar’a karşı mücadeleye girişmesinin temel sebeplerinden birini teşkil etti. Almanlar’ın yenilgiye uğramasından sonra Kızıl Ordu birlikleri 11 Nisan 1944’te Kırım’a girerek Kerç ve Canköy’ü ele geçirdi. Birkaç gün

içinde Akyar hariç Kırım'ın her yeri tekrar Sovyetler'in eline geçti. Akyar ise 9 Mayıs 1944'te düştü. Almanlar geri çekilirken pek çok köyü yakıp yıktıkları gibi Kızıl Ordu birliklerinin tutumu da onlardan farklı olmadı. Kızıl Ordu işgalinin ilk haftalarında hain olarak nitelendirilen Kırım Tatarları'na yönelik yaygın kurşuna dizme, tecavüz ve yağma olayları meydana geldi.

Kırım Tatarları için asıl büyük felâket, Stalin tarafından 11 Mayıs 1944'te imzalanan ve Kırım Tatarları'nın son ferdine kadar Kırım'dan sürülmesini emreden karardan sonra başladı. 17 Mayıs'ı 18 Mayıs'a bağlayan gece Kızıl Ordu askerleri tarafından yataklarından kaldırılan Kırım Tatarları, hazırlanmaları için yalnızca 15-20 dakika zaman ve ancak ellerinde taşıyabilecekleri kadar eşya almalarına izin verilerek hayvan vagonlarına yüklendi. Pek çoğunda oturmaya yer kalmayacak derecede insanla doldurulan vagonlar dışarıdan mühürlendi ve en az üç-dört hafta sürecek olan yolculuğa çıkarıldı. Günlerce yiyecek ve su verilmeyen, cesetlerin dışarı çıkarılmasına müsaade edilmeyen ve hiçbir tıbbî yardımın söz konusu olmadığı bu ölüm yolculuğu sırasında açlık, susuzluk, hastalık, bitkinlik ve havasızlıktan binlerce insan hayatını kaybetti. Sürgünden hiçbir Kırım Tatarı istisna edilmedi. Dağlardan inen Kırım Tatar Sovyet partizanları ve Kızıl Ordu askerleriyle her rütbedeki Komünist Partisi mensupları dahi sürülenler arasındaydı. Kızıl Ordu saflarında cephede bulunan Kırım Tatar askerleri ise her şeyden habersiz savaşmaya devam ediyordu. Savaş biter bitmez Sovyetler Birliği kahramanı madalyasını alanlar dahil hepsi sürgün yerlerine gönderildi. Kırım'ın dil ve kültür itibariyle geniş ölçüde Tatarlaşmış azınlıklarından olan Rumlar, Ermeniler ve Bulgarlar da (toplam 20.000 kişi kadar) Haziran ve Temmuz 1944'te Kırım'dan sürüldüler.

Kırım Tatarları'nı taşıyan vagonların hemen tamamı Orta Asya (özellikle Özbekistan), Urallar ve Sibirya'da boşaltıldı. Sürgün yerlerinde asgari yaşama ve barınma imkânları mevcut değildi. Ağır çalışma şartlarında ve her türlü temel ihtiyaçtan mahrum olarak bir çeşit toplama kampı rejimi içinde yaşamaları gerekiyordu. Sürgün yolculuğu esnasında ve bunu takip eden ilk birkaç yıl içinde sefalet şartları altında hayatını kaybeden Kırım Tatarları'nın sayısının 100.000 kişiden az olmadığı ve 18 Mayıs 1944'te sürülenlerin yarısına yakınının hayatını kaybettiği genel olarak kabul edilmektedir.

Sürgünle birlikte, Kırım'da Kırım Tatarları'ndan kalan bütün mallar yağmalandıktan başka pek az istisna ile Kırım'ın Türk-İslâm geçmişine ait bütün tarihî binalar, âbide ve eserler yerle bir edildi. Hatta kısmen Han Sarayı'nın hazîresi dışında hiçbir yerde tek bir müslüman mezarlığı dahi bırakılmadı. Kırım Tatar Türkçesi'nde yazılmış her tür kitap ve yayın (bu dildeki Sovyet neşriyatı da dahil olmak üzere), Kırım'daki ve Sovyetler Birliği'ndeki diğer kütüphanelerden toplanarak imha edildi. Kırım'da, yalnızca özel sebeplerden dolayı Bahçesaray ve Canköy şehirlerinin isimleri hariç Türkçe isim taşıyan yüzlerce şehir, kasaba ve köyün adı tamamen Rusça olanlarla değiştirildi. 1944'ten 1980'lerin sonlarına kadar Sovyetler Birliği'nde fiilen "Kırım Tatar" sözünün kullanılması dahi yasaklandı. Ansiklopedilerden ve tarih kitaplarından Kırım Tatarları'na dair maddeler tamamen çıkarıldıktan başka iç pasaportlarda ve hatta nüfus sayımlarında bile bu ad zikredilmedi. Diğer bir ifadeyle Kırım Tatarları resmî literatürde âdeta geçmişte ve hâlihazırda mevcut olmayan bir halk haline getirildi. Kırım'da Kırım Tatarları'ndan boşalan yerlere 1944 yazından itibaren Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinden getirilen Rus ve Ukraynalı nüfus iskân edildi.

Resmî Sovyet literatüründe sürgüne gerekçe olarak Kırım Tatarları'nın II. Dünya Savaşı esnasında kitle halinde Alman ordularıyla iş birliği yapmış oldukları ve bu yüzden cezalandırıldıkları ileri sürülür. Halbuki Kızıl Ordu mensubu veya partizan olarak Sovyet saflarında savaşan Kırım Tatarları'nın sayısı Almanlar'la birlikte hareket eden Kırım Tatarları'ndan çok daha fazlaydı. Ayrıca bizzat Sovyet saflarında en üstün hizmet gösterenlerle henüz yeni doğmuş bebekler dahi sürgün edilmişti. Bu durumda topyekün sürgünün en mantıklı izahlarından biri Stalin rejiminin Kırım gibi iklim, tabii zenginlikler ve strateji yönünden Sovyetler Birliği'nde emsalsiz mevkiye sahip bir yerde öteden beri istenmeyen unsur olarak görülen Kırım Tatarları'ndan savaşın kargaşasından da yararlanarak kesin olarak kurtulma ve yarımadayı tam bir Slav ülkesi haline dönüştürme arzusu olabilir. Bir diğer tamamlayıcı açıklama ise II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Sovyet idarecilerinin Türkiye'ye yönelik bir savaşı kaçınılmaz gördükleri bir ortamda, Türkiye'ye sempati duymalarından şüphelendikleri Türk müslüman halkları Türkiye'ye yakın bölgelerden temizlemek istemiş olmalarıdır. Nitekim 1943-1944 yıllarında Kırım Tatarları'nın yanı sıra

Kafkasya'daki Karaçay-Balkarlar, Çeçen-İnguşlar ve Ahıska (Meshetiya) Türkleri de sürgüne tâbi tutulmuştu.

Kırım Tatarları'nın sürgününden sonra, Rusya Sovyet Federal Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti Prezidyumu 28 Temmuz 1946 tarihli bir kararla Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni lağvederek Kırım yarımadasını bir vilâyet (oblast) statüsüne indirgedi. Kırım oblastı 19 Şubat 1954'te Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlandı. Iosip Stalin'in 1953'te ölümü ve Nikita Kruşçev'in (Hruşçov) Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin başına geçmesi, bütün Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi Kırım Tatarları için de bir dönüm noktası teşkil etti. Kruşçev, 24-25 Şubat 1956'da Komünist Partisi'nin XX. Kongresi'nin kapalı oturumunda yaptığı ve Stalin devrinin bazı zulümlerini ifşa ettiği meşhur nutkunda haksız yere vatanlarından topyekün sürgün edilen halklara da değinirken Kırım Tatarları'nı, Volga Almanları'nı ve Ahıska Türkleri'ni zikretmedi. Nitekim Karaçay-Balkarlar'ın, Çeçen-İnguşlar'ın, Kalmuklar'ın ve Kırımlı Rum, Ermeni ve Bulgarlar'ın dönüşüne izin verilmekle birlikte yukarıda anılan diğer üç halka bu hak tanınmadı. Kırım Tatarları 1956'dan sonra da resmen yok sayılmaya devam edildi. Bununla birlikte sürgün yerlerinde bazı sınırlı tâvizler verildi. Öncelikle "özel iskân" denilen, bulunulan yerden ayrılmama rejimi uygulaması kaldırıldı. Böylece hayatta kalabilmiş aile fertlerinin birleşmesi ve Kırım dışında olmak kaydıyla hareket imkânı doğdu. Bu durumda sürgündeki Kırım Tatarları'nın çoğunluğu Özbekistan içinde toplandı. Ayrıca Taşkent'te haftada iki defa Lenin Bayrağı adlı Kırım Tatar Türkçesi'nde bir gazete ile yılda birkaç küçük hacimli kitap neşrine (ki bunlarda dahi "Kırım Tatar" ve "Kırım" kelimelerini kullanmak yasaktı) ve "Kaytarma Ansambli" adında bir müzik ve halk oyunları topluluğunun kurulmasına izin verildi. Ancak bütün tâvizler bunlardan ibaret kaldı; Kırım'a dönüşün sözünü bile etmek yine yasaktı.

Kırım Tatar Millî Hareketi. Sovyet rejiminin "de-stalinizasyon" politikalarından sonra dahi iade etmeye yanaşmadığı insanî ve millî haklarını talep etmek üzere, özellikle 1956'dan itibaren sürgündeki Kırım Tatarları'ndan pek çokları, devlet ve parti idarelerine toplu veya münferit olarak bu hakları talep eden dilekçeler göndermeye başladı. Bu faaliyetler kısa sürede daha organize bir şekle girdi, dilekçeleri takip etmek ve yetkililerle doğrudan görüşmek üzere Moskova'ya heyetler gönderildi.

1960’ların başlarından itibaren “Kırım Tatar millî hareketi” olarak adlandırılacak olan hareket geniş

ölçüde yaygınlaştı ve bütün güçlüklere rağmen halkın desteğini kazandı. Millî hareket, Kırım Tatarları’nın yaşadığı sürgün bölgelerinde teşebbüs grupları şeklinde organize oldu. Moskova’ya gönderilen heyet ve dilekçelerin sayısı büyük bir hızla arttı. Millî hareket, faaliyetlerini ve gelişmelerini gayri resmî dâimî bültenler şeklinde yayımlayıp sonradan genel olarak “Samizdat” adı verilecek olan Sovyetler rejimi aleyhtarı yer altı neşriyatının da öncülüğünü yaptı. Faaliyetlerinin çapı, teşkilâtlanma kabiliyeti ve etkisi itibariyle 1960’ların ortalarına doğru Kırım Tatar millî hareketi, bütün Sovyetler Birliği ölçeğinde en geniş çaplı rejim dışı teşkilâtlanma olarak dikkat çekmeye başladı. Bu arada millî hareket Kırım Tatarları çevresinin dışına çıkarak Rus, Ukraynalı, yahudi ve diğer milletlerden rejim muhaliflerinin de desteğini kazandı. Başlangıçta hak arama kampanyalarının öncüleri daha ziyade Kırım Tatar komünistlerinden ve savaş kahramanlarından oluşmakta ve talepler rejime sadakat bilhassa vurgulanarak yapılmaktayken 1960’ların ortalarına doğru millî hareket giderek milliyetçi genç unsurların hâkimiyetine girmeye ve çizgisi de radikalleşerek doğrudan rejim aleyhtarı bir karakter kazanmaya başladı.

Bu gelişmelere karşı Sovyet rejimi 1960’ların başlarından itibaren sert tepkiler gösterdi. Millî hareketin mensupları tutuklandı ve çok çeşitli baskılara mâruz kaldı. Buna rağmen Kırım Tatar millî hareketinin ortadan kaldırılamayışı ve tam aksine büyüyerek dış çevrelerin de dikkatini çekmesi üzerine, Sovyetler Birliği Yüksek Sovyeti Prezidyumu 5 Eylül 1967’de yayımladığı bir kararnâme ile görünüşte Kırım Tatarları’nın hukukunu iade etti. Burada “Kırım Tatarları” ibaresi özellikle kullanılmaksızın “eskiden Kırım’da yaşamış Tatar milletinden yurttaşlar”dan söz edilmekteydi. Bunların çoğuna sürgünle haksızlık yapılmış olduğu ikrar edilmekteyse de halen yaşadıkları yerlerde kök salmış oldukları bilhassa vurgulanmaktaydı. En önemli husus olarak da onların bütün Sovyet yurttaşlarının haklarına sahip oldukları ve bu arada Sovyetler Birliği’nin her yerinde yaşayabilecekleri vurgulanıyordu. Ancak halka açıklanmayan bir diğer kararla bu “her yer”e kesinlikle Kırım’ın dahil olmadığı belirtilmekteydi.

5 Eylül 1967 kararnâmesinin yayımlanmasının hemen ardından Kırım’a

dönüşün serbest bırakıldığı inancıyla binlerce Kırım Tatarı Kırım'a akmaya başladı. Fakat gelenler çok sert bir şekilde karşılanarak derhal cebren Kırım dışına çıkarıldı ve bunlara kesinlikle yerleşme izni verilmedi. Direnenler ise dövüldü, malları tahrip edildi ve hapse atıldı. Eylül-Aralık 1967 arasında Kırım'a gelen 6.000 kadar Kırım Tatar ailesinden yalnızca üç kişiye ve iki aileye yerleşme izni verildi. 1968 yılı içinde Kırım'a dönüp de zorla dışarı atılan Kırım Tatarları'nın sayısı 10.000'i buluyordu. Bunun üzerine millî hareketin protestoları daha da arttı. Artık Sovyet yetkililerine gönderilen dilekçelerin yerini milletlerarası kuruluşlara ve dünya kamuoyuna yapılan çağrılar aldı. Bu arada gerek Kırım'da gerekse Özbekistan'da Kırım Tatarları ile gizli istihbarat teşkilâtı arasındaki çatışmalar da yaygınlaştı. Bu çatışmaların en büyüklerinden biri, 21 Nisan 1968'de Kırım Tatarları'nın Özbekistan'ın Çırçık şehrinde düzenlediği geleneksel bahar bayramı (derviza) törenleri sırasında meydana geldi. Millî âdetlerin sergilendiği bu eğlenceler milis tarafından basıldı ve büyük bir arbede çıktı. O gün pek çok Kırım Tatarı yaralandığı gibi 300 kadarı da tevkif edildi. Bu olayları protesto için Moskova'da ve Özbekistan'da gösteri yapanların sonu da farklı olmadı. Bir taraftan Kırım Tatarları'nın Kırım'a yerleşmesine müsaade edilmezken diğer taraftan muhtemel bir dönüşü büsbütün imkânsız hale getirmek üzere Kırım'a Slav unsurların iskânına bilhassa 1967 sonrasında büyük hız verildi. Nitekim halen Kırım'da yaşayan Ruslar'ın önemli bir kısmı bu tarihlerden sonra Kırım'a yerleşenlerden oluşmaktadır. Millî hareketin Reşat Cemilev, Mustafa Cemilev (Abdülcemil Kırımoğlu), İzzet Hayırov, Rollan Kadıyev, İsmail Yazıcıyev, Zamfira Asanova ve daha pek çok lider ve öncülerinin davaları ve mahkûmiyetleri birbirini izledi. Bu gibi davaların sonucunda yüzlerce millî hareket mensubu hapis ve çalışma kampı cezalarına çarptırıldı. Kırım Tatarları'nın meselesine sahip çıkan ve bu uğurda mahkûm olan veya akıl hastahanelerine kapatılan ünlü şahıslar da görülmekteydi. Bunlar arasında Rus Aleksey Kosterin ve Andrey Saharov, Ukraynalı General Pyotr Grigorenko, yahudi İlya Gabay, Ermeni Henrih Altunyan da yer alıyordu.

Sovyet rejimi millî hareketin sindirilmesinde başarısızlığa uğrayınca, Kırım'a kitle halinde dönüşe kesinlikle izin vermemeyi ve millî hareket mensuplarını baskı altında tutmayı sürdürmekle beraber birtakım farklı tedbirlere başvurmaya başladı. Bunlar arasında gizli örgüt kanalıyla millî hareket içinde bölünmeler meydana getirmek, çok sınırlı sayıda Kırım

Tatarı'nın Kırım'da yerleşmesine göz yumarak geride kalanların boş bir umutla sükûnet içinde beklemelerini temin etmek ve birtakım kısıtlı tâvizlerle halkın sürgün bölgelerinde "kök salması"na çalışmak başta geliyordu. 1960'ların sonlarından itibaren pek az sayıda da olsa Özbekistan'daki bazı okullarda Kırım Tatar ana dili derslerinin okutulmasına, bunlara öğretmen yetiştirmek üzere Taşkent'deki Nizâmî Devlet Pedagoji Enstitüsü'nde bir Tatar Dili ve Edebiyatı Bölümü açılmasına izin verildi. 1983'te Kırım Tatarları'nın Özbekistan'ın Kaşkaderya bölgesinin çöl kısmındaki Mübarek ve Baharistan adlı iki kasabaya yerleşmeleri teşvik edilerek onlara burada bir çeşit muhtariyet tanınacağı vaadinde bulunuldu. Bu şekilde yeni bir "vatan"a kavuşacak olan Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönmekten vazgeçecekleri düşünülüyordu.

Kırım Tatar millî hareketinin mücadelesi ve Sovyet rejiminin tepkisi değişmeksizin 1980'lerin ortalarına kadar bu şekilde devam etti. Bu tarihe kadar Kırım'a yerleşmesine izin verilen Kırım Tatarları'nın sayısı ancak 10.000 civarında kaldı. Mihail Gorbaçov'un iktidara gelmesiyle ortaya çıkan değişim rüzgârlarının gerçek mânada ilk tecrübesini yapan yine Kırım Tatarları oldu. Moskova'daki Kızılmeydan'ı 23-27 Temmuz 1987 tarihlerinde dört gün-dört gece işgal eden 1000'i aşkın Kırım Tatarı bir anda bütün dünyanın ilgisini çekti. Bunun sonucunda Kırım Tatarları'nın taleplerini incelemek üzere Sovyetler Birliği Yüksek Sovyet Prezidyumu Başkanı Andrey Gromiko'nun başkanlığında bir devlet komisyonu kuruldu. On bir ay mevcudiyetini sürdüren bu komisyonun da eski metotlara başvurması ve Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönüş taleplerini yok sayarak sürgünde yaşadıkları yerleri benimsetmek gibi işlerle uğraşması büyük hayal kırıklığı doğurdu.

Bu durum karşısında millî hareket, halkı ne olursa olsun Kırım'a dönüşe teşvik etti. Böylece 1988'den itibaren Kırım Tatarları büyük dalgalar halinde Kırım'a gitmeye başladılar. Dönenler yine mahallî idarenin engelleriyle karşılaşmalarına rağmen kesinlikle Kırım'dan çıkmadılar. 1989 Nisan ayına kadar Kırım'a dönen Kırım Tatarları'nın sayısı 40.000'e ulaştı. Kırım Tatar millî hareketi de yeni şartlara uygun bir teşkilâtlanmaya girişti. Millî hareketin 29 Nisan 1989'da Özbekistan'ın

Yengiyul şehrinde düzenlenen genel kongresinde münferit teşebbüs grupları şeklinden çıkılarak merkezî bir teşkilât haline gelinmesi kararı alındı. Böylece Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı (KTMHT) resmen teşekkül ederek başkanlığına da millî hareketin tanınmış liderlerinden ve Sovyet rejimi tarafından yedi defa mahkûm edilerek on dört yılını hapiste ve çalışma kamplarında geçirmiş olan Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu getirildi. Millî hareketin faaliyet sahası ve idarî merkezi artık sürgün bölgelerinden Kırım'a taşınmaktaydı.

1989-1991 arasında Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönüş hareketi önceki yıllarla kıyaslanmayacak ölçüde arttı. Dönenlerin teşkilâtlı ve planlı bir şekilde işgal edilen topraklara yerleşmesi, mahallî idarenin yıkım dahil olmak üzere pek çok tedbirine karşı direnilmesi ve karşılaşmakta oldukları diğer sayısız problemlere nisbeten çözümler bulunması hususlarıyla Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı ilgilendi. Kırım Tatarları'nın dönüşü ve Kırım Tatar millî muhtariyetinin tekrar tesis edilmesinin söz konusu olması Kırım'daki mevcut Rus çoğunluk tarafından büyük endişeyle karşılandı. Böylece Kırım Tatarları'nın dönme süreci tamamlanmadan Rus çoğunluğun durumunu garantiye almak üzere, o ana kadar Kırım Tatarları'nın talep edegeldikleri Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin yeniden kurulması fikri milliyetçi ve komünist Rus çevrelerince benimsendi. Muhtariyetin bu şekli Kırım Tatarları tarafından şiddetle reddedildiyse de Kırım'da 20 Ocak 1991'de yapılan referandumun sonucunda Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti'nin 12 Şubat 1991 tarihli kararıyla Kırım oblastı Ukrayna'ya bağlı Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne dönüştürüldü. Kırım Tatarları'nın hiçbir seviyede yer almadığı bu yeni muhtar cumhuriyet idaresi Kırım Tatarları'nın dönüşüne karşı önceki olumsuz tutumu sürdürdü. Bütün güçlüklere rağmen Kırım'a dönen Kırım Tatarları bir taraftan evlerini inşa ederken bir taraftan da millî, dinî ve kültürel müesseselerini kurmaya başladılar. En önemlisi, yeni bir idarî yapı altına giren yarımadada Kırım Tatarları'nın hukukunu korumak için Kırım Tatar Millî Parlamentosu olan kurultay teşkil edildi. Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı'nın öncülüğüyle Kırım'daki ve sürgün bölgelerindeki Kırım Tatarları arasında yapılan seçimler sonucunda 26 Haziran 1991'de Kırım Tatar Millî Kurultayı Akmescid'de toplandı. Kurultay, mevcut Rus çoğunluk tarafından bir emrivâki ile kurulan Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bu şeklini tanımayı reddederek

yayımladığı Kırım Tatarları'nın Egemenlik Bildirisi'nde Kırım'ın statüsünün ancak Kırım Tatarları'nın kendi kaderlerini tayin hakkına uygun olarak belirlenebileceğini ilân etti. Kurultayın iki yılda bir toplanacak olan genel birleşimleri arasında kurultay yetkilerini kullanmak üzere otuz üç kişilik Kırım Tatar Millî Meclisi'nin üyeleri de yine bu birleşimde seçildi. Yapılan seçim neticesinde Kırım Tatar Millî Meclisi başkanlığına Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu getirildi. Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti idaresi kurultayı ve millî meclisi tanımadıysa da varlığını engellemeye de muktedir değildi. Kırım Tatar Millî Meclisi kısa süre içinde Kırım'ın her yerinde mahallî teşkilâtlarını tamamladı.

Kırım Muhtar Cumhuriyeti. Ağustos 1991 darbesinden sonra Sovyetler Birliği'nin dağılmaya başlaması ve nihayet 1991 sonunda tamamen ortadan kalkması ile Kırım artık bağımsız bir devlet olan Ukrayna'ya bağlı bir muhtar cumhuriyet haline geldi. Ancak bu noktada Kırım'daki Ruslar, Kırım'ın Ukrayna'dan bağımsızlığını kazanmasını ve ardından Rusya'ya katılmasını savunmaya başladılar. Aynı şekilde Rusya'daki milliyetçi güçler de Kırım'daki Ruslar'a açık bir şekilde destek veriyorlardı. Eski Sovyet Karadeniz Filosu'nun ana üssü olan Akyar'ın da Kırım'da bulunması, Kırım'ın statüsünü Ukrayna ile Rusya arasında günümüze kadar sürecek bir anlaşmazlık konusu haline getirdi. Kırım Tatar Millî Meclisi ise Kırım Tatarları'nın iki yüzyılı aşkın bir süredir başlarına gelen felâketlerden Rusya'yı sorumlu tutarak Kırım'ın Rusya'ya bağlanmasına kesin biçimde karşı çıktı ve ülkenin Ukrayna'ya bağlı Kırım Tatar millî muhtariyetini haiz bir cumhuriyet şekline dönüşmesi görüşlerini savundu. Öte yandan millî meclis, diğer ülkelerdeki Kırım Tatarları ile bağlarını sıkılaştırdığı gibi, dış hükümetlerle temaslara girişmeye başladı. Bu arada millî meclis başkanı ve temsilcileri, başta Türkiye olmak üzere çeşitli Avrupa ve eski Sovyet ülkeleriyle siyasî ve kültürel bağlar kurdular. Özellikle Türkiye'de yaşayan Kırım Tatarları'nın ve Türkiye'deki diğer resmî ve sivil teşkilâtların ön ayak olmasıyla bir ölçüde de olsa Kırım Tatarları'na destek temin edilmeye başlandı. Kırım Tatar dinî ve kültürel hayatında bir canlanma görüldü. Bütün güçlüklere rağmen Kırım Tatar yerleşim yerlerinde camiler, okullar, millî kültür ve sanat teşekkülleri kurulmaya başlandı. Kırım Tatar Millî Kurultayı'nın 1993'te toplanan ikinci birleşiminde Kırım Tatar dili için Türkiye'de kullanılan Latin alfabesine geçilmesi kararı kabul edildi. Bu arada Kırım Müslümanları Dinî İdaresi de kurularak Seytcelil Efendi

İbrahim müftü seçildi. Rus milliyetçileri Kırım Tatarları'nı Kırım idaresinin dışında tutmaya çalıştılarsa da Kırım Tatarları'nın şiddetli tepkileri sonucunda geri adım atmak zorunda kaldılar. Kırım Cumhuriyeti Parlamentosu olan Yüksek Sovyet, 14 Ekim 1993'te seçim kanununda değişiklik yaparak doksan sekiz üyeli Yüksek Sovyet'te Kırım Tatarları'na on dört kişilik bir kontenjan ayırmayı kabul etti. 27 Mart 1994'te yapılan seçimlerde bu on dört sandalyenin tamamını Kırım Tatar Millî Kurultayı'nın gösterdiği adaylar kazandı. Ancak Ocak 1994'te iki kademeli olarak yapılan Kırım Cumhurbaşkanlığı seçimlerini Kırım'ın Rusya'ya iltihakını isteyen Rus milliyetçisi Yuriy Meşkov'un kazanması hem Kırım'da hem de Ukrayna'da büyük sıkıntı yarattı.

Kırım Tatarları Meşkov'un şiddetle karşısındaydılar. Diğer taraftan Meşkov'un maceracı ve şahsî politikaları Kırım'daki Rus şoven güçleri arasında da bölünmeye yol açtı. Nihayet Ukrayna Parlamentosu (Yüksek Rada) 17 Mart 1995'te aldığı bir kararla Kırım'daki cumhurbaşkanlık makamını lağvetti. Bu tarihten itibaren Kiev'in Kırım üzerindeki otoritesi sistematik olarak arttı ve muhtar cumhuriyetin siyasetinin belirlenmesinde inisiyatif büyük ölçüde Ukrayna merkezine kaydı. Ukrayna'nın Rusya ile olan, Kırım'ın statüsüne ve merkez üssü Akyar'da bulunan Karadeniz filosunun paylaşılmasına ilişkin anlaşmazlıklar ise 28 ve 31 Mayıs 1997'de Kiev'de imzalanan iki antlaşma ile çözüme kavuşturuldu.

Kırım'ın Ukrayna hâkimiyetinden çıkarılarak Rusya'ya tâbi kılınmasını isteyen çevrelere karşı Kırım'daki en önemli siyasî güç Kırım Tatarları olmakla birlikte Ukrayna hükümeti hem Rusya'daki hem de Kırım'daki Rus şoven gruplarını büsbütün karşısına almak endişesiyle açıkça Kırım Tatarları'nı destekleyen bir çizgiden kaçındı. Meselâ "de facto" tanıdığı ve ilişkide olduğu Kırım Tatar Millî Meclisi'ni "de jure" kabul etmekten uzun süre uzak durdu.

Rus çoğunluğun hâkim olduğu Kırım Muhtar Cumhuriyeti Parlamentosu, Kırım Tatarları'nın Kırım'daki her türlü gelişiminin önünü kapamaya çalışmaktaydı. Nitekim Kırım Tatarları'nın parlamentoda temsilini çok zorlaştıran mahallî seçim sisteminde hiçbir değişikliğe izin verilmedi. 1998 seçimlerinde Kırım Tatarları'na evvelce tanınmış olan on dört sandalyelik kontenjan da kaldırıldı. Bu durumda Kırım Tatarları bu seçimlerde doksan

sekiz kişilik mahallî Kırım Parlamentosu'nun tamamen dışında kaldılar. Buna karşılık Kırım Tatar Millî Meclisi Başkanı Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu ile başkan yardımcısı Refat Çubar, aynı tarihteki Ukrayna Parlamentosu seçimlerinde milliyetçi-demokrat çizgideki Ukrayna Halk Hareketi (Ruh) listesinden milletvekili seçilerek Ukrayna Yüksek Radası'na girdiler. Böylece Kırım Tatarları, bizzat kendi vatanlarındaki parlamentoda tek bir kişiyle dahi temsil edilemezken merkezî Ukrayna Parlamentosu'nda toplum liderleriyle mevcudiyetlerini ortaya koyma imkânını bulabildiler. Merkezî Ukrayna politikasında da büyük saygı gören ve önemli roller oynayan Kırımoğlu ve Çubar 31 Mart 2002'de yapılan genel seçimlerde de yerlerini korudular. Aynı yıl gerçekleştirilen Kırım mahallî seçimlerinde de bütün aleyhte seçim şartlarına rağmen yedi Kırım Tatarı Kırım Muhtar Cumhuriyeti Parlamentosu'na girmeyi başardı.

1990'lar boyunca alınan bazı mesafelere rağmen Kırım Tatarları'nın vatana dönüş ve orada millî varlıklarını tekrar kurma çabaları büyük zorluklar ve imkânsızlıklar içerisinde yürütülebilmektedir. 2002 yılı itibariyle Kırım Tatarları büyük ekonomik ve sosyal problemlerinin yanı sıra millî dilde eğitim, basınyayın ve kültür sahalarında çok ciddi noksanlıklarla karşı karşıya olup Kırım'a dönebilen Kırım Tatarları'nın sayısı 300.000 civarındadır. Çoğunluğu Özbekistan'da olmak üzere henüz Kırım'a dönme imkânı bulamayan Kırım Tatarları'nın sayısı çeşitli tahminlere göre 500.000 ile 600.000 arasındadır. Bu sayıya başta Türkiye olmak üzere Romanya, Bulgaristan, Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya gibi ülkelerde yaşayan ve sayısı yaklaşık 4-5 milyon kişi olarak hesaplanan Kırım Tatarları dahil değildir. Kırım'ın göç hareketleriyle sürekli değişme gösteren nüfusu ise Kırım Muhtar Cumhuriyeti İstatistik Dairesi'nin 2001 yılı resmî rakamlarına göre 2.100.700 kişidir.

BİBLİYOGRAFYA

P. S. Pallas, Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794, Leipzig 1801; P. Sumarokov, Dosugi Krımskago sudi ili vtoroe puteşestvie

v Tavridu, Sankt Petersburg 1803; A. de Demidoff, Travels in Southern Russia and the Crimea, London 1853, I-II; V. H. Kondaraki, V pamyat stoletiya Krıma. İstoriya i arheologiya Tavridı, Moskova 1883; Y. Markov, Oçerki Krıma, Sankt Petersburg 1884; A. G. Zavadovskiy, Sto let jizni Tavridı, Akmescit 1885; N. F. Dubrovin, Prisoedinenie Krıma k Rossii: reskriptı, pisma, relyatsii, doneseniya, Sankt Petersburg 1885-89, I-IV; F. F. Laşkov, "Statistiçeskiya svedeniya o Krıme, soobşçennıya kaymakanami v 1783 godu", Zapiski İmperatorskago Odesskago Obşçestva İstorii i Drevnostey, Odesa 1886, XIV, 91-156; a.mlf., İstoriçeskiy oçerk krımko-tatarskago zemlevladeniya, Akmescit 1897; G. F. Blümenfeld, Krımskotatarskoe zemlevladenie (İstoriko-yuridiçeskiy oçerk), Odesa 1888; Osman Kemal Hatif, Gökbayrak Altında Millî Faaliyet, İstanbul 1918; Arslan Nayman Mirza Kriçinskiy, Oçerki russkoy politiki na okrainah. Çast pervaya: k istorii religioznıh pritesnenii krımskih tatar, Baku 1919; a.mlf., Oçerki politiki rossiyskago tsarizma na okrainah. Çast vtoraya: k istorii borbı s prosveşçeniem i kulturoy krımskih tatar, Baku 1920; Ahmet Özenbaşlı, Çarlık Hakimiyetinde Kırım Faciası Yahut Tatar Hicretleri, Akmescit 1925; V. Yelagin, İnkılâp Yıllarında Kırım Tatarlarının Milliy Hayalları, Akmescit 1925; M. F. Bunegin, Revolyutsiya i grajdanskaya voyna v Krımu, Akmescit 1927; A. İ. Markeviç, "Pereselenie krımskih tatar v Turtsiyu v svyazi s dvijeniem naseleniya v Krımu", İzvestiya Akademii Nauk SSSR Otdelenie Gumanitarnıh Nauk. 1928, Leningrad 1928, s. 375-405; A. K. Boçagov, Milli Firka: Natsionalnoe kontrrevolyutsiya v Krımu, Akmescit 1930; Cafer Seydahmet [Kırımer], Gaspıralı İsmail Bey, İstanbul 1934; a.mlf., Bazı Hatıralar, İstanbul-Eskişehir 1993; E. Spencer, Travels in Circassia, Krim Tartary, etc., London 1937, I-II; Ethem Feyzi Gözaydın, Kırım, İstanbul 1948; E. Kirimal, Der nationale Kampf der Krimtürken, Emsdetten 1952; M. Luther, "Die Krim unter deutscher Besatzung im Zweiten Weltkrieg", Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Berlin 1956, III, 28-98; A. W. Fisher, The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783, Cambridge 1970; a.mlf., The Crimean Tatars, Stanford 1978; E. J. Lazzerini, Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914 (doktora tezi, 1973), Washington Üniversitesi; A. Grigorenko, A kogda mı vernyomsya, New York 1977; A. M. Nekrich, The Punished Peoples, New York 1978; A. Sheehy - B. Nahaylo, The Crimean Tatars, Volga Germans and Meskhetians: Soviet Treatment of Some National Minorities, London 1980; Müstecib Ülküsal, Kırım Türk-Tatarları (Dünü-

Bugünü-Yarını), İstanbul 1980; Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival (ed. E. Allworth), Durham-London 1988; Hakan Kırımlı, National Movements and National Identity among the Crimean Tatars: 1905-1916 (doktora tezi, 1990), Wisconsin Üniversitesi; a.mlf., “Gaspıralı İsmail Bey”, DİA, XIII, 393; Krımskaya ASSR (1921-1945). Voprosı-Otvetı, Akmescit 1990; V. Y. Vozgrin, İstoriçeskie sudbı krımskih tatar, Moskova 1992; M. N. Guboğlu - S. M. Çervonnaya, Krımskotatarskoe natsionalnoe dvijenie, Moskova 1992, I-II; A. Wilson, The Crimean Tatars. A Situation Report on the Crimean Tatars for International Alert, Sidney-Cambridge 1993; Krım v Velikoy Oteçestvennoy voyne 1941-1945. Voprosı-Otvetı, Akmescit 1994.

Hakan Kırımlı

KIRIMLI MAHMUD AĞA

XIX. yüzyılda görev yapan Hassa başmimarı.

Osmanlı mimarlık teşkilâtı olan Hassa Mimarlık Ocağı'nın kaldırılmasından önce görev yapan son başmimarlardandır. Târîh-i Lutfî'de kendisinden Ebniye-i Hassa müdürü şeklinde söz edilse de 1831'de oluşturulan bu kurumdan evvel 1827-1829 yıllarında sermi'mârân-ı Hassa olarak görev yaptığı Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Maliyeden müdevver 8959 numaralı inşaat defterinde, kendisinden önce başmimar olan Seyyid Abdülhalim Efendi'nin 12 Zilkade 1242 (7 Haziran 1827) tarihli tüfenkhâne tamiratına ait kaydından sonra Kırımlı Mahmud Ağa'ya ait ilk kayıt 8 Muharrem 1243 (1 Ağustos 1827) tarihini taşımaktadır. Bu durumda Mahmud Ağa'nın 1827 yılı Haziran veya Temmuz ayında başmimarlığa getirilmiş olduğu söylenebilir.

21 Temmuz 1829'da Mahmud Ağa görevden alınıp yerine tekrar Seyyid Abdülhalim Efendi tayin edilir (BA, HH, nr. 33006). Sâbık başmimar olarak Tarabya'da padişah atları için 19 Kasım 1829'da yaptığı bir ahırın (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 22 Cemâziyelevvel 1245) birkaç gün sonra yıkılıp on bir atın ölümüne sebep olması yüzünden ailesiyle birlikte Bursa'ya sürgüne gönderilir. Târîh-i Lutfî'de, ahırın yıkılışını Mahmud Ağa ile arası iyi olmayan Kirkor Balyan'ın sağladığı ve bu amaçla işçileri ayarlayıp bina çatısında uygun olmayan malzeme kullandırdığı belirtilir. Abdülhalim Efendi döneminde Mahmud Ağa'nın inşa ettiği binalarda çalışan işçilerin, ayrıca esnafın alacakları olduğuna dair istekte bulunmaları üzerine kendisinden harcama ve ödemelerinin kayıtları istenir. Bu kayıtları ve bir dilekçesini içeren 4 Mayıs 1830 tarihli belgede (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 11 Zilkade 1245) başmimarlığa tayininden önce yıllık 5000 kuruş gelirle mühendishânede otuz yıla yakın bir süre çalıştığını, ancak şimdi ailesinin ve kendisinin zaruret

içerisinde bulunduğunu ve hakkındaki iddiaları savunabilmesi için İstanbul dönmesi gerektiğini belirtir. Şehremânetinin bu isteğini uygun bulması üzerine İstanbul'a döner. Aynı belgede Dâvutpaşa bahçesinde bazı köprüleri

(17 Rebîülâhir 1244/ 27 Ekim 1828), Göksu'da büyük köprüyü (9 Cemâziyelâhir 1244 / 17 Aralık 1828) tamir ettiği, Topçular'daki camiyi (13 Cemâziyelevvel 1244 / 21 Kasım 1828) ve Haseki'de bir karakol (15 Şâban 1244 / 20 Şubat 1829) inşa ettiği kaydedilmiştir.

İnşa ve tamirat defterlerinde, "Rabbi sehhil umûre Mahmûd" (Rabbim, Mahmud'un işlerini kolaylaştır) mührünü kullanan Mahmud Ağa iki yıl gibi kısa bir sürede önemli işlere imza attı. Pars Tuğlacı'nın Kirkor Balyan'a mal ettiği Heybeliada Deniz Harp Okulu'nun mimarlığını yaptı (BA, HH, nr. 29310, 1243/1827-28). Seraskerlik içerisinde Süleymaniye yönünde bulunan kışlaya cephanelik binasını ekledi (BA, MAD, nr. 8959, 9 Cemâziyelevvel 1243 / 28 Aralık 1827). Abdülhalim Efendi döneminde inşasına başlanan Rami Kışlası'nı (BA, D.BŞM Bina Emini, nr. 16335, 1243/1827-28) ve Maltepe Hastahanesi'ni (BA, MAD, nr. 8959, 17 Safer 1244 / 29 Ağustos 1828) tamamladı. Yeşilköy'de bir Kasr-ı Hümâyun inşa etti (BA, Cevdet-Saray, nr. 5382, 1244/1828-29). Kâğıthane'de ve Mîrâhur Kasrı yakınlarında bulunan köprülerin tamiratını yaptı (BA, Cevdet-Belediye, nr. 2887, 7 Muharrem 1245 / 9 Temmuz 1829).

Mahmud Ağa'nın görevden ayrılışından sonra, Tarabya örneğinde olduğu gibi sağlıksız yapıların inşasında gerçek sorumluların mimariye ait yeterli bilgiye sahip bulunmayan bina eminleri olduğu ve bir müddetten beri inşaatlarda pâye ve kemerlerin yapımında eksik malzeme kullanıldığı, çalışanlara vaktinde ödemelerin yapılmadığı ortaya çıkar. Bunun üzerine şehremini ve başmimarın yapıları sık sık kontrol etmeleri, vaktinde ödemelerin yapılması için tahminî keşif bedellerinin inşaatın başlangıcında bina eminlerine hemen verilmesi kararlaştırılır. Bu amaçla İstanbul için 16473,5 ve taşra için 4880 keselik iki ayrı kalem oluşturulup keşif bedellerinin bu kalemlerden ödenmesi sağlanır (BA, MAD, nr. 8959, 17 Ramazan 1245 / 12 Mart 1830).

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.BŞM Bina Emini, nr. 16335, 1243/1827-28; nr. 16351, 11 Rebîülevvel 1244 / 21 Eylül 1828; BA, Cevdet-Saray, nr. 5382, 1244/1828-29; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2887, 7 Muharrem 1245 *9 Temmuz 1829; BA, HH, nr. 29310, 1243*1827-28, nr. 33006, 19 Muharrem 1245 / 21 Temmuz 1829; BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 22 Cemâziyelevvel 1245 / 19 Kasım 1829, 11 Zilkade 1245/4 Mayıs 1830; BA, MAD, nr. 8959, s. 35-69, 9 Cemâziyelevvel 1243/28 Aralık 1827, 17 Safer 1244 / 29 Ağustos 1828, 17 Ramazan 1245 / 12 Mart 1830; Lutfî, Târih, II, 163; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığı'nda Balyan Ailesi'nin Rolü, İstanbul 1993, s. 46; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1995, I, 114; a.mlf., "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 479-488.

Selman Can

KIRK

Olgunluk, tamlık ve sonsuzluk ifadesi olarak kullanılan bir rakam.

Tarihin eski zamanlarından itibaren birtakım sayılar kutsal ve uğurlu sayılmış, inanç ve gelenekler içerisinde bu sayılara yer verilmiştir. Kırk rakamı da gerek semavî dinlere dayandırılan yorumlar gerekse eski medeniyet birikimleri, mitolojik efsaneler, gelenek, folklor vb. yönlerden Ortadoğu coğrafyası başta olmak üzere Doğu ve Batı milletleri tarafından sıkça kullanılmıştır.

1, 2, 4, 5, 8, 10 ve 20'ye bölünebildiği için bereketli bir sayı kabul edilen kırk rakamı, gök cisimleri ve gök olaylarıyla ilk defa ilgilenen eski Bâbil'de ülker yıldızının gözden kaybolduğu kırk günlük süreden sonra yeniden görünmesi üzerine kutlanan yeni yıl bayramı dolayısıyla kutsallık kazanmıştır. Yirmi sekiz ay konağı ile on iki zodyak işaretinin birleşimini temsilen Stonehenge'deki kırk sütunun kırk adım çapında kutsal bir daire oluşturması, Britanik-Cermen geleneğinde yirmi sekiz kral veya piskoposla on iki mümine işaret eder. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Yahuda'yı temsil eden Satürn'ün kırk yönü vardır. Eski Ahid'de insan ömrünün ideal süresi 3 × 40 yıl (120 yıl) olarak gösterilir, İsrail kralları da (Süleyman ve Dâvûd dahil) genellikle kırkar yıl hüküm sürerler. Çıkış ve mâbedin inşası sırasında her biri kırk yıllık on iki nesil yaşamıştır.

Ortaçağ hıristiyan tefsiri tûfanı kırk gün olarak belirler ve İsrâiloğulları'nın çölde kırk yıl dolaştığını kabul eder. Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında kırk gün kalması, şeytanın Hz. Îsâ'yı saptırmak için kırk gün uğraşması, Mesîh'in mezarda kırk saat yatması (Roma Katolik kilisesinin Kırk Saat Adağı bundan mülhemdir), Paskalya'dan önceki Büyük Perhiz'in kırk gün sürmesi ve on emirin dört İncil ile çoğaltılarak kırkı tamamlaması da bu sayının hıristiyan geleneğindeki önemini gösterir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kırk (erbaîn) rakamı dört yerde geçer. Bunlardan üçü Hz. Mûsâ ve kavmiyle (el-Bakara 2/51; el-Mâide 5/26; el-A'râf 7/142), diğeri de (el-Ahkāf 46/15) insanın bu yaşta kemale ermiş olmasıyla

alâkalıdır. Hadislerde kırk rakamının on sekiz defa kullanıldığı tesbit edilmiştir (Karahan, TDED, IV/3 [1951], s. 266-267). Kırk rakamının âyet ve hadislerde anılması, kırk âyet veya hadisin derlendiği eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (bk. ERBAÎN; KIRK HADİS). Hz. Muhammed'e kırk yaşında nübüvvetin gelmesi, müslümanların sayısı kırka tamamlanınca açıktan tebliğe başlanması, ayrıca İslâm hukukunda malın kırkta birinin zekât olarak verilmesi müslüman geleneğinde kırk rakamının önemli bir yer tuttuğuna işaret sayılabilir.

Tasavvuf geleneğinde de kırk rakamı sıkça kullanılmıştır. Tarikata intisap edenlerin kırk günlük ön perhizini simgeleyen çile, Hz. Ali'nin kırklar meclisinin sâkisi kabul edilmesi, dünyayı tedvîr eden ermişlerin sayısının kırk oluşu ve buradan türeyen "kırklara karışmak" deyimi, Bektaşîlik'teki kırklar meydanı, kırklar şerbeti, kırk budak ve kırk makam, insan hamurunun kırk gün boyunca rahmet yağmurlarınca yıkandığı vb. hususlar bunlar arasında sayılabilir.

Bazı rivayetler dolayısıyla inançlara yansımış başka telakkiler de mevcuttur: Mehdî kırk yaşında hurûc edip kırk yıl dünyada kalacak; kıyamet gününde göklerden fışkıracak bir duman arzı kırk gün kaplayacak; sûr ve kıyametin dehşeti kırk yıl devam edecek; günahkârlar cehennemdeki akrep ve yılanların zehrini kırk yıl hissedecek ve Mâlik onlara kırk yıl cevap vermeyecektir. Ölen birinin ardından kırk gün Kur'an okunup kırkıncı gün dua yapılır; yenilen haram lokma da kırk gün bedenden çıkmaz.

Kırk rakamının eski Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Kırgız (Kırk Kız) efsanesinden itibaren Türk destan ve masallarında kırk ve kırklar motifi önemli bir yer tutar. Orta Asya kökenli destanlarda yiğitlerin yanında kırk er, hatunların çevresinde kırk kız bulunduğu bilinmektedir (İnan, s. 238-240). Kırk vezir ve kırk harâmiler gibi halk hikâyelerinde, Kırkçeşme, Kırkanbar, Kırkgöz, Kırkpınar, Kırklareli gibi yer adlarında ve "kırkı çıkmak,

kırklamak, kırk oruç, kırk kurban, kırk gün kırk gece" gibi sosyal hayatı ilgilendiren alanlarda Türk geleneğini zenginleştiren kırk rakamı Türk atasözleri ve deyimlerinde de sıkça anılır. "Acı kahvenin kırk yıl hatırı

vardır; kırkından sonra azanı teneşir paklar; kırk kurda bir aslan ne yapsın; kırk derviş bir kilime sığar ama iki sultan bir iklime sığmaz; birisine kırk gün deli dersen deli olur" gibi atasözleriyle "kırklara karışmak, kırk deveye bir eşek, kırk gün günahkâr bir gün tövbekâr, kırk serçeden bir börek, kırk yılın başı, kırkı on paraya" gibi deyimler bu türdendir.

İran kültüründe de kırk rakamı benzer şekillerde sıkça kullanılmış ve çihl (kırk) kelimesinden türeyen pek çok kavram ortaya çıkmıştır: Çihil menâr (kırk minare), çihl sütun, çihlten (çilten, ricâlü'l-gayb), çihl vezir, çihl duhterân (kırk kız), çihl çerağ (kırk meşale), çihl sâl (kırk yıl) vb.

Kırk rakamı Yakındoğu coğrafyasında benzer kullanımlarda yer alır. Bedevîler, kırk gün kabilenin düşmanlarıyla uğraşan bir kimsenin kırkıncı gün onlardan biri olacağını, Pakistan'ın Sind eyaletinde bir kadını kendisine âşık etmek isteyen kişinin onun adını özel bir ağacın yapraklarına kırk gün yazmasının yeterli olacağını, çocuğu olmayan kadınların ramazanın son cumasında cemaatten kırk kişinin Fâtiha sûresini bir kâğıda yazdırmaları, ulucaminin kubbesi altında kırk gün sabah namazı kılanın Hızır'ı göreceği (bu geleneğin bir varyantı İstanbul'da Ayasofya Kubbesi için geçerli kabul edilir), Habeşistan'da mavi gözlü bir çocuğun kırk gün siyahî bir kadın tarafından emzirilmesiyle gözlerinin siyaha döneceği ve Uzakdoğu meditasyonunda kırk günlük tecrübenin önemli yer tutması gibi inanışlar bunlar arasında sayılabilir.

İslâm kültüründe bazı kitapların kırk bölüm halinde düzenlenmesi (meselâ İmam Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i) ve masallarda kırk durak veya kırkıncı kapının bir mutlu son oluşu, arınmanın kırk gün sürmesi gibi hususlar bu sayının bir olgunluk ve tamlık ifadesi için kullanıldığını gösterir. Bunlardan başka Orta Amerika yerlileri, Afrika ve Altay kavimleri, Budistler ve özellikle Mısır, İbrânî, Arap, Bâbil, Ârâmî, İsrail gibi Sâmî kavimlerinden itibaren Ortadoğu coğrafyasında dinler tarihi, folklor ve edebiyata yansımış olan kırk rakamı diğer sayılar içinde en çok kullanılan ve kutsallık atfedilen sayı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “rbʿa” md.; Okçuzâde Mehmed Şâhî, en-Nazmü’l-mübîn fi’l-âyâti’l-erbaîn, İstanbul 1311, tür.yer.; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 8-17; a.mlf., “İslâmiyet’te 40 Adedi Hakkında”, TDED, IV/3 (1951), s. 265-273; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris 1974, IV, 70-71; Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 200-202; Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, s. 238-240; A. Schimmel, Sayıların Esrarı (trc. Mehmed Temelli), İstanbul 1997, s. 250-257; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2000, s. 240; E. Mahler, “Das Himmeljahr als Grundelement der altorientalischen Chronologie”, ZDMG, LX (1906), s. 825-838; Kerim Yund, “Türk Dilinde 40”, TD, II/23 (1953), s. 749-752; Pakalın, II, 269-270.

İskender Pala

KIRK HADİS

Çeşitli konulara dair kırk hadisi ihtiva eden eserlerin ortak adı.

Arapça'da erbaûn hadîs, Farsça'da çihil hadîs, Türkçe'de kırk hadis diye anılan kitap türü, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış olup konuyla ilgili derleme faaliyeti, "Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis derleyen kimseyi Allah Teâlâ fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir" meâlindeki zayıf bir hadise dayanmaktadır. Hadisin çoğu rivayeti "men hafiza alâ ümmetî", bazısı "men hamele min ümmetî" veya "men tealleme erbaîne hadîsen" diye başlamakta, "dinî işlerine dair", "sünnete (veya benim sünnetime) dair" ifadeleriyle bu hadislerin niteliğine açıklık kazandırılmaktadır (İbn Abdülber enNemerî, I, 192-199; Münâvî, VI, 119). Kırk hadis nakliyle ilgili rivayetler Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, Câbir b. Semüre, Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Saîd el-Hudrî'ye nisbet edilmektedir (rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. İbn Asâkir, s. 9-33; İbnü'l-Cevzî, I, 119-129). Bu rivayetin farklı tariklerinde yer alan, kırk hadis derleyerek Allah tarafından fakih olarak yazılma (Hasan b. Süfyân, s. 86), kıyamet gününde fakih ve âlim olarak diriltilip haşredilme (Râmhürmüzî, s. 173; Âcurrî, s. 134-135; İbn Abdülber, I, 192-194, 198), Resûl-i Ekrem'in şefaatine nâil olma (Hasan b. Süfyân, s. 86; İbn Adî, I, 324; İbn Abdülber enNemerî, I, 193, 196-197), cennet kapılarının hangisinden isterse ondan girme (Ebû Nuaym, IV, 189) ve âlimler zümresinde yazılıp şehidler zümresinde haşredilme (İbnü'l-Cevzî, I, 124) ümidi birçok âlimi kırk hadis kaleme almaya sevketmiş; kırk hadis yazma geleneği yerleştikten sonraki dönemlerde de sırf bu geleneği devam ettirmek, okuyanların duasını almak, sevap kazanmak veya bir hastalıktan kurtulmak için bu yönde eser verenler olmuştur. Ahmed b. Hanbel, metni halk arasında meşhur olmakla beraber bu rivayetin sahih bir isnadının bulunmadığını söylemiş, İbn Hacer el-Askalânî hadisin tariklerini tesbit etmek üzere bir çalışma yaptığını, fakat bütün senedlerinde hadisin sıhhatini zedeleyen kusurlar bulduğunu belirtmiştir (Telḫîṣü'l-ḥabîr, III, 207-208). Kırk hadis derleyenlerin çoğu, İbnü'l-Cevzî'nin ileri sürdüğü gibi hadislerin illetlerini bilecek bir kültüre sahip olmasalar bile (el-ʿİlelü'l-

mütenâhiye, I, 129) muhtemelen bir konuda nakledilen birçok zayıf rivayetin, o bahsi güçlendireceği düşüncesini benimsemiş veya Nevevî gibi daha farklı bir gerekçeye dayanmıştır. Nevevî, tarikleri çok olsa da hadis hâfızlarının bu konudaki hadisin zayıf olduğunda ittifak ettiklerini belirtmiş, kendisi kırk hadisini derlerken bu hadise değil, "Resûlullah'tan duyduklarını iyice öğrenip onu duymayanlara aynen nakledenlerin, Allah yüzünü ak et-sin" diye dua ettiği hadise ve benzeri rivayetlere dayandığını söylemiştir (el-Erbaʿûn, s. 7).

Mahiyeti hakkında bilgi bulunmayan ilk kırk hadisi Abdullah b. Mübârek kaleme almış, ardından Muhammed b. Eslem et-Tûsî el-Erbaʿûn'unu bablara göre tasnif etmiş (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 101, vr. 93-106), daha sonra Hasan b. Süfyân (Kitâbü'l-Erbaʿîn, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1414/1993), Âcurrî (Kitâbü'l-Erbaʿîne ḥadîs̱en, nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1408/1987; nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1411/1990), İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî (el-Erbaʿûn, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 81, vr. 136-154), Dârekutnî (Kitâb fîhi erbeʿûne ḥadîs̱en min Müsnedi Büreyd b. ʿAbdillâh b. Ebî Büreyde, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136a-174b), Hâkim en-Nîsâbûrî, Mâlînî (aş. bk.), Ebû Nuaym el-İsfahânî (aş. bk.), İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī (el-Erbaʿûne'ṣ-ṣuġrâ, nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987), Ebû Tâhir es-Silefî (Kitâbü'l-Erbaʿîn el-büldâniyye, nşr. Muhammed İdrîs Zübeyr, Lahor, ts.), Münzirî

(Erbaʿûn ḥadîs̱ fi'ṣṭınâʿi'l-maʿrûf, nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1406/1986), Nevevî (aş. bk.) ve İbn Hacer el-Askalânî (aş. bk.) gibi âlimler bu geleneği devam ettirmiş, onların el-Erbaʿûn'ları muhaddisler tarafından çokça okunup rivayet edilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, III, 117-121).

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, fıkhın ana kaidelerinin esasını teşkil eden hadislerden yirmi altısını derleyerek kaleme aldığı el-Eḥâdîs̱ü'l-külliyye elletî ʿaleyhâ medârü'd-dîn adlı eserine Nevevî'nin on altı hadis ekleyerek kırk iki hadisten meydana getirdiği el-Erbaʿûn'u (Bulak 1294; Kahire 1300) benzerleriyle kıyaslanmayacak derecede şöhrete kavuşmuş, eseri İbn Dakīkul'îd, Teftâzânî, İbn Receb el-Hanbelî, İbnü'l-Mülakkın, Muhammed

b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Zekeriyyâ el-Ensârî, İbnü'l-Irâkī, Kemalpaşazâde, İbn Hacer el-Heytemî, Muslihuddin Mehmed Lârî, Ali el-Kārî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, İsmâil Hakkı Bursevî ve İbn Sûde gibi âlimler şerhetmiştir (diğer şerh ve hâşiyeleri için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 59-60; Îżâḥu'l-meknûn, I, 55-56; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱, s. 129-132). Bu şerhler arasında, İbn Receb el-Hanbelî'nin esere aynı mahiyette sekiz hadis ilâve ederek Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-ḥikem fî şerḥi ḫamsîne ḥadîs̱en min cevâmiʿi'l-kilem adıyla yaptığı çalışma da büyük ilgi görmüştür (eserin baskıları için bk. DİA, XX, 245-246). Nevevî'nin eserinin en güzel Türkçe tercümelerinden birini Kırk Hadis adıyla Babanzâde Ahmed Naim yapmıştır (İstanbul 1341). Bu tür eserlerin kırktan fazla hadis ihtiva etmesi onların el-Erbaʻûn diye adlandırılmasına engel teşkil etmemiştir.

Bazı âlimler, müslümanların bilmesinde fayda gördükleri konuları pratik buldukları bu yolla halka ulaştırmak düşüncesiyle kırk veya kırktan fazla rivayeti farklı metotlarla bir araya getirmişler, kimi itikad, âhiret, kimi fıkıh ve ahkâm, kimi zühd, ahlâk ve nefis terbiyesi, zikir ve dua, kimileri de Kur'an sûrelerinin ve ibadetlerin fazileti konularındaki kırk hadisleri derlemişlerdir. Ebü'l-Kāsım Zeyd b. Abdullah el-Hâşimî, Hz. Peygamber'in çeşitli konuşmalarını Ḫuṭabü'l-erbaʿîn ʿan Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem adıyla bir araya getirmiş (Ahlwardt, II, 207-208), Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Balaban, hadiste nisbî ulüvvün üç çeşidini ihtiva eden Cüzʾ fîhi'l-erbaʿûnü'l-ʿavâlî mine'l-muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl'ini kaleme almış, Zehebî, el-Erbaʿîn fî ṣıfâti Rabbi'l-ʿâlemîn adlı kırk hadisinde (nşr. Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, Medine 1413). Allah'ın sıfatlarını ele alarak konuyu âyetlerle, sahâbî ve tâbiîn âlimlerinin görüşleriyle açıklamıştır. Osmanlı âlimlerinden Hanîf İbrâhim Efendi'nin iki kelimelik hadislerden derlediği Erbaʿûne ḥadîs̱en bi-lafẓateyn'i de (Erbaʿûne ḥadîs̱en min levâmiʿi'l-kelim [Nuruosmaniye Ktp., nr. 48/4; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 311/4; İÜ Ktp., AY, nr. 3454/12]) konunun değişik bir türüdür.

Bazı müellifler kırk hadis çalışmalarında kutsî hadisleri öne çıkarmış, dört ayrı kırk hadis kaleme aldığı belirtilen Cemmâîlî bu konuda Kitâbü'l-Erbaʿîn min kelâmi rabbi'l-ʿâlemîn (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 447), İbn Dakīkul'îd, günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen el-Erbaʿûn fi'r-rivâye ʿan rabbi'l-ʿâlemîn, Ali el-Kārî, güvenilir hadislerden derlediği el-

Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyye ve’l-kelimâtü’l-ünsiyye (el-Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyyetü’l-erbaʿîniyye) (İstanbul 1316, Aksekili Köse Mehmed Efendi tarafından yapılan hâşiyesiyle birlikte; Halep 1927, Mişkâtü’l-envâr’ın arkasında; trc. Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1952; trc. Harun Ünal, İstanbul 1983 [Kırk Kudsî Hadîs]), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, el-İtḥâfâtü’s-seniyye bi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye ve el-Meṭâlibü’l-ʿaliyye fi’l-edʿiyeti’z-zehiyyeti’l-muḫteteme (Haydarâbâd 1323) adlı eserlerini kaleme almışlardır.

Müteahhir dönemlerdeki bazı muhaddisler âlî isnadlı rivayetlerle kırk hadis derlemişlerdir. Kelâî’nin el-Erbaʿûne’s-sübâʿiyye (bu eser müellifin es-Sübâʿiyyâtü’l-muḫarrece min eḥâdîs̱i Ebî ʿAlî eṣ-Ṣadefî’si olmalıdır), Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin dokuz râvili Kitâbü’l-Erbaʿîne’l-ebdâli’t-tüsâʿiyyât bi’l-Buḫârî ve Müslim (Brockelmann, GAL, II, 88; Suppl., II, 79), Bedreddin İbn Cemâa’nın el-Erbaʿûne ḥadîs̱en tüsâʿiyye (el-Erbaʿûne’t-tüsâʿiyyetü’l-isnâd; bk. DİA, XIX, 390), Zeynüddin el-Irâkī’nin Kütüb-i Sitte’de yer almayan sahih, hasen ve garîb derecelerindeki on râvili kırk rivayeti bir araya getirdiği Kitâbü’l-Erbaʿîn el-ʿuşâriyye (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Beyrut 1413/1992, s. 101-235; eser, Afîfüddin Ebü’l-Ferec Muhammed b. Abdurrahman el-Mukrî’nin Kitâbü’l-Erbaʿîn fi’l-cihâd ve’l-mücâhidîn’i ile birlikte basılmıştır) gibi eserleri bu türün örnekleridir. İbn Hacer el-Askalânî de Ṣaḥîḥayn’da bulunmakla beraber Müslim’in Buhârî’ye göre bir râvi ile âlî olarak rivayet ettiği kırk hadisi derleyerek ʿAvâlî Müslim: Erbeʿûne ḥadîs̱ müntekḳāt min Ṣaḥîḥi Müslim (el-Erbeʿûne’l-ʿâliye li-Müslim ʿale’l-Buḫârî fî Ṣaḥîḥayhimâ) adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Muhammed el-Meczûb, Tunus 1393/1973; nşr Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985).

Muhaddisler, hadis tahsili için dolaştıkları çeşitli kültür merkezlerinde duyup öğrendikleri hadislerden bu beldelere göre bir seçme yaparak “büldâniyye” adlı kırk hadisler de meydana getirmişlerdir (bk. BÜLDÂNİYYE). Ebû Tâhir es-Silefî’nin (ö. 576/1180) kırk ayrı yerdeki kırk hocadan rivayet edilen kırk hadis geleneğini başlattığı kaydedilmektedir (İbn Nukta, s. 177). Onun talebesi Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir de buna kırk sahâbîden kırk ayrı konuda rivayet edilme özelliğini ilâve ederek Kitâbü’l-Erbaʿîne’l-büldâniyye (Erbaʿûne ḥadîs̱en li-erbaʿîne şeyḫan min er-baʿîne beldeten ʿan erbaʿîn min erbaʿîn li-erbaʿîn fî erbaʿîn) adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1409/1989; nşr.

Muhammed Mutî el-Hâfız, Beyrut-Dımaşk 1413/1992). Kelâî'nin el-Erbaʿûne ḥadîs̱en ʿan erbaʿîne şeyḫan li-erbaʿîne mine'ṣ-ṣaḥâbeti fî erbaʿîne maʿnâ adlı eseriyle Hasan b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'nin hadis tahsili için gittiği 160'tan fazla yerleşim bölgesinin nüfusu kalabalık kırk şehrinden derlediği ve kırk tâbiînin kırk sahâbîden rivayet ettiği kırk hadisi de bu türdendir. İbn Hacer el-Askalânî bu türde, oldukça güç bir yöntemle kendisinin semâ yoluyla ve âlî isnadla kırk ayrı hocasından duyduğu, onların da kırk ayrı sahâbîden rivayet ettikleri kırk beş hadisi derlemiş, el-İmtâʿ bi'l-erbaʿîne'l-mütebâyineti (bi-şarṭi)'s-semâʿ adını verdiği kitabına önce âdet olduğu üzere müselsel bir rivayetle başlamış, ardından aşere-i mübeşşerenin, sonra da alfabetik olarak diğer sahâbîlerin rivayetlerini sıralamış, ayrıca bu hadislerin Kütüb-i Sitte'de ve dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartları da gözeterek hadislerin sağlamlık derecesini belirtmiş, ardından hadislerin muhtelif tariklerinden sadece birini zikretmek suretiyle eserini ihtisar etmiştir (nşr. Selâhaddin Makbûl Ahmed, Küveyt 1408/1998; nşr. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî, Devha 1409/1989; Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire, ts., nşr. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut 1418/1997). Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Abdülvâhid el-Gāfikī el-Mellâhî'nin de

günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen kırk hadisinde bu türden oldukça zor ve karmaşık bir yöntemi denediği anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Kettânî, I, 110-111). Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn eṭ-Ṭıbbiyye el-Müstaḫrece min Süneni İbn Mâce ve Şerḥuhâ adlı eseri bulunmaktadır (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin başta Kütüb-i Sitte ve dört mezhep imamı ile Tayâlisî, Abd b. Humeyd ve Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî gibi tanınmış kırk muhaddisin Ṣaḥîḥ, el-Müsned ve el-Muvaṭṭaʿ gibi kırk ayrı kitabından birer hadis almak suretiyle derlediği ʿİḳdü'l-cevheri's-semîn adlı eserini Cemâleddin el-Kāsımî el-Fażlü'l-mübîn ʿalâ ʿİḳdi'l-cevheri's-semîn adıyla şerhetmiştir (nşr. Âsım Behcet el-Baytâr, Beyrut 1403/1983).

Sûfîmeşrep bazı âlimler de genellikle tasavvufî mahiyette kırk hadis derlemişlerdir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn fî aḫlâḳı'ṣ-ṣûfiyye'si (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 27, vr. 143-146), Mâlînî'nin kırk sûfîden derlediği Kitâbü'l-Erbaʿîn fî şüyûḫi'ṣ-ṣûfiyye adlı eseri (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, s. 302-325; Sezgin, II, 674), Ebû

Nuaym el-İsfahânî'nin tasavvuf ehlinin ahlâk ve davranışlarına esas teşkil eden Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿalâ meẕhebi'l-müteḥaḳḳıḳīn mine'ṣ-ṣûfiyye'si (nşr. Bedr Abdullah el-Bedr, Beyrut 1414/1993), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Erbaʿûn (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 532, vr. 66b-70a) ve el-Erbaʿûne'ṭ-ṭıvâl'i (Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3690/9), yine onun 101 kutsî rivayeti ihtiva eden Mişkâtü'l-envâr'ı (fîmâ ruviye ʿanillâhi sübḥânehû mine'l-aḫbâr, [trc. Mehmet Demirci, Nurlar Hazinesi, İstanbul 1990]), Sadreddin Konevî'nin yirmi dokuz hadisi içeren Şerḥu ḥadîs̱i erbaʿîn'i (nşr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1990), Somuncu Baba'nın tasavvufî yönü bulunmayan güvenilir rivayetlerden bir araya getirdiği Tuḥfetü'l-iḫvân'ı (trc. M. Şeyhmus Alkaç [baskı yeri ve tarihi yok]), Cemâl-i Halvetî'nin derlediği hadisleri tasavvufî bir üslûpla kısaca şerh ve te'vil ettiği el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ve'l-âs̱ârü'l-Muṣṭafaviyye'si (Şerḥu erbaʿîne ḥadîs̱en ḳudsiyyen, Şerḥu eḥâdîs̱i erbaʿîn el-ḳudsiyye [Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314/1, vr 1b-10b, nr. 1683/6, 1694/21; Lâleli nr. 3669/4, 3733/9]), Mes̱nevî şârihi Ankaravî İsmâil Rusûhî'nin tasavvufî mahiyette gördüğü kırk hadisi yorumladığı Şerḥu ḥadîs̱i erbaʿîn'i (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 148) bu türün örnekleridir.

Hadis uydurmakla tanınıp bunu sevap kazanmak için yaptığını itiraf eden Meysere b. Abdürabbih el-Fârisî Kazvin'in faziletine dair kırk hadis uydurmuştur (İbn Ebû Hâtim, VIII, 254). Muhaddis ve kadı İbn Ved'ân tarafından rivayet edildiği için ona nisbet edilen uydurma rivayetlerle dolu el-Erbaʿûne'l-Vedʿâniyye'nin Hz. Peygamber'in zühd ve ahlâka dair konuşmalarından derlendiği iddia edilmekte, bu sebeple H̱uṭabü'l-erbaʿîn (Erbaʿûne ḥadîs̱ fî ḫuṭab ve'l-mevʿiẓa) diye de anılmaktadır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Beyrut 1407/1987; geniş bilgi için bk. DİA, XX, 440-441). Hadis rivayetinde yalancılığı ile tanınan Ebü'l-Hayr Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî, el-Erbaʿûne'l-Vedʿâniyye'den derlediği rivayetlerle çoğu "eyyühe'n-nâs" diye başlayan Erbaʿûn'unu meydana getirmiştir. 632'de (1234) öldüğü halde sahâbî olduğunu ileri sürerek Hz. Peygamber'den sözde hadisler rivayet eden Raten b. Nasr'ın el-Erbaʿûne'r-Reteniyye (er-Reteniyyât) adlı kırk hadisi de (Brockelmann, GAL Suppl., I, 626) bunlar arasında sayılabilir.

Kırk hadis türünü önemseyip çeşitli konularda ve değişik türde pek çok kırk hadis kaleme alan başka âlimler de vardır. Tücîbî vaaz, kadılık ve değeri,

Allah sevgisi, Resûlullah’a salavat getirme konularında muhtelif kırk hadisler meydana getirmiştir (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1395). İbn Hacer el-Askalânî’nin çoğu âlî isnadlı rivayetlerden meydana getirdiği on bir adet kırk hadisi (bunlardan sekizi için bk. DİA, XIX, 522-523), Ali el-Kārî’nin (nüshaları için bk. Kettânî, s. 207) ve Süyûtî’nin (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 59-61) çeşitli kırk hadisleri anılabilir. Son devir âlimlerinden Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Münzirî’nin et-Terġīb ve’t-terhîb’i, Nevevî’nin Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn’i, Hatîb et-Tebrîzî’nin Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ’i, İbnü’d-Deyba‘ın Teysîrü’l-vuṣûl’ü ve Süyûtî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i gibi eserlerden faydalanarak birincisi kutsî, diğerleri nebevî hadislerden oluşan Allah’a övgü, Kur’an, iman ve İslâm, Allah’ı zikir, dua, Peygamber sevgisi, Peygamber’in şefaati, mûcizeleri, ahlâkı, namaz, oruç, zekât, Medine’nin fazileti gibi kırk konuda kırk adet kırk hadis meydana getirmiş ve çalışmasına el-Erbaʿîne erbaʿîn min eḥâdîs̱i seyyidi’l-mürselîn adını vermiştir (Kahire 1372/1952, 2. baskı). Nebhânî bu kırk hadislerden otuz beşini adı geçen kaynaklardan bizzat seçip hazırlayarak, beşini de ünlü muhaddislerin kırk hadislerini aynen iktibas ederek meydana getirmiştir. Bu beş eser Mâlînî’nin tanınmış kırk sûfîden derlediği kırk hadisi, İbn Ved‘ân’ın el-Erbaʿûne’l-Vedʿâniyye’si, Münzirî’nin Erbaʿûn’u (yk. bk.), İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Erbaʿûn fî redʿi’l-mücrim ʿan sebbi’l-müslim’i, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî’nin ʿİḳdü’l-cevheri’s-semîn’idir. Ancak 360’tan fazla kırk hadisiyle Şemseddin İbn Tolun’un bu sahada önde geldiği anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Kettânî

bunlardan bir kısmını zikretmektedir, I, 473-474).

Şiî âlimleri de, “Hadislerimizden kırk hadisi kim ezberlerse” (Küleynî, I, 49) veya, “Yâ Ali! Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse”, “Taraftarlarımızdan (şîamızdan) kim kırk hadis ezberlerse” gibi ifadelerle başlayan (Hür el-Âmilî, XVIII, 65, 68, 70) yahut Sünnî kaynaklarındaki rivayetleri andıran ve kırk hadis öğrenip nakletmeye teşvik eden, hatta bu kırk hadisi birer birer sayan (İbn Bâbeveyh, s. 541-544) rivayetlerden aldıkları ilhamla Hz. Ali’nin, Hz. Fâtıma’nın, Ehl-i beyt’in, on iki imamın, fakir ve sâlih kişilerin menâkıbı, Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali’ye vasiyeti, ayaklara mesh, imâmet, ahkâm, ahlâk ve ilim gibi konularda Erbaʿûn ḥadîs̱ veya Çihil ḥadîs̱ adıyla manzum ve mensur pek çok eser meydana getirmiş, bunların bir kısmını şerhetmişlerdir. Bunlar arasında Hz. Ali’nin faziletiyle

ilgili olanlar önemli bir yekün tutmaktadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 409-434; V, 315). Son devir âlimlerinden Âyetullah Humeynî'nin kırk ayrı konuda seçip şerhettiği oldukça hacimli el-Erbaʿûne ḥadîs̱en adlı eseri de (Beyrut 1416/1996) bu tür çalışmalardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Süfyân, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî), Beyrut 1414/1993, s. 86; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 254; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 49; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 173-174; Âcurrî, Kitâbü'l-Erbaʿîne ḥadîs̱en (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1408/1987, s. 134-135; İbn Adî, el-Kâmil, I, 324; İbn Bâbeveyh, el-H̱iṣâl, Kum 1403, s. 541-544; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 189; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Demmâm 1414/1994, I, 192-199; İbn Asâkir, el-Erbaʿûn fi'l-ḥas̱s̱i ʿale'l-cihâd (nşr. Abdullah b. Yûsuf), Küveyt 1404/1984, s. 9-33; İbnü'l-Cevzî, el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs̱i'l-vâhiye (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1413/1983, I, 119-129; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 177; Nevevî, el-Erbaʿûn (nşr. Hâşim b. Muhammed eş-Şehhât eş-Şerkāvî), Kahire 1359/1940, s. 6-11; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1394; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 447; XXIII, 328; İbn Hacer el-Askalânî, Telḫîṣü'l-ḥabîr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, III, 207-208; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-Muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, III, 117-121 (fihrist); Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, VI, 119; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 52-61; II, 1036-1039; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 72-92; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 33; II, 340-341; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XVIII, 65, 68, 70; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 206-246; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 193-212; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 110-112, 473-474; II, 884-885; Brockelmann, GAL, II, 88; Suppl., I, 626; II, 79; Îżâḥu'l-meknûn, I, 53-56; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Mecmûʿu'l-

Erbaʿîne erbaʿîn min eḥâdîs̱i seyyidi’l-mürselîn, Kahire 1372/1952; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 160-166; Sezgin, GAS, II, 674; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 59-61; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 148; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 409-434; V, 315; Suûd b. Abdullah Füneysan, el-Erbaʿûne’l-büldâniyye fi’l-eḥâdîs̱i’n-Necdiyye, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Rüşd), s. 5-36; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1991; Selahattin Yıldırım, Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları-I, İstanbul 2000; Eric F. F. Bishop, “Form-Criticism and the Forty-Two Traditions of an-Navavi”, MW, XXX (1940), s. 253-261; Fikrî Yâsîn, “Cemʿu’l-erbaʿîniyyât fi’l-ḥadîş”, ME, XX (1949), 215-220; Khalid Alavi, “The Consept of Arbaʿīn and its Basis in the Islamic Tradition”, IS, XXII/3, (1983), s. 71-93; Adnan Karaismailoğlu, “Hüseyin Vâiz-i Kâşifî”, a.e., XIX, 17-18; “Erbaʿîn”, DMBİ, VII, 430-431.

M.Yaşar Kandemir

TÜRK EDEBİYATI.

İlk örnekleri basit derlemeler halinde II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kırk hadisler bir yönüyle dinî, diğer bir yönüyle edebî, ahlâkî ve içtimaî özelliklere sahip olduğundan zamanla İslâm edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelmiştir. Arap edebiyatında ilk örneği Abdullah b. Mübârek’in Erbaʿûn ḥadîs̱’iyle görülen bu tür uzun süre başladığı gibi mensur olarak kaleme alınmış, İran ve Türk edebiyatlarında önce nazım-nesir karışık telif edilmiş ve giderek tamamen manzum kırk hadisler ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatında manzum kırk hadislerin daha az bulunmasının en önemli sebebi ediplerden ziyade ulemâ ve meşâyih tarafından kaleme alınması, edebî bir üslûptan çok ilmî ve telkinî bir amaç güdülmesi olmuştur. İran edebiyatında bütünüyle manzum olan kırk hadisler nazım-nesir karışık örneklere göre oldukça fazladır. Bunun sebebi İranlı edip ve şairlerin de bu türe ilgi göstermiş olmasıdır. Türkçe’de ise ilmiye sınıfına mensup olanlar daha ziyade Arapça, şairler Farsça kırk hadis tertip etmiş, bazan da bunları aynen tercüme etmişlerdir. Arap dilinde tamamen manzum kırk hadislere rastlanmamakla beraber Farsça ve

özellikle Türkçe'de manzum kırk hadisler önemli bir yer tutar. Müslüman milletlerin hiçbirinde Türkçe'de olduğu kadar manzum kırk hadis yazılmamıştır. Ali Şîr Nevâî'den Fuzûlî ve Nâbî'ye kadar birçok Türk şairi Câmî'nin kaleme aldığı kırk hadisin kıtalar halinde tercümesini yapmıştır. Hâzinî ve Hâkānî Mehmed Bey gibi güçlü şairlerin tercümeleri ise mesnevi şeklindedir.

Muhteva bakımından yalnız hadis metinlerinden oluşanların yanı sıra kısa açıklamalarla yetinilen veya tercüme ve şerhlerin yer aldığı kırk hadisler de önemli bir yekün tutmaktadır. Kırk hadis tercümelerinin bir kısmı âyet ve hadislerle, öğüt ve hikâyelerle desteklenmiştir. Yalnız hadîs-i kudsîlerden oluşanlar yanında Hz. Peygamber'in hutbelerinden, aynı râvinin rivayetlerinden veya aynı konuda seçilen kırk hadisler bulunduğu gibi yedi, on vb. bazı rakamlarla ilgili hadislerden yahut noktasız harflerden seçilenler de vardır. Muhtevası çeşitli olan kırk hadislerin çoğunu Kur'an'ın faziletleri, İslâm'ın şartları, zühd ve takvâ, dünyevî meşgaleler, ilim ve âlim, siyaset ve hukuk, içtimaî ve ahlâkî hayat, bir kavim, bölge veya şehrin fazileti, tıp, hüsn-i hat gibi ilim ve sanat dallarıyla ilgili konular oluşturmuştur.

Türk edebiyatında siyer, hilye, mevlid, maktel gibi dinî türler içerisinde en fazla işlenen tür kırk hadistir. Arapça'da 250'nin üstünde, Farsça'da elliye yakın kırk hadis olduğu tesbit edilmiştir. Osmanlı toplumunda her seviyedeki insana hitap eden kırk hadislerin sayıca diğer milletlerinkinden fazla oluşu ve nazım dilinin üstün estetik özelliklerle zenginleşmesi bu eserlerin yüzyıllarca büyük ilgi görmesinin sonucudur. Türk yazar ve şairleri Arapça bir kısa metni nazım diline aktarırken tercüme güçlerini olduğu kadar ana dillerindeki ustalıklarını da gösterme imkânı bulmuşlardır. Böylece zengin bir dinî edebiyat türü ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Türkler'in kırk hadis türündeki çalışmalarının bir kısmı sadece hadis metinlerini derleme şeklinde olmuştur. Bunların çoğu din eğitimi ve öğretimiyle ilgilidir. Cemâleddin Aksarâyî, Kemalpaşazâde, Lutfi Paşa, Taşköprizâde, Bursalı İsmail Hakkı gibi âlimlerin kırk hadisleri bu derlemelere örnektir. İdrîs-i Bitlisî, Uzun Firdevsî, Özbek Veliyyüddin Abdülvelî gibi şahsiyetler ise Türk oldukları halde Farsça kırk hadis tercümeleri yazmışlardır. Türkçe kırk hadisler genellikle hadisin metni, tercümesi, bazan da kısa izahı şeklinde düzenlenmiş, tercüme ve izah

bölümleri tamamen mensur olan az sayıdaki kırk hadis dışında daha çok manzum olarak kaleme alınmıştır. Bazı kırk hadislerde râvi senedi de yer almıştır. Türk edebiyatındaki

kırk hadisler şekil bakımından mensur, manzum ve mensur-manzum olmak üzere yazılmıştır. Az sayıdaki mensur kırk hadislerin bir kısmı hem tercüme hem şerhten oluşur. Çoğu kıta nazım şekliyle yapılan manzum tercümelerde hadisin metni kıtanın önünde veya sonunda verilir. Bazılarında bir kıta içinde hem tercüme hem metin beraberce verilmiştir. Bu durumda hadis metninin vezni bozmayacak bir şekilde yerleştirilmesi gerekmektedir (Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 3, 45-53, 59-68).

Türkçe'de ilk kırk hadis tercümesi, 759'da (1358) kaleme alınan Mahmûd b. Ali'nin her biri on hadisten oluşan dört babdan müteşekkil Nehcü'l-ferâdîs'idir. Filoloji bakımından büyük önem taşıyan eserin beş yazma nüshası tesbit edilmiş, bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın (Yenicami, nr. 879) bir önsözle birlikte tıpkı basımı yapılmıştır (J. Eckmann, Ankara 1956; ayrıca bk. NEHCÜ'l-FERÂDÎS).

XV. yüzyılda Kemal Ümmî'nin Kırk Armağan'ı bu türün orijinal örneklerinden biridir. Bu yüzyılda tercüme edilen diğer bir kırk hadis de Nevâî'ye aittir. Câmî'nin Çihil Ḥadîs̱ adlı eserinden aynı adla ve dörder mısralık kıtalar halinde 886'da (1481) çevrilen eser Necip Âsım Yazıksız tarafından "Erbaîn Hadis Tercümeleri" başlığı altında yayımlanmıştır (MTM, nr. 4 [1331], s. 149-155).

XVI. yüzyıl, bu türdeki eserlerin hem halkın hem aydınların ilgisine mazhar olması sonucunda yalnız Türkçe ile değil Arapça ve Farsça ile de öncekilere göre daha çok kırk hadis kaleme alınan bir dönemdir. Hâzinî'nin manzum Şerh-i Hadîs-i Erbaîn'i türün bu yüzyıldaki önemli örneklerinden biridir. İsmail Saib Sencer yazmaları ile (DTCF Ktp., nr. 738) Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Gazi, nr. 328 [yeni nr. 85]) iki nüshası bulunan eser 3800 beyit olup 930 (1524) yılında aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla ve mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır; nazım tekniği ve tercüme bakımından oldukça başarılıdır. XVI. yüzyılda kırk hadis tercümesi yapan bir diğer isim de Usûlî'dir. Divanının baş tarafında

“Manzûme-i Hadîs-i Erbaîn” adıyla yer alan manzum kıtalarda seksen hadis tercüme edilmiştir. Türk ve İran edebiyatında 80 (2 × 40) veya 120 (3 × 40) hadisi nazma çekenler yahut 100 hadisi kırk hadis niyetine tercüme ve şerhedenler de görülmekte ve Usûlî bunlar arasında yer almaktadır. Genellikle Türk ve İran şairleri kıtalarla tercüme ve şerhettikleri kırk hadislerde “feilâtün mefâilün feilün” veznini tercih ettikleri halde Usûlî, “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” veznini kullanmıştır. XVI. yüzyılda kırk hadis tercümesi yapan diğer şahsiyetler şöyle sıralanabilir: Emîr Muhaddis Mukaddes’in çevirisi 951’de (1544) yazılmış, Hadîs-i Erbaîn-i Kudsî adıyla iki formalık bir eserdir. Bozuk bir Türkçe ile kaleme alınan bu risâle edebî değerden uzaktır. 960 (1553) tarihli Melâmî Dede Tercümesi yirmi sayfa hacminde ve nazım-nesir karışık olup yazarının adı Abdülkerim Hüseynî’dir. Fuzûlî’nin Molla Câmî’den çevirdiği Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn Türkçe tercümelerin en başarılı örneklerinden biridir. Hadisler, Câmî ve Nevâî’de olduğu gibi kıtalar halinde ve aruzun “feilâtün mefâilün feilün” kalıbıyla çevrilmiştir. Merdümî’nin Tuhfetü’l-İslâm’ının biri Millet (Manzum, nr. 808), diğeri Hacı Selim Ağa (Kemankeş Emîr Hoca, nr. 222/5) kütüphanelerinde olmak üzere iki nüshası tesbit edilmiştir (Aksoy, Mustafa Âlî’nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 7). Nev‘î’nin 977’de (1569) nazmettiği, tek yazması bilinen (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 50, vr. 5a-10a) Kırk Hadis Tercümesi bir mecmuanın içinde olup dört bölümden ve her bölüm aynı konuda söylenmiş on hadisten oluşmaktadır. Bu risâlenin mensur mukaddimesi Arapça’dır; hadisler ise aruzun “feilâtün feilâtün feilâtün feilün” kalıbıyla ve kıtalar halinde Türkçe’ye aktarılmıştır. Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh’un Arafâtü’l-ârifîn adını taşıyan kırk hadisi Cemâziyelevvel 978’de (Ekim 1570) yazılmış olup hadislerden sonra konuya uygun hikâyelere de yer verilmiştir. Kemalpaşazâde’nin Arapça olarak açıkladığı Şerh-i Hadîs-i Erbaîn’inden 979’da (1571) Âşık Nettâî’nin (Âşık Çelebi) yaptığı bu tercüme, mukaddimesi ve dilinin sade oluşu dışında mütercimінin şöhretine uygun özelliklere sahip değildir. Eser Hadîs-i Erbaîn Tercümesi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1316). Selâmî Mustafa Efendi’nin de Hadîs-i Erbaîn Şerhi adlı bir eseri olduğunu Bursalı Mehmed Tâhir haber vermekle beraber (Osmanlı Müellifleri, I, 81) bu risâleye henüz rastlanmamıştır. Ayrıca Mecdî’nin bir kırk hadis tercümesi bulunduğunu Hammer kaydetmiş (Devleti Osmâniyye Tarihi [trc. Mehmed Atâ], VI, İstanbul 1332, 34. kitap, s. 320, not 7), fakat bunun da herhangi bir nüshası bulunamamıştır. Âlî

Mustafa Efendi Çihil Hadis olarak adlandırdığı iki ayrı eser kaleme almış, bunlardan ilkini 1005'te (1597), ikincisini 1005-1008 (1597-1600) yıllarında tamamlamıştır. Bu eserler, Hasan Aksoy tarafından Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1991). Âlî Mustafa, hadisleri aruz kalıplarına uyacak şekilde manzum parçaların içinde zikretmek gibi uygulanması güç yeni bir tarz geliştirmiştir. Ali b. Hacı Mustafa'nın Amâil-i Fezâil-i Cihâd'ı Türkçe kırk hadis tercümeleri arasında özel bir yere sahiptir. Tek yazması Raif Yelkenci'de görülen kırk beş varaklık eserin gazilerin hayır duasını almak amacıyla yazıldığı belirtilmektedir. Konusu cihad ağırlıklı olan kitapta Arapça hadis metinleri, bunların nesir halinde Türkçe çevirileri, daha sonra da "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ve mesnevi nazım şekliyle tercümeleri yer almaktadır. Bu yüzyılda iki kırk hadis tercümesi nazmeden şairlerden Fevrî'nin eserlerinden birinin adı Kühl-i Dîde-i A'yân'dır (bk. Aksoy, MÜİFD, sy. 13-15 [1997], s. 121-130). Rıhletî'nin Dervişlerin Ahvaline Dair Kırk Hadis'i ile Abdurrahman-ı Câmî'nin Terceme-i Ḥadîs̱-i Erbaʿîn'inin Türkçe'ye nakli olan risâlesi XVI. yüzyılda kaleme alınan diğer önemli kırk hadis tercümeleridir.

Hâkānî'nin İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde pek çok yazması bulunan hacimli kırk hadis tercümesi XVII. yüzyılda yazılan manzum kırk hadis tercümeleri içinde önemli bir yere sahiptir (bulunan yeni nüshaları için bk. Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk hadis Tercümeleri, s. 8). Aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbıyla yazılan ve bazı kaynaklarda Miftâh-ı Fütûhât olarak adlandırılan eseri Hâkānî yedi aylık bir çalışma sonunda Rebîülevvel 1012'de (Ağustos 1603) Resûl-i Ekrem'in doğum gecesinde bitirmiştir. Seyyid Kadri'ye ait olduğu sanılan Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hamidiye, nr. 1055) Tuhfe-i Atebe-i Aliyye adındaki kırk hadis tercümesinin mütercimi hakkında fazla bilgi yoktur. Feyzî-i Kefevî'nin manzum iki kırk hadisi bulunmaktadır. Kırk kıtadan oluşan birinci tercümede (Manisa İl Halk Ktp., nr. 4480, vr. 200b-207b) değişik on beş aruz kalıbı kullanılmıştır. Muhteva bakımından daha değerli bulunan Ravzatü'l-ubbâd ise (Millet Ktp., nr. 137; İÜ Ktp., TY, nr. 4097, vr. 100b-119b) aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbı ve mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır (a.g.e., s. 8). Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi, I. Ahmed'in

emriyle 1021’de (1612) dört “devha”dan oluşan bir kırk hadis tercümesi kaleme almıştır. Hadisler ve şerhleri daha çok dörder mısra, bazan da ikişer mısra ile “feilâtün mefâilün feilün” vezni kullanılarak tercüme edilmiş, bu kısa çevirileri mensur açıklamalar takip etmiştir. Okçuzâde Mehmed Şâhî’nin Ahsenü’l-hadîs adlı tercümesinin değişik kütüphanelerde birçok yazmasıyla (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 199; Lala İsmâil, nr. 34; Fâtih, nr. 194) 1311 (1893) ve 1313’te (1895) İstanbul’da yapılmış baskıları vardır. Tanınmış bir Mevlevî ve Meṣnevî şârihi olan Ankaravî İsmâil Rusûhî ise kırk hadis tercümesinde Mevlevî tarikatındaki âdâb ve erkânı müdafaaya girişmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlı Müellifleri’nde Sehî Mehmed Çelebi’nin manzum bir Hadîs-i Erbaîn Tercümesi (II, 229), Hibrî Ali Efendi’nin bir Şerh-i Hadîs-i Erbaîn’i (I, 279), Abdülkerim Celvetî’ye ait Hadîs-i Erbâin fî fezâili zikrillah ve Hadîs-i Erbâîn fî fezâili’s-salât ale’n-nebî adlarında iki kırk hadis tercümesi (I, 124) olduğunu, Süleyman Efendi adında bir zatın da hadîs-i erbaîn şerhine hâşiyeler yazdığını (I, 231) söylemekle beraber bu eserlerin nüshalarına henüz rastlanmamıştır. Abdurrahman Hibrî, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Risâletü’l-ʿaliyye fi’l-aḥâdiṡi’n-nebeviyye’sini Riyâzü’l-ârifîn fi’l-ahâdisi’l-erbaîn adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 601; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 611). Eser eksik olup otuz altıncı hadisin şerhinde kalmıştır. Nâbî de Câmî’nin kırk hadisini Türkçe’ye oldukça başarılı bir şekilde tercüme etmiş ve bu tercüme Milli Tetebbular Mecmuası’nda neşredilmiştir (nşr. Necip Âsım, II/4 [İstanbul 1331], s. 155 vd.). XVII. yüzyılda bu türde eser yazdığı bilinen son isim, elli bir hadisin yer aldığı Tercüme-i Hadîs-i Hamsîn adlı kitabıyla (İÜ Ktp., TY, nr. 3758; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 608/8; bk. Aksoy, Mustafa Âlî’nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 8) Fethî-i Karamânî’dir.

XVIII. yüzyılın birinci yarısı ve özellikle III. Ahmed dönemi kırk hadis tercümeleri bakımından oldukça zengindir. Abdullah b. Mehmed’in 1115 (1703) yılında III. Ahmed’e ithafen yazdığı Ahsenü’l-haber’i tamamen mensurdur (tek nüshası DTCF, İsmail Saib Sencer, nr. 3762’de bulunmaktadır). Hikmetî adlı bir müellifin muhtemelen yine III. Ahmed dönemine ait kırk hadis tercümesi Farsça bazı manzum parçalar dışında mensurdur (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 135). III. Ahmed devrinin “reîs-i şâirân”ı Osmanzâde Ahmed Tâib’in 1120 (1708) yılında kaleme aldığı Sıhhatâbâd adlı kırk hadis tercümesi, bir ara hastalanan padişaha iyileşmesi

için adanmış bir risâle olup hadisler önce nesir halinde Türkçe'ye çevrilerek açıklanmış, ardından birer kıta ile nazma çekilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 229, 230, 248) Eser Ali Canip (Yöntem) tarafından incelenmiştir (TM, II, 103-129). İshak Hocası Ahmed Efendi'nin 1120'de (1708) tercüme ettiği Şerh-i Hadîs-i Erbaîn'i tamamen mensurdur. Nevevî Erbaʿîn'inin geniş bir şerhi olup kırk hadis tercümelerinin en önemlilerinden olan Bursalı İsmail Hakkı'nın eseri 1137'de (1725) yazılmış ve üç defa basılmıştır (İstanbul 1253, 1313, 1317). Mütercim bu şerhte her hadisin metnini parça parça ele almış, önce sarf, nahiv, lugat, iştikak gibi yönlerden kelime ve tabirler üzerinde durmuş, gerekli gördüğü yerlerde başka âyet ve hadislerle veya mûteber kitaplardan misallerle hadisleri şerhetmiştir. Daha çok öğretici mahiyette olan eser edebî yönden zayıftır. Câmî'nin Terceme-i Ḥadîs̱-i Erbaʿîn'inin Osmanlı edebiyatında tesbit edilen son çevirisini 1146'da (1733) Münif gerçekleştirmiştir. Kıtalarla ve aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yapılan bu tercüme basılmıştır (nşr. Necip Âsım, "Hadîs-i Erbaîn Tercümeleri", MTM, sy. 4, [İstanbul 1331], s. 161 vd.). XVIII. yüzyılda Hasan b. Ali, Süleyman Efendi, Vahdetî Osman Efendi, Abdülgaffâr Kırîmî, Nüzhet Ömer Efendi ve Turhal Şeyhi Mustafa da kırk hadis tercümesi türünde eserler vermiştir (geniş bilgi için bk. Karahan, İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis, s. 254-267).

Türkçe kırk hadis tercümelerinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen duraklama XIX. yüzyılda da devam eder. Bazı başarılı örnekleri bulunsa bile günümüze kadar bu türdeki eserler önceki

yüzyıllardaki verimliliğine ve edebî seviyesine ulaşamamıştır. İstanbullu İsmâil Müfid Efendi tarafından meydana getirildiği bildirilen (Osmanlı Müellifleri, I, 243) Câmî'nin tercümesinin çeşitli nüshaları tesbit edilmiştir (Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 9). Hanîf İbrâhim Efendi, Sehmü'l-isâbe fî fezâili'r-remy ve's-sihâm adlı risâlesinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 311/2, müellif hattı) ok atma, yay kullanma vb. konulardaki hadislerin tercümelerine yer vermiştir. Türkçe manzum kırk hadis tercümelerinin en başarılı örneklerinden birini bu yüzyılda Köstendilli Şeyhî kaleme almıştır. Bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (TY, nr. 822, vr. 1b-6b) yalnız otuz beş hadisle bunların manzum tercümelerinden oluşmaktadır. "Feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan kitapta daha çok din, ahlâk ve sosyal

hayatla ilgili hadislerin Arapça metinleri ve kıtalar halindeki tercümeleri yer almaktadır. XIX. yüzyılda kırk hadis tercümesi türünde eser veren diğer şahsiyetler Abdullah b. İsmâil (trc. 1818), Hikmet (trc. 1828), Abdülaziz Ahmed Efendi, Sâdık Efendi, Mustafa Cemî (trc. 1874) ve Hüseyin Remzi'dir (Tıbb-ı Nebevî, İstanbul 1309).

XX. yüzyılda ortaya konan başlıca kırk hadis tercümeleri şunlardır: Âlimcan Barudî'nin Erbaîniyyât-ı Müteselsile'nin ikinci kitabı biri kırk iki, diğeri kırk hadisten oluşan iki bölümdür. Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden sahâbîlerin hal tercümelerinin de yer aldığı eser, Arapça'ya başlayan talebenin bu dili kolayca öğrenebilmesi amacıyla kaleme alınmıştır. İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri'nde (I, 39) Cebbarzâde Mehmed Ârif'in beş ciltlik bir Hadîs-i Erbaîn Şerhi'nin bulunduğunu kaydeder. Nevevî'nin kırk hadisinin en güzel çevirilerinden biri Babanzâde Ahmed Naim tarafından yapılmıştır (İstanbul 1343/1925). Harput müftüsü Kemâleddin'in basılmamış bir Hadîs-i Erbâin'i bulunduğunu yine İbnülemin Mahmud Kemal haber vermektedir (a.g.e., II, 854). Hasan Basri Çantay'ın da her birinde on adet kırk hadis bulunan Kırk Hadis ve Meâlleri adlı bir eseri vardır (I-III, İstanbul 1956-1962). Ahmed Hamdi Akseki'nin Peygamberimizin Vecizeleri adlı kitabı (İstanbul 1945) otuz beş hadis tercümesinden oluşmakla beraber bu tür içinde değerlendirilebilir. Ahmed Nazım Arıkan'ın Kırk Hadis-i Şerif'i (İstanbul 1955), Ahmet Hamdi Kaçar'ın Ahlâk Öğütleri ve Kırk Hadis-i Şerif (İzmir 1961), Sadık Yılmaz'ın İzahlı Kırk Hadis Meali (Eskişehir 1962), Halil Gönenç'in İmam Nevevî'den çevirip açıkladığı Kırk Hadisle İslâm Yolu (İstanbul 1976), Abdülkadir Karahan'ın Kırk Hadis'i (İstanbul 1977), Abdülkadir Akçiçek'in Hadis-i Erbain (Kırk Hadis) -Aslı, Tercümesi, Şerhi- (İstanbul 1980), Fikri Yavuz'un Kırk Hadis-i Şerif (Metin ve Meâl), (İstanbul 1983), Harun Ünal'ın Tasavvufî Yorumlarıyla Kırk Hadis (İstanbul 1984, Sadreddin Konevî'den tercüme), Yusuf Tavaslı'nın 40 Hadîs-i Şerif (Meal ve Açıklamaları; İstanbul 1987), Durak Pusmaz'ın Kur'ân-ı Kerim'in Fazileti Hakkında Kırk Hadis (İstanbul 1988, Ali el-Kārî'den tercüme ve şerh) ve Ali Rıza Temel'in İnsanlara İyilik Hakkında Kırk Hadis (İstanbul 1988, Hâfız el-Münzirî'den tercüme ve şerh) adlı eserleri bu türün son örnekleridir.

Bunların dışında dönemleri tesbit edilemeyen ve anonim olan birçok kırk

hadis tercümesi de vardır (geniş bilgi için bk. Karahan, İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis, s. 290-309; ayrıca bk. Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 12-15). İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis adlı eserde (s. 278-279) bu gruptan olduğu ileri sürülen İlâhî'ye ait kırk hadis aslında Abdullah-ı İlâhî'ye (ö. 896/1491) nisbet edilmektedir (Aksoy, Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, s. 5). Selâhattin Yıldırım, Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları I adlı eserinde (İstanbul 2000) konuyu daha çok hadis ilmi açısından incelemiştir.

Türk edebiyatında kırk hadis tercümeleri yanında az sayıda 100 hadis tercümesi de vardır. Latîfî Abdüllatif Çelebi'nin (ö. 990/1582) Subhatü'l-uşşâk'ı bu türde bir tercümedir. Aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 4897). Türk edebiyatında "gül-i sadberk" olarak da adlandırılan 100 hadis tercüme ve şerhleri mevcut olduğu halde (bk. GÜL-i SADBERK) 1000 hadis türünün örneklerine rastlanmamıştır. Necip Fazıl Kısakürek'in de çeşitli konular altında toplayarak ikişer mısra ile tercüme ettiği 101 Hadis adlı bir eseri vardır (İstanbul 1951; farklı bir tertiple Esselâm [İstanbul 1973] içinde, s. 114-127).

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Kırk Hadis Tercümesi (nşr. Abdülkadir Karahan, Selâmet Mecmuası, sy. 57, 59, 61, 63, 64, 66, İstanbul 1948 içinde); a.e. (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1951; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ', II, 246; Müstakimzâde, Risâle-i Âsâr-ı Adîde, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614; Hammer (Atâ Bey), VI, 320; Osmanlı Müellifleri, I, 81, 124, 231, 243, 279; II, 229; Abdullah b. İsmâil, Hadîs-i Erbaîn der Hakk-ı Fezâil-i Tîr ü Kemân, İÜ Ktp., nr. 3826; Hüseyin Remzi, Tıbb-ı Nebevî, İstanbul 1309; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 39; II, 854; Ahmed Hamdi Akseki, Peygamberimizin Vecizeleri, İstanbul 1945; Abdülkadir Karahan, Camî'nin Erba'in'i ve Türkçe Tercümeleri, İstanbul 1952; a.mlf., Türk Edebiyatında Arapça'dan Nakledilmiş Kırk Hadis Tercüme ve Şerhleri, İstanbul 1954; a.mlf., İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954 (gözden

geçirilmiş ve eklerle zenginleştirilmiş yeni baskı, Ankara 1991); a.mlf., İman, İbadet, Ahlâk ve Fazilet Konularında Kırk Armağan, İstanbul 1980; a.mlf., Kırk Hadis (Hamit Aytaç hattı, hadislerin Alm., Fr., İng. çevirileri ve tezhipli dördüncü baskı), Ankara 1986; a.mlf., Kırk Altın Küpe, İstanbul, ts. (Güneş Gazetesi); a.mlf., “el-Erbaʿûne ḥadîşen ve şürûḥuha’l-ʿArabiyye”, el-Meşrıḳ, XLVII, Beyrut 1953, s. 764-773; a.mlf., “Aperçu général sur les quarante hadiths dans la littérature islamique”, St.I, IV (1955), s. 39-55; Hasan Aksoy, Mustafa Âlî’nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri, İstanbul 1991, tür.yer.; a.mlf., “Fevri’nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 121-130; Necip Âsım, “Hadîs-i Erbaîn Tercümeleri”, MTM, II/4 (1331), s. 143-165.

Abdülkadir Karahan

KIRK HAL

Ashâbü’l-ferâiz denilen mirastaki belirli pay sahiplerinin hisseleriyle ilgili değişik durumları ifade eden terim

(bk. ASHÂBÜ’l-FERÂİZ).

KIRK VEZİR

Doğu-İslâm dünyasının ortak hikâyeler külliyatından biri.

Bir çerçeve hikâye ile buna bağlı değişik hikâye ve masallardan oluşan kırk vezir hikâyeleri Doğu edebiyatının hikâyecilik geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Şekil ve muhteva özellikleriyle Hint, İran ve Arap kaynaklarında örneklerine rastlanan kırk vezir hikâyelerinin menşei belli olmamakla beraber çatısını çok eski bir hikâyeler mecmuası olan Sindbâdnâme'nin oluşturduğu belirtilmiştir (İA, X, 679).

Türk edebiyatında kırk vezir hikâyelerinin ilk örnekleri XV. yüzyılda görülür. Ahmed-i Mısrî tarafından 850'de (1446) Arapça'dan Türkçe'ye çevrilerek II. Murad'a, Şeyhzâde tarafından bazı eklemelerle yeniden düzenlenip hem II. Murad'a hem de Fâtih Sultan Mehmed'e sunulan kitaplar bunlardandır. Ahmed-i Mısrî ve Şeyhzâde hakkında bugüne kadar herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Hikâyelerin açık saçık bölümler ihtiva etmesi, sade nesir özelliği taşıması ve çerçeve hikâyeye bağlı derleme hikâyelerden oluşması sebebiyle o dönemde başarılı bir sanat eseri olarak kabul edilmeyeceği kaygısıyla Ahmed-i Mısrî ve Şeyhzâde'nin gerçek adlarını gizleyip takma adlar kullandıkları düşünülebilir.

Bazı nüshalarının başında bir de mukaddime bulunan eser yazılış amacını açıklayan şu hikâye ile başlar: Bir gün Gazneli Sultan Mahmud'un meclisinde önceki padişahlardan söz açılır. Vezirler çoğunun adının unutulduğunu söyleyince sultan onlardan kendi adını kıyamete kadar yaşatacak bir yol bulmalarını ister. Tekliflerin hiçbirini beğenmeyen hükümdar yalnız Has Ayas'ın ileri sürdüğü, şahın Firdevsî-i Tûsî'ye Şâhnâme'yi kendi adına telif ettirmesi önerisini kabul eder.

Eserin çerçeve hikâyesinin konusu şöyledir: Acem ülkesinin padişahı Şâh-ı Hâfıkayn'a Allah güzel bir oğul verir. Oğluna hendese, hey'et, hikmet gibi bilgileri öğretmesi için bir hoca tayin eden şah, karısı ölünce bir sultanın genç kızıyla evlenir. Saraya gelen genç kadın şehzâdeye âşık olur. Bir gün şehzadenin talihine bakan hocası, kırk gün sürecek bir uğursuzluk dönemi

gördüğünden ona bu süre içinde konuşmamasını öğütler. Şah, hiç konuşmayan oğlunun bir derdi olduğunu düşünerek teselli etmesi için genç hatunun onunla ilgilenmesini ister. Hatun, şehzadeye olan aşkını ve şahı zehirleyip öldürerek ona kavuşmak için yaptığı planı açıklar. Şehzade hiçbir cevap vermez ve onun isteklerini de karşılıksız bırakır. Öfkelenen hatun üstünü başını paralayıp şaha gider, şehzadenin saldırısına uğradığını söyleyerek oğlunu öldürtmesi için onu ikna eder. Şahın bu kararını duyan kırk veziri şehzadeyi bağışlatmak için her gün sırayla kadınların düzenbaz olduklarını, onlara güvenilmemesi gerektiğini telkin ederken hatun da oğlunu öldürtmesi için kırk gece boyunca ona güvenmenin büyük bir hata olacağını hikâyelerle ispatlamaya çalışır. Kırkıncı gün hocası tehlikenin geçtiğini haber verince şehzade başına gelenleri babasına anlatır. Olup biteni gören câriyelerin de şahitliğiyle oğlunun mâsum olduğu anlaşılır. Saçlarından bir aygırın kuyruğuna bağlanıp çöle salınan hatun parçalanarak ölür. Şah tahtını oğluna bırakır ve ikisi beraberce ölünceye kadar mutlu bir hayat sürerler.

Bu kurgu içinde sabah ve akşam tasvirleri, öğüt bölümleri aracılığıyla çerçeve hikâyeye bağlanan hikâye ve masallar yer almaktadır. Sabah tasvirinden sonra sırası gelen vezir şaha öğüt verip ondan hikâye anlatmak için izin ister; hikâye bitince yine öğüt verir. Bunlardan etkilenen şah oğlunun ölüm cezasını erteler. Akşam tasvirini, hatunun şaha öğütleri ve şahtan hikâye anlatmak için izin istemesi izler. Hikâyesini bitirince hatun da şaha öğüt verir. Bunun üzerine şah oğlunu öldürteceğini söyler. Pendnâme ve siyasetnâmelerin küçük birer örneğini andıran öğütler, vezirlerin ve hatunun bakış açısıyla baba ve eş olarak bir şahın sorumluluklarıyla ilgilidir.

Eserde vezirler kırk gün, hatun da kırk gece boyunca olmak üzere seksen hikâye anlatılmıştır. Ayrıca öğüt bölümlerinde vezirlerin ya da hatunun iddiasını güçlendirici küçük hikâyeler, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle âyetler, hadisler, düşler ve bunların yorumları yer almıştır. Eser, içindeki dinî hikâyeler, peygamber kıssaları, gerçek hikâyeler ve hayvan masallarıyla okuyucuyu eğlendirirken öğüt bölümleriyle de dinî-ahlâkî telkinlerde bulunmaktadır. Bir kısım nüshalarda hikâyeler daha kısa veya değişik olup bazılarında ise bütünüyle farklıdır.

Kırk vezir hikâyelerinin Türkiye kütüphanelerinde on üç, yurt dışında elli dokuz olmak üzere aralarında önemli farklar bulunan toplam yetmiş iki nüshası tesbit edilmiştir (Kızıltan, I, s. XVIII-XXII). Bunlardan İstanbul Üniversitesi ile (TY, nr. 7415) Uppsala Üniversitesi (nr. 111) kütüphanelerinde kayıtlı iki nüsha minyatürlüdür (J. Carl Tornberg, Codices arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1849, s. 63). Eser gerek metinlerde gerekse kataloglarda değişik şekillerde adlandırılmıştır: Erbaʿîn Ṣabâḥ u Mesâʾ, Hikâyât-ı Şâh, Kitâb-ı Kırk Vezir, Kitâb-ı Sindbâd, Kitâb-ı Şâh-ı Hâfıkayn ve Vezirler, Hikâye-i Erbaîn Sabâh ve Erbaîn Mesâ, Hikâye-i Şâhnâme, Kırk Vezir Kitabı veya Şâhnâme-i Türkî, Kırk Vezir-Şâhnâme, Kıssat-ı Vüzerâ-yi Erba'în, Kitâb-ı Vüzerâ-yi Çihil, Maârifü'l-esrâr, Menkıbe-i Kırk Vezir. İstanbul (1280, 1283, 1285, 1303, 1325, 1326 ve iki defa tarihsiz olarak) ve Mısır'da (1812) basılan eser Kayyûm Nâsırî tarafından Kazan Türkçesi'ne çevrilmiştir (Kazan 1883, 1896).

Kırk vezir hikâyeleri Pétis de la Croix tarafından L'histoire de la sultane de Perse et des vizirs adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1722). Bu çeviri çerçeve hikâye, vezire ait on ve hatuna ait dokuz hikâye ihtiva eder. Napolyon'un Mısır seferine katılan M. Belletête, Mısır'dan götürdüğü sanılan bir yazma nüshadan eseri Fransızca'ya tercüme etmiştir. Contes turcs en langue turque extraits du roman intitulé les Quarante vizirs (Paris 1812) adlı bu çeviride mukaddime, Sultan Mahmud hikâyesi, çerçeve hikâye, yirmisi vezire, yirmisi hatuna ait olmak üzere kırk hikâye yer alır. Adolf Walter Fr. Behrnauer de eseri Die Vierzig Veziere oder weisen Meister ein Altmorgenländischer Sittenromen aus dem Türkischen Übertragen adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1851). Dresden Kraliyet Kütüphanesi'ndeki (nr. 149; Heinrich L. Fleischer, Catalogus Codicum Maniscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis, 1831, s. 22) yazma nüshaya dayanan çeviride mukaddime,

Sultan Mahmud hikâyesi, çerçeve hikâye, kırkı vezirlere kırkı da hatuna ait olmak üzere seksen hikâye vardır. Elias John W. Gibb'in The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves Written in Turkisch by Sheykhzade adlı çevrisi (London 1886), eserin seksen hikâyeden oluşan ve Târîh-i Kırk Vezir adıyla yapılan baskısına (Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul 1326) dayanmaktadır. Gibb, tercümesine bu baskının mukaddimesini

almamış, onun yerine Belletête çevirisindeki mukaddimeyi koymuştur. Eserinin sonuna Belletête çevirisinden dört, Behrnauer çevrisinden altı, The Library of India Office nüshasından yirmi ve Mr. Quaritch nüshasından iki olmak üzere toplam otuz iki hikâyeyi de eklemiş, böylece hikâye sayısı 112'ye çıkmıştır (eserin diğer dillere yapılmış çevrileri için Chauvin, bk. bibl.).

Tietze, Aziz Ali Efendi'nin Muhayyelât'ı ile kırk vezir hikâyeleri arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekerek Muhayyelât yazarının bu hikâyelerden faydalanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Kırk vezir hikâyelerinin meddahlar tarafından anlatıldığı veya meddah hikâyelerine bunlardan birtakım motif veya epizotların girdiği bilinmektedir (Nutku, bk. bibl.). Mübeccel Kızıltan eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Pétis de la Croix, L'histoire de la sultane de Perse et des vizirs, Paris 1722; A. W. Fr. Behrnauer, Die Vierzig Veziere oder weisen Meister ein Altmorgenlänlischer Sittenromen aus dem Türkischen Übertragen, Leipzig 1851; Rieu, Catalogue, s. 216-219; W. Pertsch, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin1889, s. 433-435, 446-447, 456; E. J. W. Gibb, The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves, London 1886; V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, Liege 1904, VIII, 18-21, 112-118; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1919), İstanbul 1981, s. 357; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 160-161; I. Goldziher, Gesammelte Schriften (nşr. Joseph Desomogyi), Hildesheim 1970, IV, 1-25; Özdemir Nutku, Meddahlar ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1977, s. 91; H. Duda, Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzahlungen Verlag von Edward Preiffer, Leipzig 1980, tür.yer.; Gürer Gülsevin, "Kırk Vezir Hikâyeleri", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler I. Türk Dili, İstanbul 1985, I, 117-126; Mübeccel Kızıltan, Kırk Vezir Hikâyeleri (doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II, tür.yer.; A. Tietze, "Aziz Efendis Muhayyelat", Oriens, I

(1948), s. 266, 281, 285; Ahmet Ateş, “Sindbâdnâme”, İA, X, 679; B. Carra de Vaux, “Sindibādnāme”, EI (Fr.), IV, 454; Nuri Akbayar, “Kırk Vezir Hikâyesi”, TDEA, V, 325-326.

Mübeccel Kızıltan

KIRKA

Hırvatistan’da eski bir Osmanlı sancağı.

Önceleri Klis (Kilis) sancağı sınırları içinde iken bu sancaktan ayrılan Kuzey Dalmaçya’yı (Lika arazisi de denir) içine alarak 1580’de yeni bir sancak olarak kurulmuştur. Krka (Kırka) çayı çevresindeki toprakları kapsadığından sancağa Kırka adı verilmiştir. Merkezi, Kırka çayının yukarı kesiminde bulunan Knin şehriydi. Osmanlılar’ın bölgeyle ilgili stratejik ilgileri XV. yüzyıl sonlarında başlamış, İtalya yolunu açmak ve Adriyatik’te bir deniz üssü elde etmek için Bosna’dan akıncı saldırıları gerçekleşmiştir. Bu akınları durdurmak isteyen Hırvatlar ile Bosna sancak beyi Hadım Yâkub Paşa kumandasındaki askerler arasında Udbina yakınlarında Krbava ovasında yapılan savaşı (1493) Osmanlılar kazanmıştı (Yâkub Paşa bu savaşla ilgili yazdığı bir fahriyyede Krbava’yı “Kır bu ovada” şeklinde ilâhî bir emir olarak yorumlamıştır). Osmanlılar’ın bölgeyle ilgili bu arzuları, 1527’de Zadar’dan 30 km. kadar kuzeydoğudaki denize açılan stratejik ve zengin ormancılık kaynakları bulunan Obrovac’ı alarak gerçekleşti. Burası daha sonra, özellikle Senj’de üslenmiş Uskoklar’ın akınlarına karşı Osmanlılar’ın kara ve deniz savunmasında ve Venedikliler’le ticarette önemli rol oynadı. Etimolojik olarak Osmanlılar’dan bin yıl kadar önce buraya gelen Avar Türkleri’ne izâfet taşıyan Obrovac savaşta ve ticarette oynadığı rol kadar burada inşa edilen tersaneden dolayı Peçuylu’yu, Kuzey Dalmaçya ve Lika’yı içine alan sancağın Obrovac merkezli olarak daha 1527’de kurulduğu kanaatine götürmüştür.

XV. yüzyılda meydana gelen tahribatlar ve Hırvatlar’ın başka yerlere göç etmesiyle bölgenin tarım kapasitesi düştü. Gidenlerin yerine genellikle Ulahlar (Vlach) yerleştirildi, ayrıca müslümanlar da kasaba merkezlerine iskân edildi. Dolayısıyla ihtiyaç duyulan ziraî ürünlerin Ulahlar ve müslümanlar tarafından yetiştirilmesi teşvik gördü. Özellikle Zadar ve Šibenik arasında Sokullu Ferhad Paşa ve Gazi Hüsrev Bey vakıflarına ait köyler tahıl üretiminde epey ileri gitmişlerdi. Bu durum, bütün olumsuz şartlara rağmen Venedik kolonilerinin ticarî ihtiyaçlarını da karşılayacak boyutlara ulaştı ve aynı zamanda kârlı bir faaliyet imkânı hazırladı.

Osmanlılar buna karşılık kendi üretimleri yetmediğinden Kırka ve Bosna için Venedik tuzuna ihtiyaç duyuyorlardı.

Bölgenin güvenliği zaman zaman Uskok saldırıları, Ulah isyanları ve savaşlarla tehdit ediliyordu. Bu sıkıntılar arasında Memîbeyoğulları ailesinden Halil Bey'in sebebiyet verdikleri özellikle dikkat çeker. Bu aile sancağı yaklaşık yüzyıl idare etti. Halil Bey kendi ailesine ocaklık şeklinde verilmesini sağladığı sancakta elli yıl kadar idarecilik yaptı. Zaman zaman Bâbıâli, Venedik, Ulahlar ve mahallî müslüman eşrafla silâhlı çatışmalar içine giren Halil Bey nihayet Venedikliler'e esir düştü ve 1654'te Venedik'te öldü.

Kırka sancağında Osmanlı dönemine ait sanat ve mimari eserlerin çoğu, zaman içinde kaybolmuş, sadece Vrana'da Yûsuf Paşa Hanı günümüze ulaşabilmiştir. Osmanlı döneminin serhat hayatı özellikleriyle oluşan kültürü halk hikâyeleri ve kahramanlık şiirlerinin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 533, TK, TD, nr. 475; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 458-472, 480-495; Aleolesnicki, "Bošnjak Hadum Jakub, pobjednik na Krbavskom polju g. 1493", Rad JAZU 264, Zagreb 1938, s. 153; A. Muftić, Moschee und Stiftung Ferhad-Paša's in Banja Luka, Leipzig 1941; I. Petricioli, "Han Jusufa Maškovića", Povijest Vrane, Zadar 1971, s. 379-388; S. Traljić, "Vrana i njezini gospodari u doba turske vladavine", a.e., s. 343-377; a.mlf., "Izvoz drva preko Obrovca krajem XVI stoljeća", Radovi Instituta JAZU u Zadru, 21, Zadar 1974, s. 261-269; N. Moačanin, "Naseljenost like i izvori feudalne rente početkom 17. stoljeća pod turskom vlašću", HZb., XLVI/1, Zagreb 1994, s. 61-65; Dragoljub Joksimović, "Klis", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 256-257; Nada Klaić v.dğr., "Lika", a.e., V, 528-532; "Klis", Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 600.

Nenad Moacanın

KIRKANBAR

Ahmed Midhat Efendi'nin 1873-1876 yılları arasında çıkardığı popüler kültür dergisi.

Ahmed Midhat Efendi'nin kısa ömürlü Devir (1872, bir sayı) ve Bedir (1873, on üç sayı) gazetelerinin "şiddet-i lisân" sebebiyle kapatılması üzerine çıkardığı Dağarcık (1873, on dört sayı) dergisinin yayımı da "neşriyyât-ı muzırra"dan dolayı durdurulmuştu. Rodos'a sürgün edilen Ahmed Midhat, orada geçirdiği otuz sekiz ay içinde bir kısım kitaplarını yazma imkânı bulduğu gibi Kırkanbar adlı

dergisini de İstanbul'da bulunan yeğeni Mehmed Cevdet'in adıyla yayımlamayı başarmıştır. Bazı sayılarının kapağındaki basım tarihlerine ve üzerindeki kayda göre 1873 Eylülü ile 1876 Haziranı arasında otuz dört sayı çıkan derginin "on beş-yirmi günde bir" yayımlanması planlanmışsa da zaman zaman vuku bulan aksaklıklar sebebiyle ortalama ayda bir çıkabilmiştir. Kapağı dışında, düzenli olarak çift sütun üzerine otuz iki sayfa halinde yayımlanan Kırkanbar'da sayfa numaraları devam etmiş ve otuz iki sayıda 1088 sayfa olarak tamamlanmıştır. On sayı bir cilt olduğundan 10, 20 ve 30. sayılarda birer genel fihrist bulunmaktadır. İnsan beyninin şemasıyla ayrı birer tablo halinde verilen hazım cihazı ve göz şemaları dışında dergi tamamen resimsizdir.

Daha önce önemli bir ihtiyacı karşılamış ve birkaç yıldır yayımı durmuş olan Mecmûa-i Fünûn'u örnek alan, ancak oradaki yazılar sadece erbabını memnun edebildiğinden, halbuki halkı fennî konulara ısındırmak için "mebâhis-i fünûn"u eğlence tarzına koymak lâzım geldiğinden Dağarcık'ı çıkaran Ahmed Midhat Kırkanbar'da da aynı yayın siyasetini devam ettirmiştir. Böylece tarih, coğrafya, din, felsefe, psikoloji, pedagoji, edebiyat, fizik, tıp, tabii olaylar gibi birbirinden farklı alanlarla ilgili pek çok telif ve tercüme yazı, müellifin bütün eserlerinde olduğu gibi hikâye ve latifelerle süslenerek okuyucularla diyalog halinde derginin sayfalarında yer almıştır. Hiçbir yazının altında imza bulunmamaktaysa da gerek üslûptan gerekse bu yazılarda işaret edilen eser adlarından hemen hepsinin Ahmed

Midhat tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Çeşitli alanlarla ilgili yazı dizilerinden ve hacimli makalelerden başlıcaları şunlardır: “Yunânîler’in Akāid-i Acîbe ve Ma‘lûmât-ı Garîbesi” (Odise ve İlyada’ya göre), “Akıncılar” (Osmanlı akıncılarının tarihi), “Amazonlar Yani Cengâverân-ı Zenân”, “Laponya Seyahatnâmesi”, “Bundan Üç Bin Sene Sonra Dünya Ne Hale Girecek”, “Nevresîdegân-ı Etfâl”. Bunlardan başka İslâm dünyasından İmâm-ı Âzam, İmam Yûsuf, Sa‘dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, İbn Rüşd, Barbaros kardeşler; Batılı yazarlardan Aristo, Schiller, Schelling’in biyografileri; Paris, Londra, Berlin, Viyana gibi büyük Avrupa şehirleriyle Fas coğrafyası hakkında bilgiler bulunmaktadır. Edebiyata fazla yer verilmeyen dergide Hâce-i Cihân, İbn Bessâm, İbnüzzeyn ve Fahreddin er-Râzî’nin Arapça, Sultan Veled’in Farsça bazı beyit ve kıtalarının tercüme ve şerhleri vardır. Mehmed Zihni Efendi’nin Abdullah et-Tercümân’dan çevirdiği Tuhfetü’l-erîb fi’r-reddi alâ ehli’s-salîb’in (İstanbul 1291) yayımı vesilesiyle konuyla ilgili olarak Ahmed Midhat Efendi’nin esere yaptığı katkılar da önemli bir yazı dizisi oluşturur (beş sayıda elli sayfa). Dizinin başlıca ara başlıkları şöyledir: “Nasârâ İndinde Hazreti Îsâ’nın Ulûhiyyeti Meselesi”, “Katolikler’in Nazarında Papa Demek Ne Demektir”, “İnciller Meselesi”, “İnciller’le Tevrat Arasındaki Münasebet”. Osmanlı topraklarında misyonerlerin faaliyetlerini arttırdığı yıllardaki reddiyelerden olan bu yazı dizisinde Ahmed Midhat, Voltaire’in kilise, papaz ve papalar aleyhindeki yazılarını da tercüme ederek yer yer iktibas etmiştir. Bu arada, yine misyonerlerin İncil’in muharref olduğuna dair müslümanlar arasında olan inancı cerhetmek için Protestanlar’ın kaleme aldığı Kitâbü Mîzâni’l-hak (eski harflerle, Londra 1861) adlı esere dair eleştiriler de bulunmaktadır. Bu yazı dizisi üzerine Nâmık Kemal bir mektubunda, “Bu yoldaki neşriyatı mazhar-ı takdir olarak Hristiyanlık hakkında yazdırılması tasavvur olunan reddiyeyi Midhat’a yazdırmayı münasip görmüşler” demektedir (Nâmık Kemal’in Husûsî Mektupları, I, 401).

Devrin yazarlarının yetişmesinde hiç değilse gençlik yıllarında rol oynamış olan Kırkanbar’dan ve içindeki yazılardan Fatma Aliye Hanım takdirle bahsetmiştir (Ahmed Midhat, Fatma Aliye Hanım yahut Bir Muharrire-i Osmâniyye’nin Neş’eti, İstanbul 1311, s. 95). Ahmet Hamdi Tanpınar da Fatma Aliye Hanım’ın sözlerinden hareketle onu devrin fikir hayatına tesir etmiş bir dergi olarak kabul eder (19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 438).

Ahmed Midhat'ın Rodos'tan dönüşü üzerine Kırkanbar'ın yayımı da son bulmuştur. Ancak dergiyle beraber kurulan Kırkanbar Matbaası'nda 1873-1899 yılları arasında çoğu kendi telifi olmak üzere pek çok kitap basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Menfâ (haz. İsmail Cüneyt Kut), İstanbul 1988, s. 68, 116; "Ahmed Midhat Efendi'nin Hayatı Üzerine İhsan Sungu'nun Konferansı", Ahmed Midhat'ı Anıyoruz (haz. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1955, s. 52-53, 58; Ahmed Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 438; Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 401; Cengiz Yurdanur, "Kırkanbar", TDEA, V, 326-327.

M. Orhan Okay

KIRKÇEŞME SULARI

Belgrad ormanlarından toplanarak İstanbul'a su getiren tesislerin genel adı.

İstanbul'un zamanla artan su ihtiyacını karşılamak amacıyla Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Kırkçeşme tesisleri yaptırıldı. Bu tesisler, o döneme kadar inşa edilen tesislerin en mükemmeli olduğu gibi mühendislik bakımından Mimar Sinan'ın en önemli yapısı ve hacim yönünden de en büyük eseridir. Nitekim Süleymaniye Külliyesi 35 milyon akçeye, Kırkçeşme tesisleri 50 milyon akçeye mal olmuştur. Kırkçeşme tesislerinin inşasına başlanılmasıyla ilgili bilgiler Tezkiretü'l-bünyân'da ve Eyyûbî'nin şiirlerinde ayrıntılı olarak bulunmaktadır.

Kaynaklar arasında en güvenilir olanları, Mimar Sinan tarafından arkadaşı Sâî Mustafa Çelebi'ye yazdırılan Tezkiretü'l-bünyân ve Tezkiretü'l-ebniye ile şair Eyyûbî'nin Menâkıb-ı Sultân Süleymân Hân (Risâle-i Pâdişâhnâme) adlı eserinin Kırkçeşme tesislerine ayrılan elli sekiz sayfalık bölümüdür. Peçevî, Selânikî, Ahmed Refik gibi tarihçilerin eserlerinde de Kırkçeşme'ye ait bilgiler mevcuttur. Bu bilgilere göre Kanûnî bir gün av maksadıyla Kâğıthane civarında gezinirken eski bir suyolundan sızan suları görerek o civardan İstanbul'a su getirmenin mümkün olup olmadığını araştırmaya başlar. İstanbul'a eskiden suyun ne şekilde getirildiğini tesbit için komisyonlar kurup bilgiler alır ve bu suların toplanarak şehre getirilmesinin mümkün olup olmadığını incelemek üzere de Mimar Sinan'ı görevlendirir. Mimar Sinan, Belgrad ormanından gelen suları ve dereleri inceler, bunların İstanbul'a getirilmesinin mümkün olduğunu padişaha arzeder. Bunun üzerine padişah suyollarının yapımını emreder. Ancak devrin sadrazamı Rüstem Paşa ile diğer bazı kişiler bu suların İstanbul'a getirilmesine muhalefet eder; hatta Rüstem Paşa, Sinan'ın yanında çalışan Kiriz (Gürz) Nikola adındaki bir su uzmanını hapsettirir. Rüstem Paşa, şehre bol su getirilirse devletin çeşitli yerlerinden insanların İstanbul'a geleceğini, şehrin nüfusunun artacağını, iâşesinin zorlaşacağını ileri sürerek suyun getirilmesinin doğru olmayacağını söylerse de Kanûnî Sultan Süleyman suların kendi vakfı olarak getirilmesi ve inşaata devam edilmesi emrini verir. İnşaata başlanınca bu

defa Sinan'ın bu işi beceremeyeceğini, paraların boşa gideceğini, yeteri kadar suyun bulunmadığını, suyun İstanbul'a gelmesinin mümkün olmadığını iddia edenler padişahı kararından vazgeçirmeye çalışırlar. Kanûnî söylenenleri bizzat tahkik ederek bunların yanlış olduğunu tesbit eder ve inşaatın sürdürülmesini tekrar emreder. Sonuçta 1554 yılında yapımına başlanan Kırkçeşme tesisleri 1563'ten önce bitirilir. 20 Eylül 1563'teki sel felâketinden yıkılan kemerler onarılarak 1564 yılında tesis tekrar hizmete girer.

Kırkçeşme sularının İstanbul'a nasıl taşındığını gösteren bazı belgeler günümüze kadar ulaşmıştır. Bu belgeler arasında en önemlisi ve en eskisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nin III. Ahmed bölümünde bulunan krokidir (nr. H 1815). Krokinin kimin tarafından ve hangi tarihte yapıldığı belli değilse de Sinan tarafından yapılmış olması ihtimali kuvvetlidir. Diğer belgeler Tezkiretü'l-bünyân, Tezkiretü'l-ebniye, Fransız su şirketinin yaptığı harita ile Galip Ata, Saadi Nazım Nirven ve Osman Nuri Ergin'in yazdıkları kitaplardır. Dağıtım şebekesi üzerine ise Sinan'ın tevzi defteri, 1715 tarihli dağıtım krokisi, İsmail Remzi'nin yaptığı şebeke planı en önemli belgelerdir.

Kırkçeşme sularının şehre gelişi yani isâle hattı esas itibariyle iki koldan teşekkül eder. Bunlardan suyu en bol olanı Kâğıthane deresinin kollarından Kirazlı, Topuz ve Paşa derelerinden su alan doğu kolu, diğeri yine Kâğıthane deresinin biraz daha memba tarafında bulunan Ayvat deresi, Orta dere ve Bakraç deresinden su alan batı koludur. Bu iki koldan gelen sular Kemerburgaz'ın güneybatısındaki başhavuzda birleşir ve ana isâle galerisine girerek Moğlova Kemeri yardımıyla Alibey deresini geçtikten sonra Cebeciköy deresinden gelen bir kolu da alıp güneye doğru devam eder. Balıklıhavuzun alt tarafında batıdan gelen bir koldan da su alır. Bu kol battaldır ve halen hiç su gelmemektedir. İsâle hattı, baştan itibaren çok sayıda büyük ve küçük kemer ve delmelerden geçerek Eğrikapı Maksemi'ne ulaşır. İsâle hattının üzeri hiçbir yerde açık olmayıp su daima üstü kapalı kanal veya galerilerden geçer. Kemerlerde de kanalın üstü çatı şeklinde sal taşlarıyla kapatılmıştır. Kırkçeşme isâle galerilerinin boyutları yer yer çok az farkla değişmektedir. Hepsinin aynı elden çıktığı, zemin cinsine göre büyük veya küçük yapıldığı, belki de bir bölümünün eski suyolu olduğu kabul edilebilir.

Mimar Sinan'ın Kırkçeşme isâle hattında yaptığı galeriler, normal inşa debisinin çok üzerindeki debileri de geçebilecek kapasitede inşa edilmiştir. Şahıslar tarafından sonradan bulunan membalar, teker teker veya birçok memba bir isâle kolu ile ana galeriye bağlanarak isâlenin debisi ve dolayısıyla isâle hattının toplam uzunluğu zamanla artmıştır. Bu şekilde sonradan bağlanan sulara "katma" adı verilir. Katmanın debisinden belirli bir miktarı hakk-ı mecrâ (kanal hakkı) olarak bırakılıp diğer bölümü katmayı yapan şahsın şehirdeki vakfına, evine, hamamına veya bahçesine tahsis edilirdi. 1925'te isâlenin bütün debisi 210 lüle (10.900 m3/ gün) olarak verilmişse de vakıf suları defterinde tahsis edilen su miktarı 334 lüledir (17.413 m3/gün). Aradaki fark ya katmanların zamanla ortadan kalkmasından ileri gelmiştir veya 334 lülelik debi suyun daha bol olduğu dönemlere aittir.

Kırkçeşme tesislerinin isâle hatlarının surlar dışında kalan bölümü 425 yıldan beri sürekli çalışmaktadır ve yapılan onarımlar sayesinde halen oldukça iyi durumdadır. Çeşitli yıllarda yapılan tâdilât ve tamirlerle bazı yerlerinin orijinal şekli bozulmuştur. Tesis 1564'te nihaî olarak çalışmaya başladıktan sonra ana galeriyle bağlanan katmalar dolayısıyla tesisin debisi çok artmış, fakat zamanla 570'ten fazla katmadan ancak birkaç tanesi çalışır durumda kalmış, diğerleri harap olmuş, çoğunun izi dahi kalmamıştır. 1620'den 1818'e kadar isâle kollarının başına toplam dört bent inşa edilerek derelerin suları yağışlı mevsimlerde toplanmış ve şehre verilen debi bu şekilde arttırılmıştır. Katmaların isâlelerinin bağlantıları hesaba katılmayacak olursa Sinan tarafından savaklara (Eğrikapı Maksemi) kadar yapılan doğu kolu galerileri 13,992 m., batı kolu galerileri 11,592 m., cebeci kolu galerileri 4490 m., başhavuzdan savaklara kadar olan galeriler ve Küçükköy'deki yahudi katması 25,300 m. olmak üzere bütün isâle galerilerinin toplam uzunluğu 55,374 metredir. Kırkçeşme tesislerinin galerileri her yerde yaklaşık 55 × 175 cm. ölçüsündedir. Galerilerin üstleri tuğla veya taşla yarım daire şeklindeki tonozlarla kapatılmıştır. 20-40 m. arasında muayene bacaları bulunmaktadır. İsâle hattında 55,374 m. uzunluğundaki galerilerin dışında 570 adet katmaya ait isâle kolları ile şehir içi galerileri ve dağıtım şebekesi bu hesaba dahil değildir.

Kırkçeşme tesisinde irili ufaklı otuz üç adet su kemeri yapılmıştır. Bunların çoğu küçük olup bir gözlüdür, beş tanesi ise âbide niteliğinde yapılardır. Sonradan inşa edilen bentler doğu kolu üzerindeki Karanlık Bent, Büyük Bent ve Kirazlı Bent ile batı kolu üzerindeki Ayvat Bendi'dir. Kırkçeşme isâlesindeki âbide su kemerleri doğu kolunda Kovukkemer, Paşa Kemeri, batı kolunda Uzunkemer, iki kol birleştikten sonra, yani başhavuzdan sonra Moğlova Kemeri ile Güzelcekemer'dir (Gözlücekemer).

Tursun Bey'in, Târîh-i Ebü'l-Feth adlı kitabında fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı su yolları hakkındaki bilgi verdiği bölümde eskiden inşa edilmiş su kemerlerinin hepsinin yıkılmış olduğu, bunların Fâtih tarafından yeniden yaptırıldığı, isâleye yeni membaların katıldığı anlatılmakta ve sonunda, "Bir büyük kemerin altında Kırkçeşme etti" diye yazılmakta, bu ifadeden Bozdoğan Kemeri'nin kuzeyinde bulunan ve Kırkçeşme adıyla anılan sıra çeşmeleri de Fâtih'in inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Fâtih tarafından yaptırılan ve tamir edilen isâle hattına gelince, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Sinan tarafından yapıldığı sanılan krokide Cebeciköy deresinin sağ sahilinden gelen kolun başına "Kırkçeşme başı", diğerlerine ise "Kâğıthane suyu" ve "re'sü'l-kâriz" diye yazılmıştır. Tezkiretü'l-bünyân'da Kırkçeşme'nin yapımına başlanmadan önce, "Stanbul'a çekilip suya kıllet / Azaldı Kırkçeşme yaşı gâyet" beytiyle Kırkçeşme'nin suyunun 1554 yılında aktığı anlaşılmakta, ayrıca Chester Beatty (Dublin) Kütüphanesi'nde bulunan Süleymannâme'deki (nr. 1579) Kırkçeşme krokisinde Cebeciköy ile Eğrikapı Maksemi arasında mevcut bütün su kemerlerine Kemer-i Atîk denmesi, diğerlerinin ise adlarının yazılması, Sinan'ın padişaha yarım günlük yere kadar suyollarının hazır olduğunu söylemesi, Cebeciköy ile Bozdoğan arasındaki su kemerlerinin ve galerilerinin Fâtih tarafından yeniden yaptırıldığını ispat etmektedir.

Kırkçeşme tesisleri içerisinde iki veya üç katlı, çok gözlü beş âbidevî kemer vardır. Bunların içinde gerek mühendislik gerekse mimarlık bakımından en önemlisi Moğlova Kemeri'dir (Muallakkemer) (bk. MOĞLOVA KEMERİ). İkinci olarak görülen Uzunkemer, Kırkçeşme tesislerinin batı kolu üzerinde bulunan 711 m. uzunluğunda ve iki katlı şekliyle tesisin en büyük yapısıdır. Üst katta elli, alt katta kırk yedi kemer vardır. Kemerler suyun giriş yönünden itibaren birden başlamak üzere elliye kadar numaralanmıştır. Kemer planda kırık hatlar şeklindedir. En önemli yön değiştirme yirmi

üçyirmi dördüncü kemerler arasında bulunur. Su galerisi kemerin en üstünden geçer. Gözlücekemer (Cebeciköy Kemeri), Kovukkemer de âbidevî kemerlerdendir ve bu kemerin bir bölümünün Roma devrinden kalmış olması ihtimali büyüktür.

Kırkçeşme tesislerinin en önemli dört kemerinden biri olan Kovukkemer'in adı tezkirelerde geçmez. Ancak Mimar Sinan tarafından yapıldığı bildirilen kemerler arasında, "Evvel bent kemeridir, suyolu başına karîb yerdedir" denilen kemerin Kovukkemer olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan Kırkçeşme'nin isâle krokisinde Kâğıthane suyu ve re'sü'l-kâriz diye yazılan suların başı Kovukkemer kolu üzerinde olduğu gibi Geç Roma devrinde Valens veya Theodusius tarafından yaptırılıp harap olan, daha sonra Fâtih Sultan Mehmed veya Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yeniden inşa ettirildiği bildirilen, bugün Büyük Bent diye anılan bent de aynı yerdedir. Kırkçeşme tesisleri arasında menşe belirlenmesinde güçlük çekilen Kemer yalnız Kovukkemer'dir. Kırkçeşme tesisinin diğer bütün bölümlerinin Osmanlı yapısı olmasına karşılık Kovukkemer'in tamamen Osmanlı eseri olduğunu iddia etmek güçtür. En alt katın bir bölümü ile orta katın çok küçük bir kısmı Geç Roma devrinden kalmıştır. İki katlı kemerlerden sonuncusu olan Paşa Kemeri'nin daha sonra inşa edildiği ve Mimar Sinan ile ilişkisi olmadığı söylenirse de Sinan tarafından 1563-64 yılında yapıldığı bulunan arşiv belgelerine göre kesindir. Bu kemerlerin dışındaki tek katlı önemli kemerler de şunlardır: Develioğlu Kemeri (195 m.), Alacahamam Kemeri (32,5 m.), Çaşnigîr Kemeri (44,70 m.), Karakemer (61,20 m.), Balıklıkemer (125 m.) ve Vâlide Kemeri (38,80 m.).

Şehir şebekesinin tamamlanmasından sonra günümüze kadar geçen zaman içinde bu sistemlerin çoğu ortadan kalkmış olmakla beraber ana dağıtım kubbeleri ve şebeke arasındaki ilişki anlaşılabilmektedir. Bunların en önemlisi Edirnekapı Maksemi'dir. Eyüp'teki yerlere su vermek için sonradan Eyüp Kubbesi de yapılmıştır. Eğrikapı Kubbesi'ne gelen ana galerinin bir kolu Tezgâhçılar Kubbesi'ne, diğeri Sulukule Kubbesi üzerinden Haseki ve Yedikule'ye gider. Tezgâhçılar Kubbesi'nden galeri yine iki kola ayrılır; biri Tahtakale'ye, diğeri Gedikpaşa, Sultanahmet'ten Ayasofya Kubbesi'ne ulaşır. Ana galeriden ve sondaki kubbelerden künklerle

şehre su dağıtılır. Bu arada küçük taksim yerleri, su kuleleri ve kuyularla 580 çeşmeye su verilir. Mimar Sinan devrinde Kırkçeşme'den beslenen çeşmelerin sayısı 300 kadardır.

Bozdoğan Kemeri'nin Haliç tarafında ve Gazanfer Ağa Medresesi'nin karşısında buradaki su haznesinin az ötesinde bulunan kitâbesiz Kırkçeşme adı verilen çeşme binası, Atatürk Bulvarı açılırken yeniden daha geride yapılmak üzere taşları numaralanarak sökülmüş, fakat bir daha ihya edilmemiştir. Bazı yazarların bu çeşmenin Bizans devrine ait olduğunu sanmalarına yol açan, üzerinde çifte tavuskuşu kabartması olan mermer Bizans levhası ise müzeye kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Eyyûbî, Menâkıb-ı Sultân Süleymân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2422; Süleymannâme (m. 1579), Chester Beatty Library, MS, nr. 413; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (haz. Ahmet Tezbaşar), İstanbul, ts., s. 60-61; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, s. 47, 63; a.mlf., Tezkiretü'l-ebniye, tür.yer.; İsmail Remzi, İstanbul Su Şebeke Planı, İSKİ arşivi; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, tür.yer.; Ata Galip, İstanbul Evkaf Suları, İstanbul 1922; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946; a.mlf., İstanbul'da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti, İstanbul 1953; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 54-112; a.mlf., "İstanbul'da XVI. yy.daki Su Tesisleri", II. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul 1986, III, 105-122; a.mlf., Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988; a.mlf., İstanbul'un Osmanlı Dönemi Su Yolları, İstanbul 1999, s. 33-117; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 244, 404-405; Suphi Saatçi - Metin Sözen, Mimar Sinan ve Tezkiretü'l-bünyan, İstanbul 1989; R. Anhegger, "Eyyûbî'nin Menâkıb-ı Sultan Süleyman'ı", TD, I (1949), s. 119-138.

Kâzım Çeçen

KIRKLARELİ

Marmara bölgesinin Trakya kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Istranca (Yıldız) dağlarının iç kenarını izleyen ve İstanbul'u Aşağı Tuna havzasına bağlayan tarihî yol (sağ yaka yolu) üzerinde bulunur. Şehir, İstanbul-Edirne-Avrupa demiryolundan Mandıra İstasyonu'nda ayrılan ve günümüzde önemini yitirmiş bulunan 47 kilometrelik bir şube hattıyla demiryolu şebekesiyle irtibat halindedir.

Şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Ancak civarda höyüklerin bulunuşu yerleşmenin oldukça eski tarihlere indiğini ortaya koyar. Yörenin tarihi Trakya'nın tarihiyle paralellik gösterir. Eskiçağ'larda İskitler'in, Persler'in, Trak kavimlerinin kurduğu Odris Devleti'nin (Mansel, s. 26), Makedonya Kralı Filip'in ve Galatlar'ın hâkimiyeti altında kaldıktan sonra Roma topraklarına katıldı ve Roma'ya bağlı Trakya eyaletinin sınırları içinde yer aldı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra da Bizans'ın (Doğu Roma) payına düştü. Bizans döneminde şehrin adı Saranta Ekklesies idi. Bu dönemde zaman zaman Bulgarlar'ın akınlarına uğradı. Bulgarlar şehir için Lozengrad adını kullanırlardı. Gerek Roma gerekse Bizans hâkimiyeti altında bulunduğu sıralarda Trakya ile birlikte Kırklareli çevresi de birkaç defa Got istilâsıyla karşılaştı. V. yüzyılın ilk yarısından itibaren yöreye Hun akınları başladı. Bu akınlar bir sonraki yüzyılda tekrarlandı. Ardından Avarlar'ın (VIII ve X. yüzyıl), Haçlılar'ın (XII. yüzyıl sonu) ve Latinler'in (XIII. yüzyıl başı) saldırılarına uğrayan Saranta Ekklesies'in Osmanlı idaresine hangi tarihte girdiği hakkında ilk Osmanlı kaynaklarında kesin bilgi yoktur. Genellikle buranın Edirne'nin 763'te (1361) fethinden sonra ele geçirildiği kabul edilmektedir. Ayrıca Bulgar Kralı Aleksandr'ın şehri geri aldığı ve onun ölümü üzerine baş gösteren karışıklıklar sırasında Timurtaş Paşa tarafından yeniden zaptedildiği de belirtilir. Fetih tarihi ise 768 (1366) ve 770 (1368-69) yılları olarak gösterilir. Osmanlı idaresine girdikten sonra şehrin adı eski isminin aynen tercümesi olan Kırkkilise şekline dönüştürüldü, Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar da bu ad kullanıldı.

Kırkkilise, Osmanlı idaresinde Rumeli eyaletinde Vize sancağına bağlı bir kaza merkezi idi. Aynı zamanda İstanbul'u Doğu ve Orta Avrupa'ya bağlayan önemli bir konaklama merkezi durumunda bulunuyordu. XVI. yüzyılın ilk yarısında 935 (1529) tarihli deftere göre şehir Câmi-i Atik, Câmi-i Kebîr, Hacı Zekeriyyâ, Sultan Bayezid Han Kethüdâsı, Yapraklı ve Karaca İbrâhim adlı altı mahalleden oluşuyordu. Bu sırada toplam nüfus 283 hâne (yaklaşık 1300 kişi) dolayındaydı. Gerek şehir gerekse yöresindeki köylerde Batı Anadolu'dan getirilip yerleştirilmiş Yörük grupları bulunuyordu. Bunlar Kırkkilise Yörükleri olarak teşkilâtlandırılmış ve bölge de bir müsellem sancağı haline getirilmişti. XVII. yüzyılda Rumeli eyaletine bağlı aynı adlı sancağın merkezi durumunda olan şehri 1608'de gören Polonyalı Simeon buranın taştan yapılmış evleri olduğunu belirtirken Evliya Çelebi Kırkkilise'den kalesi olmayan, bayır dibinde yer alan, bakımlı konakları ve yemyeşil bahçeleriyle dikkati çeken bir şehir olarak söz eder. Ayrıca buradaki Eski Cami'nin adını verir (Seyahatnâme, V, 79-80). XVIII. yüzyılda durumunu koruduğu anlaşılan şehre 1762'de gelen Boşkoviç müslüman ve hıristiyanların bir arada yaşadığını belirtir. Burada ayrıca Alman kökenli yahudiler de bulunuyordu ve bunlar tereyağı ve peynir imaliyle uğraşıyorlardı.

Tanzimat'tan sonra Osmanlı idare düzeninde eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince Kırkkilise, Edirne vilâyetine bağlı bir sancak merkezi durumuna geldi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar'ın eline geçti. Bu savaşın ardından 3 Mart 1878'de imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın maddelerinden birine göre Kırkkilise yeni kurulan Bulgaristan Prensliği'ne bırakıldı. Fakat aynı yılın 13 Temmuzunda imzalanan Berlin Antlaşması'na göre şehir Türkler'e iade edildi ve sancak merkezi olma özelliğini sürdürdü. XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca toplam 7500-14.000 arasında değişen nüfusa sahip olan şehirde 1874'te on bir cami, üç mescid, altı kilise, bir sinagog, yirmi bir

han, iki hamam, kırk dört mağaza, 721 dükkân mevcuttu.

Kırkkilise, Balkan Savaşı'nın başlarında 24 Ekim 1912 tarihinde Bulgar kuvvetlerince işgal edildi. Şehir dokuz ay kadar süren bu işgalden 21 Temmuz 1913'te kurtarıldı. Kurtuluş Savaşı yıllarında 26 Temmuz 1920'de Yunan işgaline uğrayan Kırkkilise 10 Kasım 1922'de geri alındı. Yunan

işgali sırasında merkezi Edirne olan Trakya umumî valiliğine bağlı sancaklardan birinin merkeziydi. Cumhuriyet'in başlarında 1924 yılında il merkezi durumuna getirildi. Aynı yılın sonlarına doğru (20 Aralık 1924) Kırkkilise adı Kırklareli'ne dönüştürüldü.

Günümüzde Kırklareli şehri, Istranca dağlarından inerek Babaeski suyuna kavuşan Bağlıca (Okluca) deresinin iki tarafına yayılmıştır. Güneyde demiryolu istasyonunun bulunduğu kesimde 200 m. civarında olan yükseklik, şehrin en eski kesimi olan Yayla ve Demirtaş mahallelerinin yerleştiği iki tepenin bulunduğu yerde 240 metreyi aşar. İki tepe ile ikisinin arasındaki boyun noktasında kurulan Kırklareli, bu yerleşme konumuyla şehircilikte "semer tipi yerleşme" olarak adlandırılan tipin en güzel örneğini oluşturur. Şehir mekân üzerinde geliştikçe bu iki tepe üzerinden aşağıdaki ovaya doğru genişlemiştir. 1970'li yılların başında yedi mahalleden ibaret olan Kırklareli'nde günümüzde (2000'li yılların başı) mahalle sayısı on biri bulmuş ve şehrin kapladığı alan da 1949'da 400 hektar iken (Belediyeler Yıllığı II, s. 600) 800 hektara yaklaşmıştır. Bu genişlemeye paralel olarak nüfusu da artmıştır. Cumhuriyet'in başlarında şehrin nüfusu 12.911 iken (1927 sayımı) 1935'te 20.000'i aşmış (20.891), 1940 yılında ise II. Dünya Savaşı sebebiyle Trakya'nın başka askerî merkezlerine olduğu gibi Kırklareli'ne de askerî kuvvetler yığılması üzerine 30.000'i de geçmiş (32.232), savaşın bitimini izleyen ilk sayımda (1945 Ekim) bu kuvvetler geri çekildiğinden nüfus 15.000'in altına düşmüştür (14.412). Bundan sonra savaş yıllarında ulaştığı nüfusu ancak otuz beş yıl sonra bulabilmiştir (1975'te 33.265 nüfus). Ardından normal artış seyrini izleyen nüfusu 1985'te 40.000'i (40.881), 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre de 50.000'i geçmiştir (53.221).

Şehrin günümüzdeki canlı iş merkezi düzlükteki Cumhuriyet Meydanı ve bunun çevresindeki kesimlerde toplanmıştır. Atatürk'ün 1930 yılında Kırklareli'ni ziyaretindeki konuşmasını Yayla mahallesinde bulunan eski hükümet konağının balkonundan yaptığı düşünülürse 1930'lu yıllarda şehrin ağırlık merkezinin günümüzde sönükleşmiş bulunan eski nüvede bulunduğu, o yıllardan daha sonra aşağıdaki Cumhuriyet Meydanı çevresinin canlandığı anlaşılır. Bu meydan, 1948'de gerçekleşen şehrin ilk imar planının neticesi olarak şehrin çekirdeği durumundaki Hızır Bey Külliyesi ile belediye arasında açılmıştır. Şehrin Kurtuluş caddesi, Balkan

caddesi, Mustafakemalpaşa Bulvarı, Namazgâh caddesi bu meydanda birleşecek biçimde, yani “ışınsal cadde sistemi”nde düzenlendi. Şehrin ikinci imar planı olan 1968 planına göre de geniş çaplı kamulaştırmalarla hükümet meydanının düzenlenmesi yapıldı. Şehrin bu ikinci önemli meydanından da Fevziçakmak Bulvarı, Atatürk Bulvarı, Yüzüncüyıl caddesi ve İstiklâl caddesi gibi önemli caddeler gene ışınsal olarak ayrılmaktadır.

Kırklareli önemli bir ziraî merkez özelliğini sürdürmektedir. Şehirde sanayi kuruluşu olarak ana maddesini tarımsal ürünlerden alan sanayi kolları (peynir ve ayçiçek yağı imalâthâneleri, yem üretimi, mübâdeleden önceki önemini yitirmiş olan şarapçılık vb.) sayılabilir. Ticaretin gelişmesinde 1971’de açılan, Bulgaristan’la ve onun aracılığıyla Romanya ile ilişkiyi sağlayan Dereköy sınır kapısının etkisi sezilebilmektedir (bu kapıdan 1996 yılında toplam 218.816 kişi ve 25.621 araç giriş yapmış, 21.719 araç da çıkmıştır).

Şehirde başlıca tarihî eserler olarak 1383 tarihli Hızır Bey Külliyesi (cami, hamam ve arasta), Emin Ali Çelebi tarafından yaptırılan Kadı Camii (1577), Güllâbi Ahmed Paşa tarafından yaptırılan Beyazıt Camii (1593 tarihli bu cami Paşa Camii olarak da bilinir), Karakaş Hacı Mehmed Camii (1628 tarihli bu cami 1960’taki onarımından sonra orijinalliğini tamamen yitirmiştir), Karaca İbrâhim Bey’in yaptırdığı Kapan Camii ve Gümrük Hanı ile (1640) Kapan Çeşmesi (1771), Kayyumoğlu Çeşmesi (1769), Kadı Çeşmesi (1568) gibi çeşmeler sayılabilir.

Kırklareli şehrinin merkez olduğu Kırklareli ili Edirne, Tekirdağ illeri, ayrıca Bulgaristan topraklarıyla çevrilmiştir. Doğudan da Karadeniz’le sınırlanmıştır. Merkez ilçeden başka Babaeski, Demirköy, Kofçaz, Lüleburgaz, Pehlivanköy, Pınarhisar ve Vize adlı yedi ilçeye ayrılır. 6278 km² genişliğindeki Kırklareli ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 328.461 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu da elli iki idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırklareli’nde il ve ilçe merkezlerinde altmış bir, kasabalarda otuz iki ve köylerde 188

olmak üzere toplam 281 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı on dokuzdur.

BİBLİYOGRAFYA

Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 3; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 79-80; Ahmet İzzet Paşa, Feryadım (nşr. Süheyl İzzet Furgaç), İstanbul 1992, I, 47, 127, 154; Arif Müfid Mansel, Trakya'nın Kültür ve Tarihi, İstanbul 1938, s. 24, 25, 26, 30, 31, 37, 43, 45; Belediyeler Yıllığı II, Ankara 1949, s. 600; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, bk. İndeks; a.mlf., "Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livâları, Şehir ve Kasabaları", TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 255, 269; Nazif Karaçam, Bütün Yönleri ile Kırklareli ve İlçeleri, İstanbul 1970; a.mlf., Efsaneden Gerçeğe Kırklareli, Kırklareli 1995; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorial-verwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, Freiburg 1976, s. 153, 155, 293-294; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 98, 107, 108; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1987, I, 377, 379; Oya Esin Kaymaz, Kırklareli Şehri (yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Ardel - Erol Tümertekin, "Trakya'da Coğrafî Müşahedeler", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 15-16, İstanbul 1956, s. 11-12; İsmail Eren, "Rucer Yosif Boşkoviç'in 1762 Tarihli İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hatıra Defteri", TD, sy. 16 (1962), s. 98-99; Özcan Mert, "Kırklareli Kitabeleri", a.e., sy. 25 (1971), s. 155-162; L. İnciciyan, "Osmanlı Rumelisinin Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. D. Andreasyan), GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 136-137; Ahmet Ardel, "Kırklareli", İA, VI, 762-764; Cengiz Orhonlu, "Ḳırḳ Kilise", EI² (Fr.), V, 146.

Metin Tuncel

KIRKPINAR

Geleneksel olarak güreş müsabakalarının yapıldığı, Edirne yakınlarında bugün Yunanistan sınırları içinde kalan bir yer

(bk. GÜREŞ).

KIRMA

(bk. ŞİKESTE).

KIRŞEHİR

İç Anadolu'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kızılırmak'a ulaşan güney-kuzey doğrultulu Kılıçözü suyu vadisi boyunda denizden yaklaşık 990 m. yükseklikte yer alır. Selçuklular döneminden itibaren bilinen adı Kırşehri'dir. Türkçe olan bu ad şehre kurulduğu yer ve çevrenin tabii özelliğinden dolayı verilmiştir. Bu dönemlerde aynı zamanda Gülşehri adıyla da anılmıştır. Elvan Çelebi, ilim ve tasavvuf erbabı babası Âşık Paşa'nın şehre gelip yerleşmesiyle burasının âdeta bir gül bahçesine döndüğüne (Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 102) ve dolayısıyla Gülşehri adının verilmesinde bu özelliğin rol oynadığına işaret eder. İlhanlı ve Osmanlı kaynaklarında genellikle Kırşehri adıyla geçen şehir, muhtemelen halk ağzındaki söylenişe uygun olarak Cumhuriyet döneminde Kırşehir biçimini almıştır.

Tarih. Kuruluş tarihi bilinmemekle birlikte şehrin ortasında yer alan ve "Kale" denilen yığma höyüğün mevcudiyeti buranın eski bir yerleşim yeri olduğunu gösterir. Ancak bu yığma tepede herhangi bir arkeolojik bulguya rastlanmadığından şehrin eski dönemlerine ait ileri sürülen görüşler bir faraziyeden öteye geçmemektedir. İlk Tunç çağının (milâttan önce 3300-1900/1800) izlerine rastlanan ve sırasıyla Hitit, Frig, Pers, Makedonya, Kapadokya kralları, Romalılar ve Bizanslılar'ın idaresi altına giren yörede Kırşehir'in ne zaman ortaya çıktığı ve daha sonra Türkler'in hâkimiyetine geçtiğinde var olup olmadığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şehre dair ilk bilgiler XII. yüzyılda ortaya çıkar. Bu dönemde Selçuklular ve Anadolu'daki bazı beylikler arasında birkaç defa el değiştirdi. Bir ara Dânişmendliler'in eline geçen şehir, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Kılıcarslan döneminde Dânişmendli topraklarının Selçuklular'a ilhak edilmesiyle (1173) tekrar Selçuklular'ın idaresine geçti. Muhtemelen XIII. yüzyıl başlarında bir kaleşehir haline gelip siyasî önem kazandı. Nitekim 625'te (1228) Mengücüklüler'in Erzincan-Kemah kolunu hâkimiyeti altına alan Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad, Şebinkarahisar'ı direniş

göstermeksizin teslim eden Mengücük hânedanından Muzafferüddin Muhammed b. Behram Şah'a Kırşehir'i dirlik olarak vermişti. Muzafferüddin Muhammed aile efradiyle birlikte Kırşehir'e geldi ve burada yaşadı. 1243 Kösedağ savaşından sonra Anadolu'nun Moğol-İlhanlı nüfuzuna girmeye başlamasının ardından Kırşehir'in daha çok Malya ovası tarafındaki kuzey bölgesiyle kuzeybatı tarafları göçebe Moğol gruplarının kışlak mahalli haline geldi. Bu arada Cacaoğlu Nûreddin Kırşehir emirliğine getirildi (659/1261). Anadolu Selçuklu Devleti'nin yavaş yavaş çözülmeye başladığı XIII. yüzyıl sonlarına doğru şehirde Moğol-İlhanlı hükümdarları adına para bastırıldı. Hamdullah Müstevfî, bu dönemlerde Kırşehir'i büyük imaretleriyle güzel bir iklime sahip bir şehir olarak nitelendirmekte ve 1336 yılında merkezî idareye giden vergi gelirini 57.000 dinar olarak vermektedir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 99). XIV. yüzyıl ortalarında Eretna Beyliği'nin eline geçen şehir, Eretnaoğlu Mehmed Bey'in ölümünden (767/1366) sonraki iç karışıklıklar sırasında en fazla zarar gören yerlerden biri oldu. Ardından Sivas merkez olmak üzere bir devlet kuran Kadı Burhâneddin'in idaresine girdi (791/1389). Kadı Burhâneddin, Osmanlı ve Karamanoğulları sınır kesiminde yer alan şehrin surlarını tamir ettirdi. Timur'un Anadolu'ya ilk girişi sırasında Karamanoğulları tarafından yağma edilen şehir Kadı Burhâneddin'in ölümünden (800/1398) sonra Osmanlılar'ın eline geçti. Ankara Savaşı'nın (804/1402) ardından Timur tarafından Karamanoğulları'na verildi. Timur Anadolu'dan çekilirken başta Yozgat çevresi olmak üzere Kırşehir yöresindeki Moğol aşiret gruplarının önemli bir kısmını götürdü ve onlardan boşalan yaylak ve kışlak mahallerine Dulkadıroğulları'na mensup konar göçer Türkmen grupları gelmeye başladı. Bu durum Kırşehir'in Dulkadıroğulları'nın idaresine girmesinde önemli rol oynadı. Kırşehir'de Dulkadır hânedanı mensupları yöneticilik

yaptılar. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Dulkadıroğlu Alâüddevle Bozkurt Bey Kırşehir'de bulunmaktaydı. Şehir muhtemelen Fâtih'in hükümdarlığının son yıllarında kesin olarak Osmanlı idaresine girdi. Osmanlı idaresinin ilk yıllarında Alâüddevle Bey'in haslarına dokunulmamıştı.

Kırşehir ve yöresinde Osmanlı hâkimiyeti altında önemli bir olay cereyan etmedi. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren suhte ve Celâlî

hareketlerinden kısmen etkilendi. XVII. yüzyılın başlarında Tavil Ahmed adlı Celâlî reisiyle kardeşi etrafına topladığı adamlarıyla şehri ve yöresini yağma etmişti. Bu olaylar sırasında halkın bir kısmı yerini terketmek zorunda kaldı. Bundan sonra ciddi bir olayın meydana gelmediği Kırşehir, Sivas ve Erzurum kongrelerinin ardından Mustafa Kemal Paşa'nın geldiği (24 Aralık 1919), büyük bir coşkuyla karşılandığı ve Millî Mücadele öncesinde önemli görüşmeler yaptığı yerlerden biri oldu.

Fizikî, Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı. Kırşehir'de eski bir yerleşim ünitesinin işareti olarak Kale adıyla bilinen bir höyük olmasına rağmen âbide ve kitâbelerden buranın bir şehir halinde ortaya çıkışının Anadolu Selçuklu Devleti döneminde olduğu ve nüfus, fizikî yapı ile mimari eserler yönünden büyük bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde inşa edilen zâviye, medrese, cami, mescid ve türbe gibi eserler, şehrin fizikî olarak Kılıçözü'nün meydana getirdiği düzlüğe ve Kale merkez olmak üzere doğu, kuzey ve kuzeybatı istikametine doğru yayıldığını gösterir. 670 (1272) tarihli Cacaoğlu Nûreddin'in vakfiyesinde Cemâleddin Mûsâ, Muhtesib Esed ve Haffâf Rûzbe gibi mahalle adlarına rastlanması (Temir, s. 34, 36, 112-113) ve 697 (1298) tarihli Şeyh Süleyman Türkmânî vakfiyesinde Melik Hatun mahallesi adının geçmesi (Tarım, Kırşehir Tarihi, s. 697) şehrin gelişme durumu hakkında önemli ipuçları sağlar. Buna karşılık Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 890 (1485) yılına ait tahrirde hiçbir mahalle kaydının yer almaması, şehrin Eretnaoğulları, Kadı Burhâneddin Ahmed, Karamanoğulları ile Osmanlılar arasındaki mücadelelerden nüfus yapısı ve fizikî durumu değiştirecek ölçüde etkilendiğini gösterir. Özellikle Osmanlı iskân siyaseti çerçevesinde şehirden Rumeli'ye kitleler halinde yapılan göçler de (meselâ Eski Zağra, Bolayır) bunun bir başka sebebi olmalıdır. 890'da (1485), kuruluşları Anadolu Selçuklu Devleti dönemine dayanan Ahî Evran, Âşık Paşa, Caca Bey, Şeyh Süleyman Türkmânî ve Şeyh Kaya gibi zâviye ve medreselerin kaydedilmiş olması ise fizikî bakımdan şehrin daha ziyade bu tesisler etrafında şekillendiğini düşündürür. 932 (1526) tarihli deftere göre Kırşehir'in toplam dokuz mahallesi vardı. Buradan şehrin fizikî bakımdan mahalleleşme sürecine 890'dan (1485), sonra tekrar girdiği anlaşılır. Bu mahalleler Cami, Nasuh (Hacı Nasuh) Mescidi, Yâkub Dede Mescidi, Sofular, Kuşdilli, Medrese (Caca Bey Medresesi), Ahî Evran, Âşık Paşa ve Kaya Şeyh adıyla bilinmekteydi. Nüfusça en kalabalık mahalleleri Nasuh

Mescidi ve Ahî Evran, en az olanı ise Kaya Şeyh mahallesi oluşturuyordu.

992'de (1584) şehirdeki mahalle sayısı on yediye yükseldi. Bu durum şehrin XVI. yüzyıl süresince fizikî açıdan daha da geliştiğini gösterir. 1526-1584 yılları arasında teşkil edilen yeni mahalleler Yenice, Cedîd (Kayabaşı), Cedîd (Lala Camii), Tabağıl, Alaybeyi, Şeyh Süleyman Sofu, Cedîd (Killik) ve Şarkıyân adını taşımaktaydı. Bu mahallelerden Kayabaşı, Lala Camii ve Killik'in mâruf adları yanında Cedîd adıyla da bilinmesi onların 992'den (1584) biraz önce ortaya çıkmış olduğunun göstergesidir. 1584'teki mahalleler arasında nüfusça kalabalık olanları Âşık Paşa ve Ahî Evran idi. En az nüfus ise Killik mahallesindeydi. Şehirdeki mahallelerin en önemli özelliği birçoğunun zâviye, cami, mescid, medrese gibi tesislerin etrafında kurulması ve onların adıyla bilinmesidir. Kırşehir 1250'de (1834) toplam yedi mahalleye sahipti (BA, Temettüat Defteri, nr. 795, s. 2-70). Şehrin artık temel ve merkezî yerleşim birimleri olan bu mahalleler Kayabaşı, Yenice, Kuşdilli, Âşık Paşa, Medrese, Ahî Evran ve Nasuh Dede adlarını taşımaktaydı. Bu tarihteki mahalle sayısının XVI. yüzyıl sonlarına göre bir hayli azalmasında, zamanla bazı kenar mahallelerin başka mahallelerle birleşmesinin ve XVII. yüzyıldaki Celâlî hareketleriyle tabii âfetlerin rolü olduğu düşünülebilir. 1256'daki (1840) mahalle sayısı ise 1834'ten sonra teşkil edildiği anlaşılan Güldiken mahallesiyle sekize yükselmişti (a.g.e., nr. 797, s. 2-20; nr. 798, s. 1-120). Bundan sonra şehrin fizikî bakımdan çok fazla bir değişikliğe uğramadığı anlaşılmaktadır. Ancak Cumhuriyet döneminde ve özellikle 1960'lardan sonra kamu ve mülkî binaların inşasıyla şehir yeni bir fizikî değişim yaşamıştır.

Kırşehir çevresi, Türkler'in Anadolu'ya geldiği erken dönemlerden itibaren yoğun bir Türk iskânına sahne oldu. Ancak şehrin bu dönemlerdeki nüfusuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Hacı Bektâş Veli Vilâyetnâmesi, XIII. yüzyılın ortalarından sonra Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin döneminde şehirde 18.000 hâne halkının olduğunu belirtir (Firdevs-i Rûmî, s. 191). Bu rakam dönemi için mübalağalı da olsa şehirde önemli bir nüfus birikimine işaret eder. Osmanlı idaresinin ilk yıllarında 1485'te şehrin 1000 civarında tamamı Türkler'den oluşan nüfusu vardı. Bu sayı 1584'te yaklaşık 5000'e yükselmişti. Toplam nüfusun 550'ye yakınını konar göçer Yüzdepâre ve Hoca Yörükleri ile Esbkeşan (Atçeken) oymakları teşkil etmekteydi. Nüfusun 250'ye yakını ise muhtemelen

Dulkadırlı ümerâsından Osman Mirza'ya mensuptu. Bu durum, nüfus artışında daha ziyade dışarıdan şehre gelip yerleşmelerin önemli rol oynadığının işareti olmalıdır. XVII ve XVIII. yüzyıllardaki nüfus durumu hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan şehrin 1834'te 4000 civarında nüfusu vardı. 1840'taki nüfus ise 5000'e yaklaşmıştı.

Bunun XVI. yüzyıl sonlarındaki durumla paralellik göstermesi aradan geçen 250 yıllık zaman dilimi hesaba katıldığında durgun bir süreci işaret eder. XIX. yüzyıl sonlarında ise şehrin nüfusu 8500'e ulaşmıştı.

Kırşehir, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Anadolu'daki şehirler arasında önemli bir ticarî ve ekonomik fonksiyona sahipti. Bunda şehrin hem Ahîliğin merkezi durumunda olmasının, hem de o dönemde doğu-batı ve güney-kuzey ana yolları üzerinde bulunmasının önemli rolü vardır. Nitekim bu faaliyetlerin bir göstergesi olarak Kırşehir emîri olan Cacaoğlu Nûreddin'in 1272 tarihli vakfiyesine yansıdığı kadarıyla şehirde bakkal, hayyât (terzi), kasap, haffâf (ayakkabıcı), neccâr (marangoz), saktâ (eskici), ketenci, helvacı, kassâr (çırpıcı), sekkâk (bıçakçı), bezzâz (bezci), ütâbî (kumaşçı, elbiseci), saraç gibi çeşitli meslek dallarıyla alâkalı birçok çarşıyla kuvvetli bir ihtimale göre çevredeki konar göçer Türkmenler'in gelmesiyle teşkil edilen ve Türkmenpazarı adıyla bilinen bir pazarın varlığı dikkati çeker (Temir, s. 23, 30-35, 40-41, 106-107, 111-113, 115). Ayrıca, Kırşehir'den güneye doğru o zamanki başşehir Konya'ya giden yolun Kızılırmak üzerinde muhtemelen eski ismi Tırtıklıköprü olan Kesikköprü'nün yanında Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin tarafından 667'de (1268-69) yaptırılan ve köprüye izâfeten Kesikköprü adıyla bilinen bir han veya kervansaray mevcuttu. Şehirdeki bu ekonomik canlılığın bir göstergesi olarak 697-738 (1297-1338) yılları arasında Kırşehir Darphânesi yoğun bir faaliyet içinde bulunmaktaydı (von Zambaur, s. 192, 210). Yaklaşık 1309 yıllarında İlhanlı merkezî idaresince şehirden toplanan gelirlerden muhtelif harcama kalemlerine yapılan havalelerin yekünü 29.000 dinardı (Felek Âlâ-yı Tebrîzî, s. 39-41; Remler, XIV [1985], s. 175). Bütün bunlar, şehrin Selçuklular Devleti döneminde ve özellikle XIII. yüzyıl ortalarından sonra hareketli bir ticarî ve ekonomik faaliyet içinde olduğuna delâlet eder. Kırşehir'in Osmanlı idaresine girmesinden sonra yapılan sayımlarda ticarî ve ekonomik hareketliliğin göstergesi olan çarşı veya pazarların kaydedilmediği görülür. Bu durum, XV. yüzyıl ortalarında

bir sınır şehri olması ve tahribata uğramasıyla açıklanabilir. Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 1485'te şehir halkının içinde ziraatla uğraşanların bulunduğu, ayrıca "cemâat-i ehl-i hırfet" adı altında altmış dokuz kişiden ibaret bir esnaf zümresinin varlığı tesbit edilmektedir (BA, TD, nr. 19, s. 279). Hangi mesleklerle uğraştıkları tam olarak belirlenemeyen bu az sayıdaki esnaf zümresi şehrin Osmanlı öncesi ticarî ve ekonomik faaliyetinin bir göstergesidir. 1584 yılında şehirde bir boyahane ile bir bezirhane mevcuttu. Bu ise 1485-1584 yılları arasında çok yavaş bir gelişmenin varlığına işaret eder. Bunda doğu-batı ve güney-kuzey istikametine doğru giden ticarî yolun giderek ehemmiyetini kaybetmesinin önemli rolü olmalıdır.

Şehrin Osmanlı döneminde ticarî ve ekonomik bakımdan en önemli özelliği, Ahîlik kurumunun kurucusu olarak kabul edilen Ahî Evran'ın burada bulunması ve dolayısıyla pek çok esnaf, sanatkâr ve ticaret zümresinin burası ile geleneksel bir bağlantı içinde olmasıydı. XIX. yüzyıl ortalarına doğru şehirdeki dükkân ve iş yeri sayısı 100'ün üzerindeydi. Bu dükkân ve iş yerleri, kalenin eteğinde ve daha ziyade bugün Uzunçarşı denilen yerle daha sonra ortadan kalkan Taşhan'da yoğunlaşmıştı. Bu dükkân ve iş yerleri arasında terzi, bezzâz, çuhadar, çulha, kılcı, boğçacı gibi adlar altında doğrudan doğruya tekstil ve dokuma sanayii ile uğraşanların sayısı fazla idi. Bunu çilingir, kalaycı, demirci, kaynakçı, nalbant, nalçacı, zincirci gibi meslek dalları takip etmekteydi. Bunun yanında saraç, kürkçü, semerci ve papuççu gibi deri ve dericilik dallarında uğraşanlar da vardı. Ayrıca şehirde en az dört tane bezirhâne mevcuttu. Bundan başka Kırşehir'de halıcılık tarihî bir geçmişe sahipti.

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde önemli bir kültür potansiyeline sahip olduğu anlaşılan Kırşehir'de birçok ilim adamı ve şair yaşamıştır. Bunlar arasında, özellikle Türkçe'nin Anadolu'da edebî bir dil durumuna gelmesinde önemli rol oynayan ve bu konuda eserler veren Âşık Paşa ve Gülşehrî başta gelir. Yine burada söz konusu dönemden kalma birçok tarihî eser mevcuttur. Bunların içinde en eskilerden birini, muhtemelen Mengücüklüler'den Melik Muzafferüddin Muhammed b. Behram Şah tarafından 644 (1246) yılında yaptırılan ve daha sonra ortadan kalkan Melik Gazi Medresesi teşkil etmekteydi. Bu medresenin hemen yanında Melik Gazi'nin hanımı tarafından inşa ettirilen Melik Gazi Kümbeti

bulunmaktadır. Şehirde bir diğer önemli medrese, 671'de (1272-73) Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin'in yaptırdığı Caca Bey Medresesi'dir. Melik Gazi Kümbeti ile Caca Bey Medresesi arasında ne zaman inşa edildiği kesin olarak bilinmeyen ve İlhanlılar zamanında darphâne olarak kullanılan Lala (Lâle) Camii mevcuttur. Şehirde

sanat tarihi yönü ağır basan ve daha önce bir zâviye müştemilâtına sahip olduğu anlaşılan eserlerden biri Âşık Paşa Türbesi'dir. Aynı şekilde Osmanlı döneminde bir zâviye müştemilâtına sahip olan ve çeşitli tarihlerde tamir edilen eserlerden bir diğeri Ahî Evran Zâviyesi ve Türbesi'dir. Bunun yanında şehrin imaret semtinde Şeyh Süleyman Türkmâni'ye ait bir türbe vardır. Kale olarak bilinen höyük üzerinde de Selçuklu Sultanı II. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan ve 1312'de (1894) yeniden inşa ettirilen Alâeddin Camii yer alır. Şehrin batısında Karakurt Kaplıcası'nın yanında ise Kalender Baba Türbesi vardır (bk. KARAKURT KÜLLİYESİ). Yine Kırşehir'in güney tarafında Yûnus Emre'ye atfedilen bir türbe bulunmaktadır.

İdarî Yapı. Kırşehir, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde önemli bir idarî merkez durumundaydı. Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 1485'te Kırşehir vilâyeti adı altında Rum eyaletine bağlı bulunuyordu. Buradaki vilâyet tabiri muayyen bir idarî bölgeyi karşılamak için kullanılmakta ve daha çok Osmanlı idaresinin yeni bir bölgedeki geçiş sürecini yansıtmaktaydı. Köylerin dışında kırsal kesimde önemli bir konar göçer unsur vardı. Varsak Türkmenleri adıyla bilinen bu unsurlar, daha çok Kırşehir'in kuzeyindeki Malya ovası ile kuzeybatı taraflarına doğru yayılmışlardı. Bunların cemaat veya bölük adı altındaki gruplarının sayısı 120 civarındaydı. Aralarında, daha sonraki yıllarda yerleşerek bugünkü Kaman kazasının vücut bulmasında önemli rol oynayacak olan Kaman adlı konar göçer bir grup da vardı. 1526 yıllarında Kırşehir, Rum eyaletinin sancakları arasında yer alan Bozok'a bağlı bir kaza durumundaydı. Muhtemelen bu yıllarda Bozok sancağının merkezi Kırşehir'di. Aynı tarihte kazada vergi mükellefi ve vergiden muaf olan erkek nüfusu toplam 9222 kişi idi. Köylerin sayısı ise ondu. Buna karşılık konar göçerler tarafından teşkil edilen 115 adet cemaat ve yirmi yedi adet bölük grubu vardı. Bunun yanında pek çoğu konar göçerler tarafından kullanılan ve sonradan onların yerleştikleri yerler haline gelecek olan kışlak sayısı altmış dört, konar göçer unsurların ziraat yaptığı

mezraa sayısı 714’tü.

Kırşehir’in idarî bakımdan bir sancak haline gelmesi ancak 961’de (1554) gerçekleşti. Bu tarihte Bozok sancağından ayrılan Kırşehir müstakil bir sancak haline getirildi ve Karaman eyaletine bağlandı. 992’de (1584) sancağın başta merkez Kırşehir olmak üzere Hacıbektaş, Süleymanlı, Konur, Günyüzü, Dinek, Keskin ve Çiçekdağı adlarıyla bilinen sekiz nahiyesi vardı. 1057’de (1647) sancağın Kırşehir merkez kazasından başka Dinekkeskin, Süleymanlı, Yüzdeciyan ile birlikte Hacıbektaş ve Konur kazaları mevcuttu (BA, MAD, nr. 3882, s. 46-47). Buradaki Dinekkeskin kazası, daha önce zikredilen Dinek ve Keskin nahiyelerinin birleşmesiyle teşkil edilmişti.

Karaman eyaletine bağlı sancaklık statüsünü uzun süre devam ettiren Kırşehir, Tanzimat’ın ilânıyla birlikte oluşturulan ve 1841’de kaldırılan muhassıllık uygulaması esnasında Konya eyaletine bağlı kaldı. Bu uygulama ile ilgili kayıtlarda Kırşehir’in bir ara Niğde muhassıllığına bağlı olduğu, bir ara da muhassıllık haline getirildiği zikredilir (Çakır, s. 47, 241). 1867 Vilâyet Nizamnâmesi’ne göre Konya vilâyetinin Niğde sancağına bağlı kaza idi. Daha sonra sancak haline getirildi. Konya vilâyetinden alınarak Ankara vilâyetine bağlandı. 1294’te (1877) sancağın merkez Kırşehir ile birlikte Avanos, Keskin ve Mecidiye (Çiçekdağı) adlı dört kazası vardı. 1892 yılında Kırşehir sancağı bu dört kazadan başka Hacıbektaş ve Mucur nahiyelerine sahipti. 1914’te merkez Kırşehir kazası ile Mucur, Keskin, Mecidiye ve Avanos kazalarından ibaret olan Kırşehir sancağı 1919 yılında yine Ankara vilâyetinin sancakları arasında yer almaktaydı.

Kırşehir Cumhuriyet döneminde vilâyet merkezi oldu. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında şehirde daha ziyade inşaat, taş işleme, yontma atölyeleri, tarıma dayalı sanayi, makine ve maden işletmesiyle dokuma dalında geleneksel tarzda faaliyet gösteren küçük imalâthaneler mevcuttu. 1960’lardan sonra yem, bulgur, makarna, un, mantar, kireç, tuğla ve makine takımı alanında fabrikalar ve tesisler kurulmaya başlandı. Son zamanlarda ise en önemli sınaî tesis olarak Petlas Lastik Fabrikası ile şeker fabrikası hizmete açıldı. Bu tesislerin yanında şehirde Gazi Üniversitesi’ne bağlı Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi ile bazı yüksek okullar

bulunmaktadır. Nüfusu Cumhuriyet'in başlarında 12.745 (1927 sayımı) iken 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre 88.105 oldu.

1925'te Kırşehir vilâyetine merkez Kırşehir kazası ile Mucur, Mecidiye ve Avanos kazalarıyla Kaman ve Hacıbektaş nahiyeleri bağlıydı. 1954 yılında Nevşehir'e bağlı kaza ve 1957 yılında tekrar vilâyet haline getirildi. Kırşehir şehrinin merkez olduğu Kırşehir ili Kırıkkale, Yozgat, Nevşehir, Aksaray ve Ankara illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Akçakent, Akpınar, Boztepe, Çiçekdağı, Kaman ve Mucur adlı altı ilçeye ayrılmıştır. 6352 km² genişliğindeki Kırşehir ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 253.239 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise kırk idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırşehir'de il ve ilçe merkezlerinde 133, kasabalarda altmış iki ve köylerde 258 olmak üzere toplam 453 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise yetmiş üçtür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 19, s. 279-338; nr. 998, s. 651-682; BA, MAD, nr. 3832, s. 46-47; BA, Temettüat Defteri, nr. 795, s. 2-70; nr. 797, s. 2-20; nr. 798, s. 1-120; TK, TD, nr. 139; Felek Âlâ-yı Tebrîzî, Ḳānûnü's-saʿâde (nşr. Mirkamal Nabipour, Die beiden persischen Leitfaden des Falak ʿ Âlâye Tebrīzī içinde), Göttingen 1973, s. 39-41; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Sevâniḥu'l-efkâr (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1358/1979, s. 207; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, bk. Dizin; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 99;

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 102; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 93, 131, 358, 361-362, 367, 425; Firdevs-i Rûmî, Manzûm Hacı Bektâş Veli Vilâyetnâmesi (nşr. Bedri Noyan), Aydın 1986, s. 191; İbrahim İsmail, Türkiye'nin Sıhhî-i İçtimâ'î Coğrafyası,

Kırşehir Vilâyeti, İstanbul 1341/1925; Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I, Kırşehir 1938; a.mlf., Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler, İstanbul 1948; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur el-Dîn'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959; E. von Zambaur, Die Münzprägungen des Islams (nşr. P. Jaeckel), Wiesbaden 1968, s. 192, 210; F. Taeschner, "Kırşehir, ein altes Kulturzentrum aus spätund nachseldschukischer Zeit", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 577-592; İlhan Şahin, "Şeyh Süleyman-ı Türkmânî Zaviyesinin Vakıflarına Dair", XX. Ahilik Bayramı Kongresi Tebliğleri: 1 Eylül 1984, Ankara 1985, s. 57-63; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Kırşehir'in Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)", Türk Kültürü ve Ahilik, XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri: 13-15 Eylül 1985, İstanbul 1986, s. 227-233; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Husûsiyetine Dâir Bazı Mülahazalar ve Vesikalar", Ahilik ve Esnaf, Konferanslar ve Seminer, İstanbul 1986, s. 159-174; a.mlf., "Kırşehir Tarihinin Bazı Meselelerine Dair", II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri: 13-15 Ekim 1999, Ankara 1999, s. 277-283; a.mlf., "Ahi Evrân Vakfiyyesi ve Vakıflarına Dair", MÜTAD, sy. 1 (1985), s. 325-341; Erdoğan Merçil, Türkiye Selçukluları'nda Meslekler, Ankara 2000, bk. İndeks; Coşkun Çakır, Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi, İstanbul 2001, s. 47, 241; Ali Saim Ülgen, "Kırşehir'de Türk Eserleri", VD, II (1942), s. 253-261; Halim Baki Kunter, "Kitabelerimiz", a.e., II (1942), s. 431-436; W. Ruben, "Kırşehir'in Dikkatimizi Çeken San'at Âbideleri" (trc. A. İtil), TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 603-640; XI/45 (1948), s. 173-193; M. Zamir, "Population Statistics of the Otoman Empire in 1914 and 1919", MES, XVII/1 (1981), s. 91, 102; Ph. Remler, "New Light on Economic History from Ilkhanid Accounting Manuals", SIr., XIV (1985), s. 157-177; Besim Darkot, "Kırşehir", İA, VI, 764-767; F. Taeschner, "Kırshehri", EI[2] (İng.), V, 172-173.

İlhan Şahin

KIRTAS

(bk. KÂĞIT).

KISAKÜREK, Necip Fazıl

(1905-1983)

Türk şairi, tiyatro yazarı ve fikir adamı.

O ve Ben adlı otobiyografisinde kaydettiğine göre 25 Mayıs 1905'te İstanbul Çemberlitaş'ta cinayet mahkemesi reisliğinden emekli büyük babası Mehmed Hilmi Efendi'nin konağında doğdu. Babası Mektebi Hukuk mezunu ve bazı memuriyetlerde bulunmuş Abdülbâki Fâzıl Bey, annesi Mediha Hanım'dır. Baba tarafından Maraşlı olan Kısakürekoğulları ailesinin kökü Dulkadıroğulları'na dayanmaktadır. Asıl adı Ahmed Necip olan Necip Fazıl okuma yazmayı büyük babasından öğrendi. Çeşitli okullarda kesintili ve düzensiz bir öğrenim hayatı geçirdi. Önce Gedikpaşa'da bir Fransız, sonra aynı yerde bir Amerikan mektebinde, Büyükdere Emin Efendi mahalle mektebinde, Büyük Reşid Paşa Numune, Vaniköy Rehberi İttihad mekteplerinde okuduktan sonra Heybeliada Numune Mektebi'nden mezun oldu. Aynı yıl Heybeliada Bahriye Mektebi'ne kaydoldu. Burada da beş yıl okudu, ancak diploma alamadan ayrıldı. 1921'de İstanbul Dârülfünunu Felsefe Şubesi'ne yazıldı. Bu öğrenimini de tamamlayamadan kazandığı devlet bursu ile felsefe tahsili için Paris'e gitti. Fakat Paris'te de düzenli bir öğrenci olamadı, kısmen sanat çevrelerinde bulunduysa da kendini daha çok eğlenceye ve bohem hayatına verdi. Türkiye'ye dönüşünde İstanbul ve Anadolu'da bazı bankalarda memuriyet ve müfettişlik yaptı. Bir Fransız mektebinde, Ankara Devlet Konservatuvarı'nda, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde ve Robert Kolej'de çeşitli dersler okuttu. Bu arada felsefe öğrenciliğinden beri girmiş olduğu basın çevresini daha çekici ve eser vermeye daha uygun bir ortam olarak gördüğünden 1942'den itibaren memuriyetlerini bırakıp geçimini yazılarından ve yayıncılıktan sağlayamaya başladı. Son yıllarına kadar Büyük Doğu dergisinin ve Büyük Doğu yayınlarının sahibi ve yazarı olduğu gibi bazı günlük gazetelerde fıkra ve makaleleri de yayımlanmaktaydı. Hemen tamamı Büyük Doğu'da olmak üzere kullandığı takma adları Ne-Fe-Ka, Hi-Ab-Kö, Ha-A-Ka, Adı Değmez, Neslihan Kısakürek, Ahmed Abdülbaki, Prof. Ş.Ü., Bankacı, Be-De, Ozan,

Ozanbaşı'dır. 25 Mayıs 1983'te Erenköy'deki evinde öldü. Büyük ve olaylı bir cenaze töreninin ardından Eyüp sırtlarındaki kabristana defnedildi. "Çille çille üstüne düştü mücevher târihi / Var mı şâir çilleden çıksın Necip Fâzıl gibi" (1403) mısraları Orhan Okay tarafından ölümü için düşürülmüş tarihtir.

Sabır Taşı oyunuyla 1940 Cumhuriyet Halk Partisi piyes yarışması birinciliğini kazanan Necip Fazıl Kısakürek için sanat hayatının 50. yıl jübilesi Millî Türk Talebe Birliği tarafından 22 Kasım 1975'te yapıldı. 25 Mayıs 1980'de doğumunun 75. yılı vesilesiyle Kültür Bakanlığı kendisine "büyük kültür armağanı" ve nakdî mükâfat, aynı tarihte Türk Edebiyatı Vakfı da "Türkçe'nin yaşayan en büyük şairi, sultânüşşuarâ" unvanını verdi. Ölümünün ardından Türk Edebiyatı (nr. 117, Temmuz 1983), Mavera (nr. 80-82, Temmuz-Eylül 1983), Yönelişler (nr. 25, Temmuz 1983), Kültür ve Sanat (nr. 28-29, Temmuz-Ağustos 1983) dergileriyle Suffe Kültür ve Sanat Yıllığı 1984 birer özel sayı yayımlamıştır.

Necip Fazıl, ilk şiir denemesinin Millî Mücadele yıllarında on üç-on dört yaşlarında iken Tercüman gazetesinin edebî ilâvesinde çıktığını ifade eder. Bilinen ilk şiiri ise 1 Temmuz 1923 tarihli Yeni Mecmua'da yayımlanan, daha sonra Örümcek Ağı kitabına "Bir Mezar Taşı" adıyla girecek olan "Kitâbe" başlıklı şiirdir. Bu tarihten başlayarak 1939'a kadar Yeni Mecmua, Millî Mecmua, Anadolu, Hayat ve Varlık dergileriyle Cumhuriyet gazetesinde şiirleri ve hikâyeleri çıkar. Özellikle dönemin seçkin dergilerinden olan Hayat'ta yer alan şiirleriyle dikkati çeker ve hakkında takdir yazıları yayımlanır. İlk şiir kitapları olan Örümcek Ağı ve Kaldırımlar bu yıllarda yazdıklarından seçmeleri ihtiva eder. Kaldırımlar kitabına adını veren uzun şiiri kendisine "Kaldırımlar şairi" olarak şöhret kazandırmıştır. Üçüncü şiir kitabı Ben ve Ötesi ile nesir yazılarının toplandığı Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil de bu yıllarda çıkar. Bu arada oyunculuğuna büyük değer verdiği Muhsin Ertuğrul'un tesiriyle tiyatroya ilgi duymaya başlayan Necip Fazıl'ın ilk tiyatro eseri Tohum 1935'te yayımlanır ve Muhsin Ertuğrul tarafından sahneye konur. Bu tarihten bir yıl kadar önce, kendi ifadesiyle "çocukluğunda ve gençliğinde masal gibi bir rüya ikliminden topladığı karanlık ve karışık haberlerin

apaydınlık ve dümdüz gerçeğini verdiğine" inandığı Nakşibendî şeyhi Abdülhakim Arvâsî ile karşılaşmasından sonra sanat anlayışında ve eserlerinde dinî-mistik bir eğilim ağırlığını hissettirmeye başlar.

1936'da memuriyeti dolayısıyla Ankara'da bulunan Necip Fazıl, devrin sathî ve maddeci dergileri karşısına spiritüalist ve estetik ağırlığı olan haftalık Ağaç dergisini çıkarır. 7. sayısından itibaren İstanbul'a taşınan dergi, dönemin meşhur isimlerini bir araya getirmiş olmasına rağmen umulan ilgiyi görmediğinden 17. sayıda kapanır (bk. AĞAÇ). Necip Fazıl, daha geniş kitlelere daha kısa zamanda ulaşan tiyatroya ilgisini devam ettirerek tiyatro eleştirmenlerinin olumlu karşılamalarına rağmen seyircinin tutmadığı Tohum'dan sonra 1938'de Abdülhakim Efendi'yi tanımasının mistik ve metafizik bir ürünü olan Bir Adam Yaratmak'ı yazar. Muhsin Ertuğrul'un başrolü oynamasıyla büyük ilgi gören bu piyesin ardından 1942 yılına kadar arka arkaya bazıları şehir tiyatrolarında da sahnelenen oyunlar kaleme alır.

II. Dünya Savaşı'ndan biraz önce başlayarak savaş yıllarında fıkra yazarlığı yapan Necip Fazıl önce Haber, ardından Son Telgraf gazetelerinde "Çerçeve" genel başlığı altında yazılar yazmıştır. Bir dünya savaşı çıkmayacağı kanaatini benimseyen Türk basınının bu tutumuna karşı aksi fikri savunan Necip Fazıl bu yazılarının büyük bir kısmını Çerçeve adlı bir kitapta yayımlamıştır (1940). Son Telgraf'ta fıkra yazarlığı devam ederken yeni bir dergi çıkarma teşebbüsüne girer. Siyasî, fikrî, edebî karakterdeki Büyük Doğu 1 Eylül 1943'te çıkar. Değişik boyutlarda, çoğu haftalık, birkaç defa aylık ve günlük gazete olmak üzere Necip Fazıl'ın ölümüne yakın yıllara kadar aralıklarla devam eden derginin son sayısı 5 Haziran 1978 tarihini taşımaktadır. Dönemin mevzuatına göre siyasî yazılarından dolayı zaman zaman kapatılan, toplatılan, takibe uğrayan, bazan da sahibi tarafından yayımı tatil edilen Büyük Doğu çıktığı yıllarda sansasyonel kapak resimleri ve manşetleriyle geniş ilgi görmüştür. Bunun dışında bazı dönemlerinde seviyeli bir fikir ve edebiyat dergisi olduğu gibi dinî yayınların kontrol altında tutulduğu yıllarda okuyucunun bu konudaki ihtiyacını da karşılamıştır (bk. BÜYÜK DOĞU). Necip Fazıl, 1950'de Büyük Doğu Cemiyeti adıyla o yıllardaki mevzuata göre siyasî parti kavramıyla eş anlamda bir de siyasî dernek kurmuş, derneğin başkanı sıfatıyla Anadolu'nun birçok şehrinde konferanslar vermiştir. Gerek

dergideki yazıları gerek siyasî faaliyetlerinden dolayı değişik iktidarlar devrinde takibata uğramış, hakkında mahkûmiyet kararları verilmiştir. Necip Fazıl'ın kitap ve dergi yayını olarak en verimli devresi 1950'den sonraki yıllardır. Şiir kitaplarını yeniden gözden geçirip yayımladığı gibi yeni tiyatro, senaryo, hikâye, roman, hâtıra, dinî ve tasavvufî eserler, siyasî ve tarihî incelemeleri de bu döneminin ürünleridir.

Necip Fazıl, Cumhuriyet'in ilk yıllarında hece vezniyle yazan şairler arasında estetik kaygıları ve metafizik-psikolojik derinliğiyle kendine bir yer edinmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra yaygınlaşmaya başlayan, fakat ses ve nazım şekli bakımından monoton örnekleriyle henüz bir bocalama dönemi geçirmekte olan hece vezni onun şiirleriyle poetik bir değer kazanır. Muhteva olarak da mistik ve metafizik eğilimler, vehim ve sayıklama gibi marazî ve trajik özellikler kendisini döneminin diğer şairlerinden ayırır. Daha ilk şiiri olan "Kitâbe" tekke şiirinden, divan mazmunlarından birtakım çağrışımlar taşımaktaysa da yeni bir eda ve yeni bir ses arayışıyla dikkat çeker. Burada mezar kitâbesinin zaruri olarak çağrıştırdığı ölüm motifi, aşkta marazî bir hassasiyet ve acı bir lezzet, her an bir felâket ve trajediyle ürküten "patetik" hava Necip Fazıl'ın şiirlerinin âdeta değişmeyen temasını teşkil edecektir. Yine aynı yıllarda 1924'te yazdığı, ilk şiir kitabının da adını oluşturan "Örümcek Ağı"nda ise artık deneme devresini aşmış, şiiri form bakımından sağlam bir mimariye ve plastik yapıya kavuşmuş, dil olarak bir soyutlama ifadesi bulmuş, muhteva olarak da psikolojik bir derinliğe erişmiştir. Bu şiir kendi döneminin ilk hececilerinin monotonluğundan, çok belirli duraklarından, alışılmış kafiyelerinden tamamen kurtulmuş, muhteva ile uyumlu bir nazım tekniğine kavuşmuştur.

Necip Fazıl'ın şiirlerinin Örümcek Ağı kitabıyla başlayıp Kaldırımlar'da ve daha sonrasında gelişerek devam eden bu özelliklerinde şahsî mizacıyla beraber şüphesiz çağının getirdiği bazı felsefe ve edebiyat akımlarının da izleri vardır. Ahmed Hâşim'in çığırını açtığı sembolist ve empresyonist şiir, psikoloji alanında yeni ufuklar açan Freud'un sanat sistemlerini de tesiri altına alan şuur altı ve libido teorileri, varlığa ve zaman kavramına yeni bir mâna kazandıran Bergson'un sezgiciliği, hayatın ve insanın yeni bir yorumunu taşıyan egzistansiyalistleri ve özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk aydınının belirli bir seviyede ilgisini çeken karamsar, bunalımlı ve mistik havasıyla Baudelaire'i bunlar arasında düşünmek

gerekir. O ve Ben adlı otobiyografisinde on iki yaşlarında aşırı hissî romanlar ve polisiye romanları okuduğunu, bu yıllarda “marazî bir hassasiyet, acıtan bir hayal kuvveti ve dehşetli bir korku” içinde bulunduğunu yazan Necip Fazıl’ın şiirini açıklamada çocukluğundan getirdiği bu duygularla yukarıda çağın özellikleri olarak belirtilen akımlar arasındaki paralellik de dikkate alınmalıdır.

İlk dönem şiirlerinden itibaren eserlerinin çoğunda hâkim olan temaların başında korku gelir. Daha Örümcek Ağı’ndaki “Gece Yarısı”, “Boş Odalar”, “Ayak Sesleri”, “Çan Sesi”nden başlayarak pek çok şiirinde korku âdeta değişmeyen bir laytmotif gibi tekrarlanır. “İçimde damla damla bir korku birikiyor” mısraıyla “Kaldırımlar” hemen baştan sona kadar bir korkunun gelişmesinin poemidir. Bu temanın tabii bir neticesi olarak irreel bir dünyanın ürpertici varlıkları ve bunların doğurduğu duygular da şiirlerine girmiştir: Periler, cinler, hayaletler, kâbuslar, anlaşılmayan ayak sesleri, siyah kediler ... Bir döneminden sonra eskiyeni bütün şiirlerini harmanlayarak gruplandırdığı

Çile adlı şiir kitabının bazı bölüm başlıkları da aynı duyguları çağrıştırır: Ölüm, Korku, Dâüssıla, Ukde, Tecrit ...

Necip Fazıl’ın şiirlerinde eşyaya, maddî varlıklara, dış dünyaya bakış tarzı da dikkat çekicidir. Onda bu varlıklar dış görünüşleriyle algılandığı gibi değildir. Eşyanın insanın iç dünyasıyla ilişkisi vardır. Bergson’un sezgi felsefesinin ışığında Necip Fazıl’da eşyaya, objeye karşı zihnî bir sempatinin varlığı düşünülebilir. Böylece “Otel Odaları”ndaki eşyanın, “Ses Geliyor Ormandan” şiirinde ormanın, “Azgın Deniz”, “Susan Deniz”, “Takvimdeki Deniz”deki denizin, “Bu Yağmur”daki yağmurun ve diğer şiirlerinde kaldırımların, odadaki mangalın, bahçedeki heykelin alelâde obje olmaktan çıkıp şairin iç dünyasıyla özdeşleştiği görülür.

Genel anlamıyla spritüalist ve mistik bir şair olan Necip Fazıl’da bu mizacın tabii eğilimi olarak din de ilk şiirlerinden itibaren sürekliliğini kaybetmeyen bir tema halinde ortaya çıkar. Bu tema 1932’de yayımlanan Ben ve Ötesi’ne kadar dönemin biraz da modası olan âşık veya tekke şiiri havasında, özellikle de Yûnus Emre tarzında örneklerle görülür. Abdülhakim Arvâsî’yi tanımasından sonra ise şiirlerine olduğu kadar sanat

anlayışına ve poetikasına da belirli bir dinî-mistik görüş hâkim olur.

Necip Fazıl, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde şiirin estetiği üzerinde ısrarla duran ve bu konudaki düşüncelerini programlı bir şekilde poetika haline getiren nâdir sanatkârlardan biridir. 1940'lardan itibaren gittikçe gelişen ve yaygınlaşan yeni şiir akımına, özellikle onun ilk temsilcileri olan Garip topluluğuna ilgisiz kalan Necip Fazıl, şiiri dengeli bir duygu ve düşünce muhtevasını kavrayan sağlam bir şeklî yapı, bir estetik form olarak kabul eder. Ağaç ve Büyük Doğu dergilerinde 1936-1943 yılları arasındaki bazı yazılarında Türk şiiri ve kendi çağdaşı olan bazı şairler hakkında fazla derinleşmeyen değer yargılarından sonra ilk defa 1946 Eylülündeki Büyük Doğu'larda "İdeolocya Örgüsü"nde, ütopik bir cemiyet yapısının ayrıntısı içinde birkaç bahis şeklinde yazdığı "poetika"sını 1955'te, uzun zamandır kitap haline getirmediği şiirlerini bir araya topladığı Sonsuzluk Kervanı kitabına bir bütün olarak ilâve eder. Genellikle şiir üzerine olmakla beraber özellikle kendi şiirinin felsefesi olan poetika, şiirin ve şairin hususiyetleri, şiiri meydana getiren unsurlar, şiirin hayatla, toplumla, dinle, devletle ve pozitif ilimlerle ilgisi konularında on dört bölüm halinde kategorik, sistematik ve oldukça uzun bir yazıdır. İlk bahiste şairi alelâde insandan ayırıp "üstün idrak sahibi" ve "ilâhî emanetin temsilcisi" olarak tarif eden ve ona madde, bitki, hayvan basamaklarından sonra insanla Tanrı arasında bir yer veren Necip Fazıl böylece şiiri daha ilk planda mistik bir temele oturtur. Poetikasının bu karakteri metin içinde sık sık geçen "esrar, büyü, tılsım, sır" gibi spiritüel kavramlarla desteklenir. Bütün bahislerde şiir sanatı hakkında tarih boyunca ileri sürülmüş karşıt teorileri telif etme ve bunlar arasında denge kurma eğiliminde olan Necip Fazıl bu dengeyi şiirin mânevî unsurları konularında zaman zaman bozar. Meselâ ona göre şiirin kaynağı, "mimesis" ile (dış dünyanın taklidi) "tecrit" arasında, fakat tecride daha yakındır. Şiir somut bir planda fakat soyut olanı anlatacaktır. Şiirin ifade usulünde "ince" ve "girift" kavramlarını kullanan Necip Fazıl, böylece yalın ve sathî bir şiirden rafine ve kompleks bir şiire geçişin de temsilcisi olmuştur. Yine poetikada ideal şiir için kullandığı "remzî ve sırrî oluş" da soyutlukla sembolizm arasında bir kavramı düşündürür. Şiirin muhtevasında ise iki esas unsuru, duyguyu ve düşünceyi beraber yürütür. Duygu ve düşünce birbiri içinde eriyecek ve mutlu bir terkibe ulaşacaktır. Ancak bu ulaşmada düşüncenin duyguya yaklaşması yani duygunun üstünlüğü esastır. Şiirin şekli ve muhtevası bahsi de yine bu iki unsurun en

mükemmel tarzda terkibini zorlar. Şiirin dış şekli adını verdiği vezin, kafiye ve kıtalarınbölümlerin kuruluşuyla mısraın yapısı iç şekil dediği vezne, veznin gerektirdiği kelimelerin seçimine bağlanır. Kitaplarına almadığı sadece iki zayıf şiirinde aruzu deneyen Necip Fazıl poetikada hece ile aruzu karşılaştırırken heceyi aruzun daha estetik, daha serbest bir tarzı olarak değerlendirir. Kapalı ve açık hecelerin düzenli tertibine dayanan aruza mukabil bu hecelerin her mısrada başka bir zenginlikle yeni bir harmanını arayan heceyi, böylece her mısrada değişen bir aruz kalıbı imtiyazını tercih eder. Bazı şiirleriyle ideolojik bir karakter göstermesine karşılık Necip Fazıl poetikasında toplumşiir ilişkileriyle ilgili son konuları dışında saf şiirin estetik değerleri üzerinde durmuştur.

Tiyatroyu güzel sanatlar arasında bir zirve kabul eden Necip Fazıl'ın oyunları da şiirleri gibi trajik bir karakter gösterir. Şiirlerinde soyut olarak hissedilen korku, dehşet, sıkıntı, vehim, şüphe, yalnızlık gibi duygu ve temalar tiyatrolarında kahramanların kişiliklerinde âdeta somutlaşır. Bu oyunlarda günah duygusu, vicdan azabı, kader-irade, akıl-duygu-sezgi ilişkileri, madde-ruh mücadelesi, bilinmeyenin araştırılması, aklın sınırlarının zorlanması, her şeyin ötesinde bir sır bulunduğu inancı gibi metafizik ve psikolojik problemler işlenmiştir. Tiyatroyu "tezin laf olmaktan çıkıp büyü olduğu yer" olarak benimseyen Necip Fazıl'ın oyunları tezli tiyatro türüne girerse de bunlarda ana fikir eserin güçlü tekniğiyle ve ustalıkla eritilmiştir. Yer yer tesirli ve nüfuzlu bir ifade tarzı, çok defa teatral davranış ve konuşma şekilleri, kahramanlık, âlicenaplık, şeref, izzetinefis gibi duyguların yüceltilmesiyle klasik tiyatrolara yaklaşır.

Yazı hayatının ilk yıllarından itibaren şiir ve tiyatro kadar olmamakla beraber hikâye ile de uğraşan Necip Fazıl, 1928 yılında Cumhuriyet gazetesinde çıkan ilk hikâyelerini 1933'te Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil adı altında toplamıştır. Daha sonraki yıllarda bunlara ilâvelerle Ruh Burkuntularından Hikâyeler, Hikâyelerim yayımlanmış, ölümünün ardından dergilerde kalmış olanlarla beraber elli iki hikâyesi Hikâyelerim adıyla bir araya getirilmiştir. Bu hikâyelerden sekizi kumar ve hasta kumarbaz tipi etrafında gelişmiştir ki yazarın Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih oyunuyla konu ve tema ortaklığı gösterir. Diğer hikâyelerinde şiir ve tiyatrolarındaki mekân, fikir ve yapı hâkimdir. Bununla beraber şiir ve tiyatrolarındaki sembolik-alegorik, hatta metafizik ve metapsişik atmosfere oranla

hikâyeleri daha gerçekçi bir yapıya sahiptir.

Necip Fazıl'ın son yıllarında yazdığı ve roman adı altında yayımlanan iki kitabından Aynadaki Yalan, tamamen ideolojik yapıda ve apaçık tezli bir eser olup İdeolocya Örgüsü ile bu çerçeve etrafındaki yazılarının basit olay ve diyaloglarla romanlaştırılmasından ibarettir. Ölümünden sonra basılan Kafa Kâğıdı ise O ve Ben ile Bâbıâli adlı hâtıra kitaplarının dağınık notlarını ihtiva etmektedir. Bu bakımdan hikâye türündeki başarı çizgisini romanlarında yakalayamamıştır.

Sanatkârlığı dışında siyasî ve fikrî yazılarıyla daha yaygın bir şöhret kazanan Necip Fazıl bu açıdan Cumhuriyet döneminin birkaç büyük polemikçi yazarı arasında sayılır. Özellikle yakın dönem tarihi ve daha aktüel konular üzerinde yazdıklarının arkasında adları da zikredilmek şartıyla devrin siyaset, yönetim, basın gibi

alanların kişileri hakkında tenkit sınırlarını aşan ağır ifadeler, suçlamalar bulunmaktadır. Polemiklerinden başka fikir yazılarında ve hatta tarihî-fikrî araştırma kategorisine girebilecek eserlerinde esas olan, ilmî disiplin ve metodik düşünce değildir. Fikir ürünlerinin arkasında yer yer bir disiplin bulunmakla beraber bu ölçüleri aşan heyecanlı ve mübalağalı çıkışları belki sistemli fikirlerinden daha fazla itibar görmüştür. Onun din, tarih, felsefe, kültür, edebiyat (tenkit) vb. konularda arka arkaya sıraladığı bir yığın hadise ve kişi adı vurucu bir üslûpla, belâgat ustalıklarıyla okuyucuyu bir anda cezbetme amacındadır. Bununla beraber bu alanlara genel nüfuzuyla, kişi ve olaylar arasındaki gözden kaçmış ilişkileri yakalayan zekâsıyla etrafında kendisine hayran bir okuyucu kitlesi oluşturmuştur.

Necip Fazıl'ın hemen bütün oyunları başta İstanbul Şehir Tiyatroları ve Ankara Devlet Tiyatrosu olmak üzere resmî, özel ve amatör tiyatrolar tarafından birçok defa sahneye konmuş, Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih ("Parmaksız Salih" adıyla, 1968), Reis Bey (1988) filme alınmış, Bir Adam Yaratmak da televizyon oyunu olarak gösterilmiştir (1977). Ayrıca senaryo romanlarının bazıları filme alınmıştır. Fon müziği olarak Batı senfonik müziğinden kendisinin seçtiği parçalarla kendi sesiyle altı şiiri ve "Gençliğe Hitâbe"si plak haline getirilmiştir (1976).

Eserleri. Şiirleri gibi yazılarını da defalarca yayımlamış ve hemen her defasında az çok değişiklikler yapmış olan Necip Fazıl'ın kitap haline gelmiş eserlerinde birinden diğerine iktibas edilmiş parçalar, özellikle şiir ve hikâye kitaplarında ilâveler ve çıkarmalar bulunmaktadır. Kitaplarının hemen hepsi İstanbul'da basılmıştır. Şiir. Örümcek Ağı (1925), Kaldırımlar (1928), Ben ve Ötesi (1932), 101 Hadis (1951), Sonsuzluk Kervanı (Ankara 1955), Çile (1962), Şiirlerim (1969), Esselâm -Mukaddes Hayattan Levhalar- (1973), Öfke ve Hiciv (1988). Tiyatro ve Senaryo Romanı. Tohum (1935), Bir Adam Yaratmak (1938), Künye (1938), Sabır Taşı (1940), Para (1942), Vatan Şairi Namık Kemal (1944), Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih (1949), Reis Bey (1964), Ahşap Konak (1964), Siyah Pelerinli Adam (1964), Ulu Hakan Abdülhamid Han (1969), Yunus Emre (1969), Mukaddes Emanet (1971), Senaryo Romanları (1972), İbrahim Edhem (1978; tiyatrolarından on üçü Kültür Bakanlığı tarafından üç cilt halinde topluca yayımlanmıştır, İstanbul 1976). Hikâye ve Roman. Meşum Yakut (1928), Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil (Ankara 1933), Ruh Burkuntularından Hikâyeler (1965), Hikâyelerim (1970), Aynadaki Yalan (1980), Kafa Kâğıdı (1984). Hâtıra. Cinnet Mustatili (1955), Büyük Kapı (1965), Yılanlı Kuyudan (1970), Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler ve Nur Mahyaları (1973), O ve Ben (1974), Bâbıâli (1975). Din-Tasavvuf. Halkadan Pırıltılar (1948), O ki O Yüzden Varız (1961), İman ve Aksiyon (1964), Hazreti Ali (1964), Peygamber Halkası (1968), Çöle İnen Nur (1969), Son Devrin Din Mazlumları (1969), Nur Harmanı (1970), Doğru Yolun Sapık Kolları (1978), İman ve İslâm Atlası (1981), Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu (1982). Deneme, Fıkra, Siyasî-Tarihî İnceleme. Abdülhak Hamid ve Dolayısiyle (Zonguldak 1937), Namık Kemal. Şahsı, Eseri, Tesiri (Ankara 1940), Çerçeve (1940), Müdafaa (1946), Maskenizi Yırtıyorum (1953), At'a Senfoni (1958), Büyük Doğu'ya Doğru (1959), Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri (1962), Ulu Hakan Abdülhamid Han (1965, 1970), Büyük Mazlumlar (1966), Türkiye'nin Manzarası (1968, 1973), Tanrıkulu'ndan Dinlediklerim (I-II, 1968), Bin Bir Çerçeve (I-V, 1968-1969), Vahîdüddin (1968), İdeolocya Örgüsü (1968), Benim Gözümle Menderes (1970), Tarihimizde Moskof (1973), Rapor (I-XIII, 1976-1980), Yolumuz, Halimiz, Çaremiz (1977), İhtilâl (1977), Yeniçeri (1977), Sahte Kahramanlar (1984) (Necip Fazıl'ın bütün eserleri ve kitap haline gelmemiş yazıları b. d. [Büyük Doğu] yayınları adı altında neşredilmektedir).

BİBLİYOGRAFYA

A. Arif Bülendoğlu [Hilmi Oflas], Necip Fazıl Kısakürek: Şiiri, Sanatı, Aksiyonu, İstanbul 1968; Hasan Çebi, Tiyatro Eserlerinde Madde ve Manâda Necip Fazıl, İstanbul 1981; a.mlf., Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri, Ankara 1987; Osman Selim Kocahanoğlu, Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek: Hayatı-Sanatı-Çilesi, Hakkındaki Tüm Yazılar I, İstanbul 1983; Bekir Oğuzbaşaran, Necip Fazıl'ın Şiiri, İstanbul 1983; Mustafa Miyasoğlu, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1985; M. Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987; a.mlf., Kendi Sesinin Yankısı, İstanbul 2001, s.11-22; a.mlf., "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinin Poetika Açısından Tekevvünü", MK, sy. 49 (1985), s. 43-47; a.mlf., "Dinî Duygunun Gelişmesi", TY, sy. 69 (1993), s. 22-25; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", TDEA, V, 329-333; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 503-507; İbrahim Kavas, Necip Fazıl'ın Şiirlerindeki Değişmelerin İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1985), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kadir Mısıroğlu, Üstad Necip Fâzıl'a Dâir, İstanbul 1993; Ahmet Kabaklı, Sultanü'ş-Şuarâ Necip Fazıl, İstanbul 1995; Mustafa Özer, Sanat ve Aksiyon İçinde Bir Portre Denemesi, Kayseri 1997.

M. Orhan Okay

KISAS

(القصاص)

Kasten adam öldürme ve müessir fiil suçlarında suçlunun işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması.

Sözlükte "ardından gitmek, iz sürmek, yaptığı işte birinin yolunu takip etmek; kesmek, eşitlemek ve misilleme yapmak" mânalarında masdar olan kısâs isim olarak "mutlak eşitlik, bir şeyin iki tarafının birbirine denk olması; işlenen fiile ona denk bir fiille mukabele edilmesi" anlamlarına gelir. Hukukta kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun fâilinin işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, fıkıhtaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık fâilin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.

Tarihsel Süreç. Kapsamı, çerçevesi ve infaz şekli toplumlara göre farklılık arzetmekle beraber hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen kasıtlı suçların kısasla cezalandırılmasının, günümüze intikal etmiş en eski hukuk metinlerine sahip İlkçağ kavim ve medeniyetlerine kadar uzanan uzun bir geçmişi ve yaygın bir uygulama alanı vardır. "Cana can, göze göz, dişe diş" şeklinde formüle edilen kısas cezası, tarihsel süreçte kabileler arası kolektif sorumluluk ve cezalandırma anlayışının terkedilip cezaî sorumluluğun şahsîleştirilmesi, öç alma (intikam) ve suçluya işlediği suçun bedelini ödetme (kefâret) sâikinin de şahsî hak çerçevesinde adalet ve eşitlik anlayışıyla dengelenmesi aşamasını ifade eder. Kısas yerine mağdurun yakınlarına kan bedeli (diyet) isteme ve malî uzlaşma hakkı tanınması ve kısasın sadece kasten işlenen cinayetlere uygulanan bir müeyyide olması bu sürecin bir başka aşamasını temsil eder.

Haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğu ilâhî dinlerin ortak temalarından biri olup (Tekvîn, 9/5-6; Çıkış, 20/13; 21/12-14, 23/7;

Sayılar, 35/11-21; Matta, 5/21-22; Luka, 18/20) Tevrat'ta adam öldürme ve yaralama ile sonuçlanan

müessir fiillerin "cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara" şeklinde kısasla cezalandırılması öngörülür (Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/17, 19-21; Tesniye, 19/21). İnfazı maktulün kan öcünü alan yakınları gerçekleştirir (Sayılar, 35/19; Tesniye, 19/11-12). Tevrat'ta suçun şahsîliği ilkesi benimsenerek herkesin kendi suçundan şahsen sorumlu olduğu belirtilmiş, bu sebeple suçlu olan çocuk yerine babasının veya baba yerine çocuğunun öldürülmesi yasaklanmıştır (Tesniye, 24/16). Abdullah b. Abbas'tan gelen bir rivayette Yahudilik'te kısasın yegâne ceza olduğu, bu cezanın infazının imkânsızlığı durumunda alternatif malî bir ceza olarak diyetin bulunmadığının ifade edilmesi (Buhârî, "Diyât", 8; Nesâî, "Kasâme", 27; Şâfiî, VI, 9) Tevrat'taki ölüme mahkûm edilen kātilden diyet alınmayıp mutlaka öldürülmesi gerektiğini ifade eden hükümle (Sayılar, 35/31) örtüşmektedir. Ölümle sonuçlanmayan müessir fiil suçlarında tazminat ödenebileceği hususu, daha sonra yahudi din adamları tarafından geliştirilmiş bir çözüm görünümündedir. İslâm'ın Medine döneminde bu bölgede yaşayan yahudi kabileleri arasında kısasın ilke olarak uygulandığı, ancak kabileler arasında ayırım yapıldığı, nitekim öldürdüğü Kurayza kabilesine mensup bir kadına karşılık Nadîrli erkeğe Tevrat'ta öngörülen kısas cezasının verilmemesi üzerine yahudilerin Hz. Peygamber'e başvurduğu ve Tevrat'ta cana karşılık can hükmünün yer aldığını belirten âyetin de (el-Mâide 5/45) bunun üzerine nâzil olduğu rivayet edilir (Fahreddin er-Râzî, XII, 6-7).

Hıristiyanlık'ta suçu ve suçluyu affetme duygusunu geliştirmeye yönelik ahlâkî bir öğüt olarak kısas hakkından vazgeçilmesi tavsiye edilmekle beraber hukukî bakımdan bu konuda bir açıklık bulunmamaktadır. Nitekim şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya değil tamamlamaya geldiğini belirten Hz. Îsâ'nın Tevrat'ın "göze göz, dişe diş" ilkesine atıfta bulunduktan sonra affetmeyi ve feragati öğütlemesi (Matta, 5/17, 38-40) kısas hükmünün Hıristiyanlık'ta da ilga edilmediğini göstermektedir.

Câhiliye devri Arap toplumunda kısas cezasının yaygın olduğu bilinmektedir. "Öldürmeyi en iyi yok eden şey yine öldürmedir" şeklindeki atasözü, dönemin adalet anlayışında kısas cezasının vazgeçilmez bir önem

taşıdığını gösterir. Ancak merkezî otoriteyi temsil eden bir devlet anlayışının gelişmediği bu dönemde kan bağı esasına dayalı kabile düzeni hâkim olduğu, kısasın uygulanmasında örf ve âdet hukuku kadar kabileler arası güç dengesi de belirleyici bir önem taşıdığı için cezanın uygulanmasında çok defa keyfîlik ve şahsî intikam esasına dayalı aşırılıklar söz konusu oluyor, bu da yerine göre kutsal kabul edilen ve zincirleme olarak nesilden nesile intikal eden kan davalarını besliyordu. Kabile fertlerinden birine karşı işlenen suç bütün kabileye karşı işlenmiş sayıldığından cezalandırmada suçlunun kabilesine mensup olma yeterli sebep kabul edilerek suçlu suçsuz ayırımı gözetilmeksizin misilleme cihetine gidiliyor, ayrıca suçta kasıthata ayırımı yapılmayarak maddî sonuçla yetiniliyordu. Öldürülenin kanının öcünü alma kutsal ve onur kazandıran bir görev sayıldığından güçlü kabilelerin bazan öldürülen bir üyesine karşılık zayıf kabileden birden fazla kişiyi öldürdüğü oluyor, zayıf kabileler ise diyete razı ediliyordu. Genel teamül olarak efendinin kölesini, babanın çocuğunu, kocanın eşini öldürmesi kısasla cezalandırılmıyor, kadını öldüren erkeğe de kural olarak kısas uygulanmıyordu. İnsanlar arasında ırk, cinsiyet ve sosyal statülerine göre ayırım yapılması, kısas kadar ona bedel olmak üzere ihtiyarî olarak kabul edilen diyette de söz konusu idi (bk. DİYET).

İslâm’da Kısas. Kur’an’da dört yerde geçen kısas kelimesi, “denklik” anlamına geldiği bir yer dışında (el-Bakara 2/194) İslâm ceza hukukundaki terim anlamıyla kullanılmıştır (el-Bakara 2/178, 179; el-Mâide 5/45). Bu kavram hadislerde de kısas ve “kaved” şeklinde isim ve fiil kalıplarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ”, “ḳvd” md.leri). Klasik fıkıh literatüründe ise kısas kelimesinin eş anlamlısı olan kaved kavramı daha sık kullanılmaktadır. Hakların fıkıh usulünde yapılan dörtlü tasnifinde kısas gerektiren suçlar kamu ve şahıs haklarının birlikte ihlâl edildiği, ancak şahsî hak ihlâlinin ön planda tutulduğu grup arasında yer almaktadır. Bu ayırımın, kısas cezasını gerektiren suçların, takibi şikâyete bağlı suçlar kapsamında yer alması ve mağdurun bu cezayı af yetkisinin olduğunu göstermesi bakımından önemi bulunmaktadır. İslâm hukuk literatüründe kısas cezasına ilişkin hükümler “cinâyât”, “cirâh” veya “diyât” başlıkları altında müstakil olarak ele alındığı gibi bu cezanın bazı özel hükümlerine fıkıh kitaplarının “daʻvâ”, “sulh”, “şehâdât” gibi bölümlerinde yer verilmiştir.

Kısasın Hukukî Dayanağı ve Mahiyeti. İslâm ceza hukukunda kısasla ilgili hukukî mevzuatın kaynağını Kur'an ve Sünnet oluşturmaktadır. Kur'an ve Sünnet'te haksız yere adam öldürme büyük günah sayılarak yasaklanmıştır. Ahlâkî ve uhrevî sorumluluğunun yanında (en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/32; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33; Buhârî, "Diyât", 1-2) maddî-dünyevî ceza olmak üzere bu tür kasıtlı fiillerin karşılığının kısas olduğu (el-Bakara 2/178-179), adam öldürmede maktulün velisine kısası isteme yetkisi verildiği (el-İsrâ 17/33), maktulün velisinin kātili affetmesi halinde (el-Bakara 2/178) veya hatâen adam öldürmelerde (en-Nisâ 4/92) diyet ödeneceği ifade edilmiştir (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 327-328; ayrıca bk. Müsned, I, 63; Ebû Dâvûd, "Diyât", 15, 26; İbn Mâce, "Diyât", 8; Nesâî, "Taḥrîm", 14, "Ḳasâme", 31). Kur'an'da kısas formundan başka ikāb ve ceza kavramları kullanılarak kötülüğün karşılığının ona denk bir kötülük olduğu (Yûnus 10/27; eş-Şûrâ 42/40) ve cezanın suç ile orantılı olması gerektiği de (en-Nahl 16/126) vurgulanmıştır.

İslâm'ın klasik öğretisinde kısas, temel insan haklarının çekirdeğini oluşturan ve diğer hakların kullanılması kendisine bağlı olan hayat hakkını güvence altına almaya yönelik bir müeyyidedir. Haksız yere ve kasten adam öldürme ve yaralamalar kısasla cezalandırılarak hem insan hayatına ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız tecavüzler önlenmiş, hem de suçlu işlediği suça denk bir ceza görerek adalet sağlanmış olur. Adam öldürme ve müessir fiiller kamu haklarına ve toplumsal düzene yönelik bir tecavüz kabul edilmekle ve bunun için kamu otoritelerine suçluyu ayrıca cezalandırma hakkı tanınmakla birlikte suçun öncelikli olarak şahıs haklarını ihlâl ettiği göz önüne alınmış, bunun için de cezanın uygulanmasında şahıs hakları ön planda tutularak suç mağduruna, yani yaralanan kimseye veya maktulün yakınlarına infazı talep etme veya affetme hakkı verilmiştir. Bu öncelik doğrudan mağdurun ya da en yakın hak sahiplerinin haklarını koruma, affın yahut malî uzlaşmanın gerçekleşmesinde onları devrede tutma amacına yöneliktir. Klasik dönem fıkıh literatüründe uygulamadan da ilham alınarak geliştirilen doktrin, yargılama, mahkûmiyet ve infaz aşamalarına ilişkin olarak getirilen düzenlemeler ve bu alanda

kamu otoritelerine yüklenen sorumluluklar ise suçta ve cezalandırmada kanunîliği sağlayıcı, suç mağduru kadar sanık ve suçlunun haklarını da koruyucu tedbirler olarak görülür. Cezalandırmada mânevî unsur esas alınıp kast-taksir ayırımı yapılmış, suçun işlenmesinde kastın bulunmadığı ya da kısasın uygulanmasının mümkün olmadığı veya düştüğü durumlarda bedensel ceza yerine malî bir bedel olan ve ceza yönü de bulunan diyet (tazminat) ödetme cihetine gidilmiştir. Ayrıca ödenecek diyete fâilin kan akrabaları (asabe) veya mensup olduğu meslek grubu gibi yakın çevresi (âkıle) ortak edilerek bir taraftan fâilin maddî yükünü hafifleten, diğer taraftan yaralanması veya bir organını kaybetmesi halinde mağduru, ölmesi durumunda destekten yoksun kalan ailesini koruyan kolektif bir tazmin sistemi oluşturulmuştur. Böylece malî yönden birbirine karşı sorumlu tutulan insanların meydana getireceği ortak ve karşılıklı denetim sistemiyle bir anlamda suçla mücadele edecek yardımcı müesseseler de ihdas edilmiştir. Âkılenin diyeti ödemede yetersiz kaldığı durumlarda ise devlet hazinesi devreye sokularak yaralanan mağdurun veya destekten mahrum kalan maktülün ailesi malî yönden teminat altına alınmıştır. Ayrıca âhirette günahlara kefâret olacağı prensibinden hareketle karşılıksız af tavsiye edilerek (el-Mâide 5/45; eş-Şûrâ 42/40) yüksek ahlâkî duyguların hâkim olduğu bir toplumsal yapı amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra kısas için zorunlu şart olan mağdurun kısas talebi yeterli görülmemiş, bu cezanın verilebilmesi için suçun fâilinde, mağdurunda ve suçu oluşturan fiilde birtakım şartlar aranmıştır. Uygulama açısından ise kısas için yetkili mahkemenin kararı ve kamu görevlilerinin sorumluluğunda infaz zorunlu görülerek ferdî hak arama (ihkāk-ı hak) yolu kapatılmıştır. Kısasla ilgili bu genel çerçeve ile kolektif öç ve kolektif cezaî sorumluluk anlayışından beslenen kan davalarının İslâmî ölçülere tamamen aykırı olduğu da vurgulanmıştır.

Kısas, İslâm hukukunda suçların ve cezaların kanunîliği ilkesi ve suçun hukukî konusu esas alınarak yapılan had, cinayet ve ta‘zîr şeklindeki üçlü tasnifte, Allah (kamu) hakkı bulunmakla birlikte şahsî hakkın ağır olarak ihlâl edildiği öldürmeyaralama suçlarına öngörülen müeyyideler kapsamında yer alır. Kur’an’da yol kesme ve eşkıyalık (hırâbe) suçuna da idam cezası öngörülmekle birlikte bu kısas değil had cezası grubundadır. Muhsanın zinasının recm ile, mürtedin ölümle cezalandırılması da böyledir. Kısas cezası, bazıları doktrinde tartışmalı olmakla birlikte kısas gerektiren

suçlarda hâkimin takip ve kovuşturması için mağdurun şikâyet şartının aranması, zaman aşımının suça tanıklığı engellememesi, dava hakkının mirasçılara intikal etmesi, davanın mahkemeye intikalinden sonra mağdurun diyet alarak kısas hakkından vazgeçmesinin câiz olması ve karardan sonra da af hakkını kullanabilmesi gibi özellikleriyle had cezalarından ayrılmaktadır (İbn Âbidîn, VI, 549-550).

İslâm hukukunda kısas cezası, kasıtlı adam öldürme (kısâs fi'n-nefs) ve müessir fiillerde (kısâs fîmâ dûne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) olmak üzere iki kısımda ele alınmış olup her iki şekli de ilke olarak Kur'an'da yer alır (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45; el-İsrâ 17/33). Kasıtlı adam öldürme ve müessir fiillerde kısas hakkına sahip olan kişi veya kişilere "men lehü'l-kısâs, veliyyü'd-dem, veliyyü'l-kısâs" gibi isimler verilmektedir. Kısas isteme hakkı müessir fiillerde doğrudan mağdura, adam öldürmede ise maktulün mirasçılarına intikal eder. Maktulün alacaklıları veya lehine vasiyette bulunduğu kişiler kısas talebinde bulunamaz, fakat maktulün mirasçılarının diyeti tercih etmeleri durumunda diyetten alacaklı durumuna gelirler. Maktulün mirasçısı olmaması halinde siyasî otorite, mağdur ve kamu adına gerekli takibatı yaparak kısas talebinde bulunabileceği gibi beytülmâle irad kaydedilmek üzere diyet alarak kısastan da vazgeçebilir; ancak kātili karşılıksız affedemez.

Müessir fiillerde kısasla ilgili olarak Kur'an'da göz, burun, kulak ve diş zikredildikten sonra yaralarda da kısas hükmünün geçerli olduğunun belirtilmesi (el-Mâide 5/45) bu hükmün sadece sayılan organlarla sınırlı bulunmadığı, kısasın mümkün olduğu diğer bütün cismanî zararlarda da geçerli sayıldığı şeklinde yorumlanmıştır (Fahreddin er-Râzî, XII, 7). Fakat kısasta eşitlik ve adalet esas olduğundan fâile infaz edilecek cezanın mağdurun uğradığı bedensel zarardan daha ağır bir zarara yol açmaması gerekir. Böyle bir durumda suçluyu cezalandırmada haddi aşmama ile mağdurun hakkını koruma ilkeleri çatışır. Fakihler bunları uzlaştırıcı çeşitli çözüm tarzları üretmekte ise de çatışma halinde kural olarak suçluya hak ettiğinden daha ağır bir ceza uygulanmaması ilkesi esas alınır. Bu bakımdan kasten müessir fiilin vücudun hangi bölgesinde cismanî zarara sebebiyet verdiği kısasın uygulanabilirliği açısından önemlidir ve bundan dolayı yaralama ve sakat bırakmalarda cezalandırma konusu doktrinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Meselâ suç-ceza dengesini tam olarak sağlamanın

imkânsız görüldüğü yüzde ve kafada meydana getirilen yaralamalarda kısas infazından vazgeçilip fâile diyet sorumluluğu yüklenmesi bu sebepledir.

Kısasın Şartları. Kısas cezası suç fâilinin, mağdurun ve yok edilen bir hakkın bulunmasını zorunlu kılar. Buna göre kısasın unsurlarını fâil, mağdur ve fiil teşkil eder ve her biriyle ilgili olarak bazı şartlar söz konusu olur. Buna ayrıca kısasın uygulanabilme şartlarını eklemek gerekir. a) Suç fâiliyle ilgili olarak aranan şart fâilin mükellef ve hür iradeye sahip bir kimse olmasıdır. Ağır bir müeyyide olan kısas cezasının verilebilmesi için fâilin isnat yeteneğine ve ceza ehliyetine sahip bulunması zorunludur. Bilme ve isteme yeteneğine sahip olma İslâm hukukunda mükellefiyetin ön şartını teşkil eder. "Âkılbâliğ ve hür iradeye sahip olan kişiler ceza ehliyetini haiz olmakta ve cezaî mesuliyet yüklenebilmektedir. Fâilden ceza sorumluluğunu (mükellef olma vasfı) kaldıran yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, bunaklık, uyku ve bayılma, hata ve ikrah gibi sübjektif sebeplerin bulunması belli ölçülerde suçun oluşmasına engel teşkil etmektedir. Çocuklarla akıl hastaları cezaî yönden sorumlu tutulmamakta, bunların kasıtlı fiilleri hükmen taksirli kabul edilmektedir. Ancak şer'î özürlerin dokunulmazlık konusunu ortadan kaldırmayacağı prensibi gereği bu durumdaki insanların başkalarına verdikleri bedensel zararlar kanunî temsilcilerine tazmin ettirilir. Adam öldürme veya yaralamanın zor kullanma tehdidi (ikrah) altında işlenmiş olması, suçu meşrû hale getirmese de fiilden doğan sorumluluğun tehdit edene mi (mükrih) yoksa tehdit edilene mi (mükreh) ait olacağı ihtilâf konusudur (bk. İKRAH). İradesine maddî baskı yaparak fiili başkasına işletmeyi doğrudan işlenmiş (mübâşeret) kabul eden Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre mükreh, âdeta mükrihin kullandığı alet konumunda bulunduğu için suç mükrihe isnat edilir ve kısas ona uygulanır. Ebû Yûsuf, fiilin kime isnat edileceğinin doğuracağı şüpheden dolayı kısasın düşeceğini, fakat mükrehin mağdura diyet ödemesi gerektiğini ileri sürer. İmam Züfer'e

göre ise fiil mükrihe değil suçu doğrudan işleyen mükrehe (mübâşir) isnat edilir ve kısas ona uygulanır. Doğrudandolaylı fiil (mübâşeret-tesebbüb) ayırımına gitmeyen İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, suç ortağı oldukları kanaatiyle suç fâillerinin ikisine de kısas uygulanması gerektiğini söyler. Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri Ebû Hanîfe'nin, diğeri Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüyle benzerlik arzetmektedir. Ancak Şâfiî

mezhebi içinde kabul gören anlayış ikisine de kısasın uygulanması gerektiği şeklindedir.

b) Mağdurla ilgili aranan ilk şart mağdurun canının hukuken koruma altında (masûn) olmasıdır. Hayatı ve vücut bütünlüğünü korumaya yönelik olan bu ceza ile, hayat hakkı hukuken teminat altına alınan insanların bu haklarını ihlâl eden haksız tecavüzlere karşı korunması amaçlanmıştır. İslâm ülkesinin müslüman veya gayri müslim vatandaşları ya da ülkeye izinle girmiş yabancıların kural olarak kan ve canları hukuken koruma altındadır. Savaş veya aleyhinde yargı kararının kesinleşmesi sebebiyle can güvenliği bulunmayan (hederü'd-dem, mubâhu'd-dem) kimselerin öldürülmesi ise kısası gerektirmez.

Mağdurla ilgili belki de en önemli ve tartışmalı şart mağdurla fâilin hukukî statülerinin eşit olması şartıdır. Kısasın uygulanabilmesi açısından mağdurla fâil arasında aranan eşitlik şartlarının neler olduğu İslâm hukukçuları arasında geniş bir ihtilâf konusudur. Doktrinde, kısasın uygulanmasına engel teşkil eden statü farklılığını tesbit etmede adam öldürme ve müessir fiiller için farklı kriterlerin geliştirildiği görülmektedir. Cinsiyet farklılığının kısasa engel teşkil etmediği hukuk ekollerinin ortak görüşüdür. Kasten adam öldürme suçunda mutlak olarak nefis (can) sıfatını yeterli gören Hanefî hukukçuları din ve hürriyet farklılığını da kısasa engel bir durum olarak görmemişlerdir. Buna göre kasten bir kadını öldürmesi durumunda erkek, köleyi öldürmesi durumunda hür, ya da ülkenin gayri müslim vatandaşını (zimmî) öldürmesi durumunda müslüman kısas edilebileceği gibi aksi durumda da kısas söz konusu olmaktadır. Bu kanaatte olan hukukçular, Bakara sûresinin 178 ve 179. âyetleriyle Mâide sûresinin 45. âyetinin mutlak hükmünü ve Hz. Peygamber'in, "Müslümanların kanları birbirine denktir" hadisini (Ebu Dâvûd, "Cihâd" 147; İbn Mâce, "Diyât", 31; Nesâî, "Kasâme", 10, 13), zimmîlerin kanının da hukuken korunma altında oluşunu, ismetin insanda aslî vasıf olup bunun ancak İslâm'a karşı savaş halinde düşeceği ilkesini esas alırlar.

Kısasta statü eşitliği şartı özellikle kasıtlı müessir fiillerde belirleyici bir nitelik taşır. Ebû Hanîfe, müessir fiillerde adam öldürmedekinden farklı bir yöntem izleyerek kısas için aranan hukukî statü eşitliğinde cinsiyet, hürriyet ve İslâm ülkesinde sürekli olarak ikamet etmeyi (vatandaşlık), İmam Mâlik,

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise müslüman olmayı ve hürriyeti esas kabul etmişlerdir. İlk dönem müctehidlerinden İbn Ebû Leylâ ise yukarıdaki hadisi gerekçe göstererek kısasta hürriyet şartını aramamış, birbirlerine karşı işledikleri müessir fiillerden dolayı hür ve kölenin karşılıklı kısas edilebileceğini söylemiştir (Cessâs, I, 167).

İslâm ülkesinin vatandaşı olan bir gayri müslimi veya sınırlı bir süre için izinle İslâm ülkesine giren gayri müslimi (müste'men) öldüren müslümana kısas cezası verilip verilmeyeceği konusunda Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel Resûl-i Ekrem'in, "Kâfire karşılık müslüman öldürülmez" anlamındaki hadisini (Buhârî, ".İlim", 39; "Diyât", 31) gerekçe göstererek din farklılığının kısasa engel teşkil edeceğini, bu sebeple öldürdüğü veya yaraladığı zimmî yahut müste'mene karşılık müslümana kısas uygulanamayacağını ileri sürer. Zimmîleri tıpkı müslümanlar gibi İslâm ülkesinde temel hakları teminat altına alınan vatandaşlar olarak gören Hanefîler ise Hz. Peygamber'in, "Zimmeti altındaki insanların haklarını korumaya en lâyık olan benim" hadisini (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 335-336) esas alıp hem adam öldürmede hem de müessir fiillerde müslümanlarla zimmîlerin karşılıklı kısas edilebileceğini, din farklılığının kısasa engel oluşturmayacağını kabul etmiş, hadisteki "kâfir" ifadesini müslümanlarla sürekli savaş halinde bulunan başka ülkenin gayri müslim vatandaşı (harbî) olarak yorumlamışlardır. Ancak Hanefîler de kısas konusunda zimmî ile müste'men arasında bir ayırım yaparak müste'mene karşılık müslümanın kısas edilmeyip diyet sorumluluğu ile yetinilmesi gerektiğini ileri sürerler. Fakihlerin yaptığı zimmî-müste'men ayırımı kısasın uygulanabilmesi için sadece din farklılığının esas alınmadığını, bunda o dönemin devletler arası mütekabiliyet esasına dayanan siyasî stratejilerin ve yaşanan tarihî tecrübenin de etkili olduğunu gösterir. Devlet güvencesiyle ismet hakkı kazandığı için müste'meni kasten öldüren müslümana kısas uygulanacağına dair Ebû Yûsuf'a isnat edilen görüş de (Kâsânî, VII, 236) Abbâsîler'de bizzat yargının başında bulunan ve uygulamanın içinden gelen bir hukukçunun hem bu konuya bakış açısını hem de konunun ictihadî olduğunu ortaya koyması bakımından anlamlı görünmektedir.

Devletin hâkimiyet alanı dışında kısas gerektiren bir suç işledikten sonra İslâm ülkesine dönen müslümana kısas uygulanıp uygulanmayacağı

konusunda da farklı görüşler vardır. Ülke ve vatandaşlık ilkesinden hareketle cezaî hükümlerin yürürlük alanını devletin hâkimiyet alanı ile sınırlayan Ebû Hanîfe ve öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu durumda kısası gerekli görmezken aralarında Ebû Yûsuf'un ve diğer üç mezhep imamının da bulunduğu fakihler dinî hükümlerin evrenselliği ilkesinden hareket eder ve suçun İslâm ülkesinin dışında işlenmiş olmasının fâilden kısas cezasını düşürmeyeceğini söylerler. Birinciler günümüz hukuk terimiyle "cezaî hükümlerin mülkîliği"ni, ikinciler ise "suç fâiline göre şahsîlik sistemi"ni esas almışlardır.

c) Bir öldürme ve yaralama fiilinin kısası gerektirebilmesinin ilk şartı o fiilin kasten (amden) işlenmiş olmasıdır. Kısas kasıtlı cinayetler ve müessir fiiller için öngörülmüş bir ceza olup taksirli fiillerde kısas söz konusu değildir. Kasıt fiilden doğacak sonucun bilinerek ve istenerek işlenmesi, iradenin hem fiile hem de sonuca yönelmesidir. Kasıtlı suçların cezasının kısas olduğunda doktrinde icmâ bulunmakla birlikte kastın ve taammüdün tanım ve ölçütü, fâilin hangi durumlarda kasıtlı davranmış sayılacağı, fiili bizzat işlemekle ölüme sebebiyet vermenin kısasa etkileri konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır (bk. KASIT; KATİL). Meselâ Hanefîler objektif kriterler geliştirerek kullanılan aletin öldürücü olmasını, Mâlikîler ise sübjektif yöntemi benimseyerek fâilin öldürme kastı taşımasını esas kabul ederler. Ebû Hanîfe'den ayrı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed kullanılan aletin yanı sıra iple boğma, yüksek bir yerden itme gibi olayın tabiatından doğan kasıt karînesini de kastın delili sayarlar. Suç kastı bulunmakla beraber fiildeki veya şahıstaki hatadan dolayı fâilin tasarladığı kişiden başkasını öldürmesi veya yaralaması durumunu Mâlikî fakihleri kasıtlı işlenmiş kabul edip kısası gerekli görürken Ebû Hanîfe ve Şâfiî ile bazı Hanbelî hukukçuları kasıt kabul

etmemiş ve kısas gerektirmeyeceğini belirtmişlerdir. Hanefîler'ce öldürmede kastın aşılması olarak kabul edilen durumlar müessir fiillerde kasıtlı birer eylem sayılmıştır. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde hem adam öldürmede hem müessir fiillerde kasıt ve kastın aşılması ayırımı yapılır. Kastın aşılması yoluyla işlenen suçlarda aslî ceza ağır diyet olduğu için bu mezheplere göre kastın aşılmasını kısas cezasını düşüren bir sebep olarak saymak gerekir.

Müessir fiillerde yaranın mağdurun ölümüne sebebiyet vermesi durumunda suç müessir fiil olmaktan çıkıp netice sebebiyle ağırlaşan müessir fiil halini alır. Burada fiil adam öldürme kastı ile işlenmişse fâil kasten, değilse kastın aşılması suretiyle adam öldürmeden sorumlu tutulur. Müessir fiillerde yaranın çeşitli etkenlerle daha ağır bir yaraya veya bir başka organın yok olmasına sebep olması durumunda suç fâilinin sadece doğrudan meydana getirdiği sonuçtan mı yoksa yaranın aldığı nihaî sonuçtan mı kısasen sorumlu tutulacağı doktrinde tartışmalıdır. Kısas uygulanabilen bir yaranın, sirâyet yoluyla yine kısas uygulanabilen daha ağır bir yaraya yol açması durumunda aynı şekilde kısas etmek mümkün olduğu sürece fâilin nihaî sonuçtan kasten sorumlu tutulup kısas edilmesi gerektiğini savunan Ahmed b. Hanbel'e karşılık Hanefî imamlarından Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd ile Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları yaraların her birini ayrı birer sonuç kabul etmiş, doğrudan meydana getirilen yaradan dolayı kısas, sirâyet sonucu ortaya çıkan zararı için ise erş gerekeceğini savunmuşlardır. Ebû Hanîfe ise bu tür yaralarda sadece yaranın aldığı nihaî duruma değil fâilin doğrudan meydana getirdiği sonuca da kısas gerekmeyeceği kanaatindedir.

Mağdurda meydana getirilen bedenî zararın fâilin doğrudan veya dolaylı hareketlerinin sonucu meydana gelmesine göre de cezada bir ayırıma gidilmiş ve farklı hükümler öngörülmüştür. Hanefîler, kısasın doğrudan fâilin bedenine uygulanan maddî-cismanî bir ceza olduğunu, suç teşkil eden fiilin de doğrudan mağdurun bedenine karşı işlenmiş olması gerektiğini ileri sürerek kısas cezasını, fiille sonuç arasına başka bir iradî fiilin girmediği doğrudan (mübâşereten) mağdura karşı işlenen fiiller için öngörmüşlerdir. Dolaylı bir sebep-sonuç ilişkisinin söz konusu olduğu tesebbüben öldürme ve yaralama durumlarında ise tesebbüb durumunun kısasa engel teşkil edip etmeyeceği mezhepler arasında ihtilâf konusudur. Hanefîler, hareketle sonuç arasında maddî illiyet bağı (mübâşeret) olmadığını gerekçe göstererek bu durumda adam öldürme ve müessir fiillerde fâile kısas uygulanamayacağını, diğer hukukçular ise böyle bir ayırım yapmayarak fiilin kasıtlı olması halinde kısas sorumluluğunun doğacağını söylemişlerdir. Bir olayda mübâşeretle (aslî sebep) tesebbübün (fer'î sebep) birleştiği durumlarda sonucun sebebe bağlanmasında fer'î sebebe değil, aralarında doğrudan sebep-sonuç, nedensellik ilişkisi (maddî illiyet) bulunan aslî sebebe dayandırılmakta, Mecelle'deki ifadesiyle aynı hadisede

mübâşirle mütesebbib birleşince suç doğrudan fâile (mübâşir) isnat edilmektedir (md. 90).

İslâm hukukçuları, sahâbe icmâını esas alıp iştirak halinde adam öldürme suçunu bir bütün olarak ele almış ve bu bütün içinde suç ortaklarının sorumluluğunun bölünemeyeceğini ileri sürerek fâillerin suçun aslî cezasıyla ayrı ayrı cezalandırılacağını kabul etmişlerdir. Rivayete göre Hz. Ömer, San‘a şehrinde müştereken bir kişiyi öldüren birden fazla kişiye ayrı ayrı kısas uygulamış ve “Eğer bütün San‘a halkı suça iştirak etmiş olsaydı hepsini kısas ederdim” demiştir. Hz. Ali’nin de görüşü böyledir (el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 19; Buhârî, “Diyât”, 21).

İştirak halinde işlenen müessir fiillerde fâillerin sorumluluk ve ceza oranlarının tesbiti mezhepler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre birden fazla aslî fâilli müessir fiillerde her bir fâile kısas uygulanır. Ancak bunun için fâillerin fiilin icrasına doğrudan doğruya katılmış olmaları, yani suçu baştan sona kadar birlikte işlemiş olmaları ve meydana gelen sonuca katkılarının ne oranda olduğunun tefrik edilemeyecek durumda bulunması gerekir. Suça aslî fâil olarak iştirak etmekle beraber müessir fiillerde fâillerden her birinin fiilini tefrik etmek mümkünse her biri kendi fiilinden şahsen sorumlu tutulur. Suça aslî fâil olarak aktif katılımda bulunmayan fer‘î fâillere kısas uygulanmaz. Hanefîler ise adam öldürme ve müessir fiillere iştirakte ayırım yapmış ve iştirak halinde adam öldürmede birden fazla fâilin kısas edilebileceğini prensip olarak kabul etmekle birlikte müessir fiillerde bunu kısasa engel bir durum kabul etmiştir. Hanefîler’e göre müessir fiillerde kısas, kasten yapılan haksız tecavüze eşit bir ceza ile karşılık vermek olduğundan suç ve cezanın eşitliğini zorunlu kılar. Suç fâilinin tek olması durumunda bunu gerçekleştirmek mümkündür. Ancak suç ortaklarının birden fazla olması halinde bu dengenin kurulması mümkün değildir. Zira bu durumda yok edilen bir organa karşılık birden fazla organ yok edilmiş olacaktır. Halbuki sonuç fâillerden sadece birinin değil bütün aslî fâillerin ortak fiilidir. Bu ortak sonuçtan dolayı fâilleri ayrı ayrı kısas etmek, her birini fiili ayrı ayrı işlemiş gibi cezalandırmak olacağı için suç-ceza dengesini bozmaktadır (Kâsânî, VII, 299). Bu durumda kısasa bedel olmak üzere yok edilen organ için öngörülen kanunî bedel (tazminat) eşit olarak suç ortaklarına ödetilir. Hanefî imamlarına göre iştirak yoluyla öldüren bir kişiye karşılık birden fazla fâilin kısas edilmesi de esasen kısasa

(temel ilkeye) aykırıdır, fakat onlar bu konuda sahâbe icmâına dayanıp kamu yararı (maslahat) ilkesini gözeterek böyle bir ayırıma gitmişlerdir.

Öldürme ve yaralama fiilinin kısası gerektirebilmesi için aranan bir diğer şart onun hukuka aykırı olmasıdır. Kısas cezasına hükmedebilmek için fiilin gayri meşrû olması, başka bir ifade ile fiili hukuka uygun hale getiren veya cezaî mesuliyeti ortadan kaldıran meşrû emri icra, meşrû müdafaa, zaruret hali gibi sebeplerin bulunmaması gerekir. Mağdurun öldürmeye veya müessir fiile rızâ ve muvafakati o fiili suç olmaktan çıkarmamakla birlikte fâilden kısas cezasını düşürüp düşürmeyeceği mezhepler arasında tartışmalıdır. Bu konuda temel ilke, mağdurun kendi aleyhine işlenecek kısas gerektiren bir suça rızâsının suçu mubah kılmayacağıdır. Ancak gerekçeleri farklı olmakla beraber Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre mağdurun üçüncü kişinin kendisini öldürmesine veya organını yok etmesine rızâsı fâilden kısas mesuliyetini kaldırır, diyet ödemeyi gerektirir. Hanefîler'e göre adam öldürme suçunda mağdurun rızâsı şüphe doğuracağından dolayı kısas düşer. Müessir fiillerde ise organlar mal hükmünde olup kendi malının itlâfına müsaade eden kişi tazmin talebinde bulunamayacağı gibi organının yok edilmesine izin veren kişi de fâilin cezalandırılmasını isteyemez. Bu durumda fâilden kısas düşer. Mâlikî, Zâhirî, Zeydî ve Ca'ferîler'e göre ise mağdurun suça rızâ ve muvafakati fâilden kısas cezasını düşürmez. Bu durumda suç kasten işlenmiş kabul edilerek

fâile kısas uygulanır. Zira kişi sadece sahip olduğu bir hakkı ibra edebilir. Halbuki kişi kendi hayatına son verme hakkına sahip olmadığı gibi başkalarının kendi hayatına son vermesine müsaade etme hakkına da sahip değildir.

d) Kısasın uygulanabilirliği suçun ve cezanın maddî konusunun eşit olması şartına bağlıdır. Adam öldürme suçunda kısas cezasına hükmedebilmek için mağdurun canlı insan olması yeterli görülmüş, fâil ile mağdurun hukukî statüsü ve organlarının fizikî bütünlük ve sağlamlığı dikkate alınmamış, organları sakat ve eksik olan ya da fonksiyonel olmayan kişiye karşılık sağlam, akıl hastasına karşılık akıllı, çocuğa karşılık ergen kişilerin kısas edilebileceği kabul edilmiştir. Ancak müessir fiillerde kısas cezasının verilebilmesi için mağdurun yok edilen organı ile fâilin kısas uygulanacak

organının anatomik ve fonksiyon olarak birbirine eşit olması şartı aranmıştır. Özellikle müessir fiillerde tecavüze mâruz kalan organla (suçun maddî konusu) kısas uygulanacak organ (cezanın maddî konusu) arasında nitelik olarak eşitlik şartı aranır. Buna sağ ve sol şeklindeki çift organlar da dahildir. İbn Şübrüme, anatomik yapıları aynı olduğu gerekçesiyle sağ ve sol organların birbirine karşılık kısas edilebileceği görüşündedir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 627). Organlar arasında fonksiyonel eşitlik de gerekir. Kısas, eşitlik esasına dayandığından organın yok edilen fonksiyonu ile kısas sonucundaki fonksiyon kaybının eşit olması şartı aranmıştır. Bu şart gereği, sakat veya noksan bir organa karşılık sağlam organ kısas edilemeyeceği gibi kısmen izâle edilen bir fonksiyona karşılık bir fonksiyonun tamamen izâlesine yol açan bir kısasa gidilmez. Hanefîler canda kısasta cinsiyet ayırımı yapmazken organlarına öngörülen bedellerin (diyeterş) farklı olmasından hareketle müessir fiillerde kadına karşılık erkeğe kısas uygulanmayacağını söylerler. Diğer mezheplere göre ise öldürme gibi müessir fiillerde de cinsler arasında karşılıklı kısas hükümleri geçerlidir.

Suççeza dengesini sağlama amacına yönelik olarak müessir fiillerde ayrıca kısasın tam olarak infaz edilebilir olması şartı aranmıştır. Bu ise mağdurda meydana getirilen bedenî zararın aşırılığa gitmeksizin aynı miktar ve oranda fâile uygulanabileceğinden de emin olunması demektir. Mağdurun mâruz kaldığı ölümle sonuçlanmayan ağır müessir fiil karşılığında fâile kısas uygulandığında bunun ölüme yol açması kuvvetle muhtemel ise kısastan vazgeçilip zorunlu olarak malî bedel (erş-diyet) ödenmesine gidilir. Fakihler arasında yaygınlık kazanan, “Organlara karşı işlenen kasıtlı suçlara uygulanacak hükümler çoğunlukla taksire uygulanan hükümlerdir” kuralı bu zarureti ifade etmektedir.

Kısasın uygulanabilmesi için mağdurla fâil arasında usul-fürû ilişkisi olmaması da gerekir. Doktrinde bu şart sadece usul açısından dikkate alınmıştır. Kasten fürûunu öldüren veya müessir fiilde bulunan usule kısas öngörülmemekte, buna karşılık aynı suçun usule karşı işlenmesi kısas gerektirmektedir. Ancak İmam Mâlik adam öldürmede, öldürme kastının şüphe doğurmayacak kadar açık olması durumunda öldürdüğü çocuğuna karşı ana babanın da kısas edilebileceği kanaatindedir (İbn Kudâme, IX, 355).

Gerek suçun oluşması gerekse cezanın uygulanabilmesi için aranan şartlar oluştuğunda yetkili mahkeme tarafından verilen kısas hükmü kamu yetkililerinin gözetiminde ilgili kamu organları tarafından infaz edilir.

Cezaların İçtimaı. Kısas gerektiren suçların ve cezalarının içtimaında duruma göre "cezaların toplamı" veya "en ağır cezanın verilmesi" sistemi benimsenmiştir. Suç fâilinin kısas gerektiren birden fazla suç işlemesi halinde birden fazla kısas birleşmektedir. Bazı durumlarda fâile işlediği her suç için ayrı ayrı kısas gerekli görülürken bazılarında kısas gerektiren birden fazla fiile karşılık bir defa kısas infaz edilmekte, böylece bütün fiiller için kısas infaz edilmiş kabul edilmekte (tedâhül), bazı durumlarda ise fâile aynı zamanda hem kısas hem diyet sorumluluğu getirilmektedir. İşlediği adam öldürme veya müessir fiil sebebiyle mahkûm olmadan (basit içtima) veya mahkûm olsa bile henüz ceza infaz edilmeden aynı türden başka suçlar işlemesi halinde (mevsuf içtima) fâile içtima hükümleri, buna karşılık mahkûm olup ceza infaz edildikten sonra işlediği aynı türden suçlara tekerrür hükümleri uygulanmaktadır. Buna göre fâil iki kişiyi amden öldürmüşse (cinâyât-ı münferide) bu iki suçu sebebiyle kısasen öldürülür, ayrıca diyet sorumluluğu doğmaz.

Suçların niteliği farklı ise, meselâ fâil suçlardan birini kasten, diğerini taksirle işlemişse kasıtlı fiilinden kısas, taksirli fiilinden diyet sorumluluğu doğar. Fâilin belli bir kişiyi öldürmek kastı ile attığı tek kurşunun sapması sonucu bir başka kişinin de ölümüne sebebiyet vermesi durumunda (cinâyât-ı müctemia) birleşen iki suç sebebiyle fâil birinciden kısas, ikinciden diyetle sorumlu tutulmaktadır. Aynı kurşunla iki kişiyi kasten öldürmesi halinde ise fâile sadece kısas sorumluluğu doğmaktadır. Fâilin aynı kişinin önce elini, yara iyileşmeden bütün kolunu yok etmesi, daha sonra da aynı kişiyi öldürmesi halinde cezalardan en ağırı olan idamla yetinilir, kısas gerektiren diğer suçların cezası bu ağır cezanın içinde infaz edilmiş sayılır (tedâhül). Hırsızlık, zina ve kazf gibi hadlerle kısas cezası gerektiren suçların içtimaında ayrıca had cezalarının infazına imkân vermeyen şahsî hakların baskın olduğu kısas (ölüm) cezasına öncelik verilir.

Fâil, birden fazla kişinin farklı organlarını yok etmişse (hakiki içtima) kendisinin aynı organları ayrı ayrı kısas edilir. Birden fazla kişinin aynı

organını yok eden fâilin kısasa konu olan sadece bir organı mevcut olduğundan bu durumda kendisine kısasın nasıl uygulanacağı mezhepler arasında ihtilâf konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre mağdurların hepsi kısas isterse fâile kısas uygulanır. Ancak birden fazla organa karşılık tek organ kısas edildiği için suç-ceza dengesi tam olarak sağlanamayacağından bu durumda mağdurların imkânsızlık sebebiyle gerçekleştirilemeyen hakları malî bedele dönüşür ve kendilerine ayrıca kısas edilemeyen organlarının bedeli ödenir. Mağdurlardan birinin kısas talebinde bulunması durumunda diğerlerinin müracaatı beklenmeksizin kısas infaz edilir. Mağdurlardan birinin fâili affetmesi ferdî hak kabul edilerek diğerlerinin hakkını düşürmez.

Kasıtlı müessir fiillerde aynı organları yok edilen mağdurların ittifakla kısas veya bir kısmının kısas, diğer birinin tazminat talep etmesi durumunda İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre kısas talep eden mağdur için fâile kısas uygulanır. Kastın cezası olan kısas için diğer mağdurların malî bedel isteme hakkı ortadan kalkar (Sahnûn, VI, 430). Ahmed b. Hanbel'e göre mağdurların bir kısmının kısas, diğerlerinin tazminat talebinde bulunması halinde ise tazminat talebinde bulunanların bu hakları korunmak şartı ile kısas isteyenler için fâil kısas edilir (İbn Kudâme, IX, 409).

Kısas Cezasının Düşmesi. Suç işlendiği sırada veya yargılanmadan önce mevcut olan akıl hastalığı yahut bunaklık gibi sebepler fâilin yargılanmasına engel teşkil ettiği gibi kısas hükmünden sonra ortaya çıkan akıl hastalığı da kısas hükmünün infazına engel teşkil eder. Kısasın maddî konusunun yok olması, meselâ adam öldürme suçunda fâilin cezanın infazından önce ölmesi, müessir fiillerde ise suçu işlediği sırada mağdurun yok ettiği organa karşılık kendisinin aynı organının bulunmaması ya da mevcut olan organının daha sonra üçüncü şahsın haksız tecavüzü, tabii âfet veya hastalık sonucu yok olması ya da şahsın ölmesi halinde de kısas düşer. Bu durumda diyetin de düşüp düşmeyeceği doktrinde ihtilâf konusudur. Şâfiî ve Hanbelîler bu durumlarda adam öldürmede maktulün velilerinin, müessir fiillerde bizzat mağdurun diyet talep etme hakkı bulunduğunu söylerler. Hanefîler ise hangi sebeple olursa olsun fâilin ölümünün adam öldürmede bu hakkı düşüreceğini kabul eder, müessir fiillerde fâilin diyet sorumluluğu doğup doğmayacağını kısas mahallinin yok olmasındaki rolüne bağlı olarak ele alırlar. Buna bağlı olarak da organın hastalık

sebebiyle veya haksız bir tecavüz sonucu yok olması durumunda fâilin malî sorumluluğunun düşeceğini, işlediği hırsızlık veya bir başka suç sebebiyle yok olması halinde ise diyet sorumluluğu doğacağını kabul ederler.

Kısası düşürücü bir başka sebep de suçlunun affedilmesidir. Af hayatta ise suç mağduruna, değilse onun mirasçılarına ait bir haktır. Kur'ân-ı Kerîm, kısas hükmünü aslî ceza olarak öngörmekle birlikte mağdurun ya da velisinin kısastan vazgeçerek diyet alabileceğini de belirtmiş, ancak karşılıksız affetmeyi tavsiye etmiştir (el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45; eş-Şûrâ 42/40). Hz. Peygamber de kendisine intikal eden ve kısas cezası gerektiren suçlarda mağdur tarafa suçluyu affetmesini tavsiye etmiştir (Ebû Dâvûd, "Diyât", 3; Nesâî, "Ḳasâme", 28). Suçluyu affetmenin kısas ve diyet talebinden daha faziletli olduğu konusunda İslâm hukukçuları arasında icmâ vardır. Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'e göre af karşılıksız olabileceği gibi diyet karşılığı da olabilir ve mağdur taraf suçlunun rızâsını almadan mahkeme mârifetiyle de diyet talebinde bulunabilir. Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre ise mağdurun kısası affetmesi, herhangi bir malî bedel talep etmeksizin karşılıksız olarak kısas hakkından vazgeçmesidir. Fakat suçlunun bedel karşılığı affedilmesi halinde burada sulh hükümleri geçerli olup fâil ile mağdurun karşılıklı rızâ ve muvafakati aranır. Bu sebeple suçun mağdurunun tek taraflı olarak kısastan vazgeçip diyeti tercih etmede muhayyerlik hakkına sahip olmadığı kabul edilir. Kısas bölünemeyen bir ceza olduğundan kısas isteme hakkına sahip olanlardan herhangi birinin bireysel affı veya diyet talebinde bulunması diğerlerinin de kısas hakkını düşürür. Kısas talep etme yahut affetme yetkisi adam öldürmede maktulün kısas hakkına sahip mirasçılarına, müessir fiillerde suçun doğrudan mağduruna, ölümü halinde ise mirasçılarına aittir. Bu yetkiye sahip olanlar Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre erkek ve kadın bütün mirasçılar iken Mâlik'e göre aralarında bir öncelik sıralamasıyla asabe mirasçılardır. Ortak fâilli suçlarda mağdurun, suç fâillerinden istediğini affetme, diğerlerine kısas isteme hakkı olduğu gibi yaralanan mağdurun ölümünden önce yaptığı af da geçerlidir (bk. AF). Affın mahkeme kararının ardından da geçerli olması sebebiyle kısas hakkına sahip olan mağdur veya yakınlarından herhangi birisinde cezanın infazından önce ortaya çıkan akıl hastalığı fâilden kısası düşürür. Af veya sulh ile kendisinden kısas düşen kimse yeniden dokunulmazlık hakkı kazandığından bu kimsenin daha sonra maktulün mirasçıları tarafından öldürülmesi kısası gerektiren yeni bir suç

teşkil eder.

İçinde yaşadığı toplumun bir ferdi olması dolayısıyla doğrudan ferde karşı işlenen suçlar aynı zamanda topluma karşı işlenmiş kabul edilir. Bu bakımdan şahıslara karşı işlenen suçlarda suçun pasif süjesini oluşturması itibariyle birinci derecede mağdur olan bireyin yanında toplum da ikinci derecede mağdur kabul edilmiştir. Kısasta af ve sulh hükümlerinin yanı sıra siyasî otoritenin bazı durumlarda kısas ve devlet hazinesi lehine diyet talebinde bulunabilmesi, ayrıca kısasta tahkimin câiz olmaması (Mecelle, md. 1841), bu cezada şahsî hak yönü ağırlıklı olmakla beraber kamusal yönünün de bulunduğunu gösterir. Mağdurun veya mirasçılarının şahsî davadan kişisel olarak vazgeçip fâili affetmeleri bütünüyle cezayı değil sadece kısası ve diyeti düşürmektedir. Ceza siyaseti bakımından gerekli görmesi durumunda siyasî otoritenin kamu adına davayı takip ederek suçluyu ta‘zîr sınırları içinde cezalandırma hakkının bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Kısası düşüren bir başka sebep de sulhtur. Fiil ehliyetine sahip olması durumunda mağdurun bizzat kendisi, olmaması durumunda ise kanunî temsilcisi suça öngörülen kanunî bedel veya daha fazla bir miktar karşılığında kısastan vazgeçme hususunda suç fâiliyle karşılıklı anlaşabilir. Mâlikîler’den Sahnûn bu miktarın diyetten az da olabileceğini ifade etmektedir (el-Müdevvene, VI, 427, 443). Sulh yoluyla üzerinde anlaşılan malî bedel suç fâili açısından akidden doğan bir borç olarak telakki edilmektedir (Serahsî, XXVI, 60). Kasıtlı müessir fiillerde diyet aslî ceza olmadığı için sulh ile belirlenen tazminat özellikle Hanefîler’ce diyet değil sulh bedeli olarak kabul edilmiştir. Çünkü karşılıklı rızâ ve muvafakat sonucu belirlenen malî bedel diyet miktarından az olabildiği gibi fazla da olabilmektedir. Bundan dolayı sulhun tâbi olduğu hükümler, diyete öngörülen hükümlerden çok sulha taraf olan fâil ve mağdurun anlaşmalarındaki özel hükümlerdir. Sulh akdi sonucunda kısas düşmekte ve fâil malî yükümlülük altına girmektedir. Kısas davalarında tarafların (suç fâiliyle maktulün vârisleri ya da yaralamalarda mağdurun) kendi rızâ ve muvafakatleriyle üçüncü bir şahsı veya şahısları hakem tayin ederek onların vereceği kısas veya diyet hükmüne uymaları (tahkim) geçerli sayılmamış, mağdur tarafın seçimlik hakkı olan kısasa ancak mağdurun talebi doğrultusunda hâkimin karar verebileceği kabul edilmiştir. Mağdurun çocuk

olması halinde kanunî temsilcilerinin suç fâiliyle diyetten daha az bir miktar üzerinde anlaşma hakları yoktur. Bu şekilde yapılan bir sulh akdi de kısası düşürücü bir sebep olarak kabul edilmekte, ancak mağdurun aradaki farkı istemek üzere fâile rücû hakkı doğmaktadır. Hanefî hukukçusu Kerhî, çocuğu adına kısas isteme hakkı olan babanın fâili karşılıksız affetme hakkına da sahip olacağı kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ”, “ḳvd” md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 3, 4, 15, 19-23; Müsned, I, 63; Buhârî, “ʿİlim”, 39, “Diyât”, 1, 2, 8, 21, 31; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 147, “Diyât”, 3, 15, 26; İbn Mâce, “Diyât”, 8, 31; Nesâî, “Taḥrîm”, 14, “Ḳasâme”, 10, 13, 27, 28, 31; Sahnûn, el-Müdevvene, tür.yer.; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 166-167, 170-173; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, IV, 434-496; a.mlf., el-Ḥücce ʿalâ ehli’l-Medîne, Haydarâbâd 1390/1971, IV, 255-417;

Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1933, VI, 3-89; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 102-115; IV, 258-264; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 164-201; İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 342-529; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Beyrut 1996, V, 7-76, 283; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 59-60, 122-164, 166, 167-192; XXVII, 84; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1974, I, 61-69; II, 625-632; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 233-327; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 361-374; Fahredddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, V, 46-58; XII, 6-7; XX, 199-203; XXVII, 178-182; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1980, IX, 318-480; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Beyrut 1982, IV, 323-356, 376-379; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, II, 157-169; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), VIII, 244-300; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 2-52; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 245-314; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr içinde), IV, 223, 237-298; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī,

Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1373, IV, 237-298; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 69, 527-573, 739; Mecelle, md. 90, 1841; Mahmud Esad Seydişehrî, Târîh-i İlm-i Hukuk, İstanbul 1331, s. 93, 187, 188, 189; Avram Galanti, Hamurabi Kanunu, İstanbul 1341, s. 51, 52, 53, 54; Sadri Maksudi Arsal, Hukuk Felsefesi Tarihi, İstanbul 1946, s. 253, 267; a.mlf., Umumî Hukuk Tarihi, İstanbul 1948, s. 75, 121, 275, 276, 287, 288; Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku, Ankara 1948, s. 24; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), tür.yer.; Ahmed Fethî Behnesî, el-Ḳıṣâṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1964; Muhammed Ebû Zehre, Felsefetü'l-ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1966; a.mlf., el-Cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1976; A. Phillips, Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue, New York 1970, s. 83-109; Ahmed el-Husarî, el-Ḳıṣâṣ ed-diyât el-ʿisyânü'l-müsellaḥ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1973; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 41-42, 83, 185, 196, 200, 205-207, 247, 256, 272; M. Cherif Bassiouni, "Quesas Crimes", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), New York 1982, s. 203-209; Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1989; M. Saîd Abdüllatîf, el-Ḳıṣâṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1989; Seyyid Şehâbeddin el-Mar'aşî, el-Ḳıṣâṣ ʿalâ ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (nşr. Âdil el-Alevî), Kum 1415, I-III; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1996, tür.yer.; Abdülkerîm Zeydân, el-Ḳıṣâṣ ve'd-diyât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1418/1998; Hasan Ahmed Ali el-Hammâdî, Ḳażâʾü'l-ḥudûd ve'l-ḳıṣâṣ ve'd-diye, Ebûzabî 1999; Feyhân Şâlî Atîk el-Matîrî, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Demenhûr 1419/1999; Şamil Dağcı, İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara 1999; Abdülkerim Ünalan, İslâm Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet, Diyarbakır 2001; J. Schacht, "Ḳatl", EI² (İng.), IV, 766-772; a.mlf., "Ḳıṣāṣ", a.e., V, 177-180; "Ḳıṣâṣ", Mv.F, XXXIII, 259-278.

Şamil Dağcı

KISAS-ı ENBİYÂ

(قصص الأنبياء)

Peygamberlerin hayat hikâyelerini ve tebliğ faaliyetlerini anlatan eserlerin genel adı.

Arapça kıssa ve nebî kelimelerinin çoğul şekillerinden oluşan kısas-ı enbiyâ (kasasü'l-enbiyâ) "peygamberlerin kıssaları, tarihleri" demektir. Bu anlamda ahbâr-ı enbiyâ tabiri de kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de -üçü ihtilâflı olmak üzere-yirmi sekiz peygamberin adı geçmekte, isimleri ve kıssaları bildirilmeyen daha birçok peygamberin bulunduğu da belirtilmektedir (en-Nisâ 4/164; el-Mü'min 40/78). İsmen zikredilen peygamberlerin bir kısmının hayat hikâyeleri ve tebliğ faaliyetleri daha çok ders ve ibret verici yönleriyle ayrıntılı biçimde, bir kısmının kıssaları ise özet olarak nakledilmektedir. Kur'an'da Âdem, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ ve Îsâ gibi peygamberlerin kıssaları oldukça tafsilâtlı olarak verilmektedir. Bunun yanında muhtelif peygamberlerin, çeşitli şahısların ve kavimlerin kıssaları, ayrıca Kur'an'ın geldiği dönemde vuku bulan bazı olaylar da Kur'an'da yer almaktadır.

Kıssaları Kur'an'da anlatılan peygamberlerin ve diğer bazı kişilerin, ayrıca kavim ve olayların büyük bir kısmı Tevrat ve İncil'de de nakledilmektedir. Dolayısıyla kıssaların birçoğu İslâm'ın geldiği dönemde yahudi ve hıristiyanlarca bilinip anlatılmakta, özellikle yahudilerle bir arada yaşayan Araplar'ca da bilinmekteydi. Bu sebeple Kur'an vahyi devam ederken bundan son derece rahatsız olan Mekke müşrikleri Kur'an'ın naklettiği ve Peygamber'in tebliğ ettiği kıssalara "esâtîrü'l-evvelîn" (geçmiş kavimlerin masalları) diyorlardı (el-Furkān 25/5; el-Kalem 68/15).

Kur'an bir tarih kitabı olmadığı için olayları ibret ve örnek olması açısından nakletmektedir. Tarih boyunca Kur'an'ın iyi anlaşılması ve peygamberlerin örnek hayatlarının öğrenilmesi için peygamber kıssaları üzerinde önemle durulmuştur. Kur'an'da kısaca yer alan kıssalar daha sonra Kur'an dışı

kaynaklarla genişletilmiş, bu noktada İsrâiliyat denilen yahudi ve hıristiyan kutsal metinleriyle yahudi dinî literütüründen istifade edilmiş, önceleri tefsirlerde yer alan bu açıklamalar özel bir tür olan kısas-ı enbiyâ eserlerini meydana getirmiştir. Ehl-i kitaba ait bu bilgilerin İslâmî muhitlere girmesi sahâbe asrından itibaren başlamakla birlikte asıl tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Tâbiîn âlimlerinden Vehb b. Münebbih ile Kâ‘b el-Ahbâr’ın rivayetleri tefsir ve tarih kaynaklarında yer aldığı gibi hadis kitaplarında da nakledilmektedir (DİA, XXIII, 196).

Kâtib Çelebi, kısas-ı enbiyâ konusunda ilk eser veren müellifin Vehb b. Münebbih (ö. 110/728) olduğunu belirtmektedir. Ehl-i kitaba dair pek çok rivayetin onun kanalıyla İslâmî literatüre girdiği bilinmektedir. Kâtib Çelebi ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Muhammed b. Abdülmelik el-Müsebbihî’nin Arapça; Muhammed b. Hasan ed-Dandurmî ve İbrâhim b. Halef en-Nîsâbûrî’nin Farsça kısas-ı enbiyâlarından bahsetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1328).

Kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerin en meşhurları Sa‘lebî’nin ʿArâʾisü’l-mecâlis’i ile (DİA, III, 265-266) Kisâî’nin Ḳıṣaṣü’l-enbiyaʾ adlı kitabıdır (EI2 [Fr.], V, 177-178). Daha sonra yazılan eserlerin birçoğu ya bunların tercümesi veya kısaltılmış şeklidir. Ebû Rifâa Ammârre el-Fârisî’nin Bedʾü’l-ḫalḳ ve Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, Ali b. Hamza el-Kisâî’nin el-Mübtedeʾ fî Ḳaṣaṣi’l-enbiyâʾ, Muhammed b. Abdullah el-Kisâî’nin Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kinânî et-Tarafî’nin Ḳıṣaṣ-ı Enbiyâʾ, İbn Kesîr’in Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, M. Ahmed Câdelmevlâ ve arkadaşlarının Ḳaṣaṣü’l-Ḳurʾân, Ni‘metullah el-Cezâirî’nin Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, Abdülvehhâb en-Neccâr’ın Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ adlı eserleri bu türün başlıca örneklerindendir. Öte yandan Kur’an’daki kıssaların sadece birini veya birkaçını konu edinen yahut peygamberler tarihini anlatan, adı farklı olan eserler de vardır (Şengül, s. 34-35).

Türkçe yazılmış birçok kısas-ı enbiyâ mevcuttur. Çoğu Sa‘lebî ve Kisâî’ye dayanan bu kitaplar arasında en eskisi Rabgūzî’nin eseridir. Cevdet Paşa’nın Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ’sı ayrıca zikre değer bir kitaptır. Bu türün son zamanlarda yazılan bazı örnekleri de şunlardır: Şakir Berki, Kur’an’da Peygamberler Tarihi (Ankara 1958); Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi (Ankara 1990); Ahmet Lutfi Kazancı,

Peygamberler Tarihi (İstanbul 1997); Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler (Ankara 1992);

M. Dikmen-B. Ateş, Peygamberler Tarihi (İstanbul 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1328; Brockelmann, GAL Suppl., I, 591-592; Günay Tümer, "Kastamonu İl Halk Kütüphanesindeki Türkçe Kasasu'l-Enbiya", Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, İstanbul 1980, s. 43-49; a.mlf., "Arâisü'l-mecâlis", DİA, III, 265-266; İdris Şengül, Kur'ân Kıssaları Üzerine, İzmir 1994, s. 30-39; İsmet Cemiloğlu, "Kısas-ı Enbiya ve Türkiye Kütüphanelerindeki Kısas-ı Enbiya Nüshaları", TKA, XXVI/2 (1989), s. 235-242; T. Nagel, "Ḳıṣāṣ al-Anbiyāʾ", EI² (Fr.), V, 177-178; İsmail Kara, "Kısas-ı Enbiya", TDEA, V, 333-335; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", DİA, XXIII, 195-199; Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyat", a.e., XXIII, 199-202.

M. Süreyya Şahin

KISASÜ'l-ENBİYÂ

(bk. ARÂİSÜ'l-MECÂLİS).

KISASÜ'l-KUR'ÂN

(bk. KISSA).

KISITLI

(bk. HACİR).

KISKANÇLIK

Dinî metinlerde kıskançlık anlamında kullanılan Arapça gayret kelimesi “kişinin kendi mahremini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık, izzet-i nefsine, şeref ve namusuna zarar verecek durumlardan sakınıp korunmasını sağlayan duygusal tepki”, daha özel olarak da “erkek veya kadının başkasının cinsel ilgisine karşı kendi eşini koruma ve savunma duygusu” mânasına gelir (İbnü’l-Esîr, III, 401; Lisânü’l-ʿArab, “ġyr” md.; Râgıb el-İsfahânî, s. 347).

Kıskançlık çoğunlukla aşk ve sevgi söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir duygudur. Dar anlamda kıskançlık kişinin, sevdiği şahıs bir başkasını tercih ettiği zaman gösterdiği telâş ve endişedir. Bilgi, sanat, nüfuz, güç, mal, mevki gibi toplumun değer verdiği şeylerin elden gitmesi korkusu ve bunları koruyup kollama isteği de genel olarak kıskançlık kavramıyla ifade edilir. Râgıb el-İsfahânî insanın kendini, evini ve ailesini, ülkesini, kısaca aidiyet ilişkisi olan her şeyi koruma duygusu için de gayret kavramının kullanıldığını belirtir.

Kıskançlık, “başkasının sahip olduğu imkânları çekememe” anlamına gelen hasetten farklı olup mânası ondan daha geniştir. Ayrıca ahlâkî bakımdan hasedin her türü kötü olarak değerlendirilirken kıskançlık mâkul ve ılımlı ölçüde tutulması şartıyla gerekli olan bir tepkidir. Bir kimsenin eşini ve kendine ait olan bir hak ve menfaati başkasından kıskanması haset değil gayret olarak nitelendirilir. Çünkü bu tabii ve fıtrî bir eğilimdir. Kişinin sevip bağlandığı, değer verdiği bir kimseyi ve bir şeyi koruma altına alması, esirgemesi sonucunu doğuran kıskanma duygusu ve bundan kaynaklanan eylemler, yükselme, ilerleme, olgunlaşma, namus ve iffetin, hak ve menfaatlerin muhafazası için gerekli bir tutum ve davranış özelliği olarak kabul edilir (Elmalılı, IX, 6405-6406). Bu sebeple İslâm ahlâk kültüründe dengeli bir kıskançlık duygusu asalet, namus, iffet ve mertliğin temeli sayılmış ve bir onur ifadesi olarak kabul edilmiştir. Nitekim gayret kelimesi klasik sözlüklerde kısaca “hamiyet” (değerlere yönelik saldırılara karşı koyma duygusu ve iradesi) ve “enefet” (izzet-i nefis) şeklinde açıklanır (Lisânü’l-ʿArab, “ġyr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ġyr” md.). Gazzâlî hamiyet,

izzet-i nefis, kıskançlık duygularını her normal insanın tabiatında bulunan ve bir tür savunma mekanizması olan gazap duygusunun akıl ve din ölçüleri çerçevesinde faaliyet göstermesiyle ortaya çıkan erdemler olarak değerlendirmiş, bu erdemlerden yoksun kalmanın insanlıkta ciddi bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Aynı âlim, kişinin hamiyet duygusunun zayıflaması halinde izzet-i nefsinin de zaafa uğrayacağını, bütün bunların onun kıskançlık duygusundan mahrum kalmasına yol açacağını ifade etmiş, ardından Hz. Peygamber'in kıskanç olmakla övündüğünü anlatan hadisi (Buhârî, "Nikâḥ", 107; Müslim, "Liʿân", 16) nakletmiştir (İḥyâʾ, III, 167-169). İbn Hazm da kıskançlığı hayvanlarda ve insanlarda doğuştan bulunan bir duygu olarak görür ve bu duygunun zaafa uğramasını veya ortadan kalkmasını fıtratın bozulması, ahlâkî gerileme ve çöküntü şeklinde değerlendirir (Tavku'l-hamâme, s. 238, 246). Günümüzde bazı ilim adamlarının kıskançlığı kültürel kökenli olarak kabul etmelerine karşılık genelde bu duygu ve eğilimin doğuştan ve üniversal olduğunu savunanlar daha fazladır (Sillamy, s. 156).

İnsan tabiatında var olan diğer fıtrî eğilim ve duygular gibi kıskançlık da kendiliğinden iyi ya da kötü değildir. Ancak ortaya konuş biçimine, niyete ve kişinin ahlâkî olgunlaşmasına olan katkısına göre bir değer kazanır. Bu açıdan olumlu bir kıskançlık kişiliğin meydana gelmesinde ahlâkî bir fazilet olarak kabul edilir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde bu anlamdaki kıskanma üstün bir karakter özelliği diye zikredilmiş ve müminlere olduğu kadar Allah'a ve Peygamber'e de izâfe edilmiştir (Müsned, I, 408; II, 235, 301, 326, 343, 387, 520, 536; Buhârî, "Nikâḥ", 107, 108; Müslim, "Liʿân", 17, "Tevbe", 32-38; Tirmizî, "Raḍâʿ", 14). Allah'ın kıskanması din dilinde "gayretullah" şeklinde ifade edilir ve yaptıkları kötü, çirkin, haksız işlerle gayretullaha dokunanların mutlaka ceza göreceklerine inanılır. Kıskançlığı, "kişinin sevdiği ve sahip olduğu bir şeye başkasının ortak olmasından hoşlanmaması" diye tanımlayan Kuşeyrî de hadiste Allah'ın kıskançlıkla nitelendirilmesini bu tanıma uygun olarak açıklamaya çalışır. Ona göre Allah'ın kıskanması, "kulu üzerinde ulûhiyyet hakkının sadece kendisine ait olmasından dolayı yalnız kendisine ibadet ve itaat edilmesini istemesi, bu konuda başka birinin ortak kılınmasına razı olmaması" demektir (er-Risâle, II, 512).

Kıskançlığın olumlu ve olumsuz yönlerini birbirinden ayırt etmek

önemlidir. Bazı kıskançlık belirtileri vardır ki görünüşte dinî-ahlâkî endişe ve hassasiyetin dışa vurumu gibi olsa da çok defa şahsî zaaf ve bencilce dürtülerden kaynaklanır. Gerek Resûl-i Ekrem'in hadislerinde gerekse müslüman âlimlerin açıklamalarında kıskançlık duyguları arasındaki bu ayırıma dikkat çekildiği görülmektedir. Nitekim bir hadiste Allah'ın sevdiği ve sevmediği kıskançlık çeşitlerinin bulunduğu belirtilerek birincisinin haklı bir şüpheye dayanan kıskanma, ikincisinin ortada şüphelenecek bir durum yokken ortaya konan kıskançlık olduğu ifade edilmiştir (İbn Mâce, "Nikâḥ", 56; ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82). İffet ve namusu koruma yönündeki kıskançlığı kocaya düşen bir görev olarak gören Gazzâlî bu konuda aşırı gitmeyi de doğru bulmamakta ve orta yolu tavsiye etmektedir. Ona göre sonu kötülüğe varacak davranışlara göz yummamak gerekir; fakat kadınla ilgili haksız bir kanaatin oluşmasına yol açacak şekilde gereksiz yere vesveseye kapılmak da doğru değildir. Meselâ kadınların gizli hallerini araştırmaya (tecessüs) varacak kadar kıskançlıkta aşırılığa

sapmak yanlış ve zararlıdır. Ayrıca bu, Allah'ın Kur'an'da açıkça yasakladığı (el-Hucurât 49/12) suizanna girer (İḥyâʾ, II, 38-39). Şaʿrânî de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunarak açık bir şüphe durumu bulunmadan zan ve vehme dayanarak kadınların davranışlarını sınırlamanın, onların mescidlere gitmesini engellemenin akıl dışı olduğunu, nitekim ashabın önde gelenlerinden bazılarının, "Eğer Hz. Peygamber bugün yaşasaydı da kadınların neler yaptığını görseydi ... mutlaka onların mescidlere gitmesini yasaklardı" (Buhârî, "Ez̠ân", 163; Müslim, "Ṣalât", 144) şeklindeki sözlerinden dolayı Hz. Âişe'yi eleştirdiklerini ifade eder. Şu halde sadece Allah Teâlâ'nın dininde belirlemiş olduğu özel durumlarda kıskançlık gereklidir. Bu sınırları aşan her kıskançlık aklın sınırları dışında olup yersiz duygulardan kaynaklanan bir davranıştır. İnsanın kıskançlık duygusunun tesiriyle eşinin sırlarını açığa çıkarmaya kalkışması da yanlıştır. Kıskançlıkta aşırı giden kişi, Allah'ın kötülük saymadığı bir konuda kendisinin Allah'tan daha duyarlı olduğunu iddia etmiş sayılır (el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, II, 42). Bazı hadis kitaplarında "Gayretü'n-nisâ" gibi başlıklar altında ayrı bölümlerin yer aldığı, bu bölümlerde özellikle Hz. Peygamber'in eşlerinin kıskançlıklarını yansıtan olaylara yer verildiği görülür (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 23, "Nikâḥ", 107, 108, "Ṭalâḳ", 5, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 20, "Tevḥîd", 32; Müslim, "Fežâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 74-76,

83, 88).

Klasik ahlâk kitaplarında kadının kıskanç tabiatına dikkat çekilmekte ve bunun sebep olacağı sıkıntılara işaret edilmektedir. Kınalızâde Ali Efendi'ye göre aşırı kıskançlık daha çok kadınlara has bir durum olup erkek tarafından bunun dikkate alınmaması aile huzurunun bozulmasına yol açabilir. Özellikle çok kadınla evlilik durumunda bu olumsuzluklar daha fazla açığa çıkabilir (Ahlâk-ı Alâî, II, 32). İbn Kayyim el-Cevziyye ise çoğunluğun görüşüne aykırı olarak kıskançlık duygusunun erkeklerde daha baskın olduğunu ileri sürer. Ona göre kadının kıskançlığı, onun tabiatındaki gücün dışa vurmasından ziyade kocasının çok evli olduğu bir aile düzeni içerisinde yaşamaktan dolayı ortaya çıkar. Bununla birlikte dinî ve içtimaî telakkilere bağlı olarak kadın kocasını başka kadınlarla paylaşmaya alışabilir. Fakat erkek için böyle bir durum söz konusu değildir (Aḫbârü'n-nisâʾ, s. 84).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 401; Lisânü'l-ʿArab, "ġyr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ġyr" md.; Müsned, I, 408; II, 235, 301, 326, 343, 387, 437, 520, 536, 539; III, 107, 372, 390; V, 354; VI, 58, 88, 150, 202, 279; Buhârî, "Eẕân", 163, "Eymân", 25, "Ṭalâḳ", 5, "Tefsîr", 66, "Hibe", 8, "Nikâḥ", 97, 107, 108, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 20, "Edeb", 23, "Tevḥîd", 32; Müslim, "Ṣalât", 144, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 74-76, 83, 88, "Tevbe", 32-38, "Liʿân", 16, 17; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 89; İbn Mâce, "Aḥkâm", 14, "Nikâḥ", 56; Tirmizî, "Menâḳıb", 61, 62, "Birr", 70, "Raḍâʿ", 14; Nesâî, "ʿİşretü'n-nisâʾ", 3, 4; a.mlf., ʿİşretü'n-nisâʾ, Beyrut 1409/1989, s. 34-41; İbn Hazm, Tavku'l-hamâme: Güvercin Gerdanlığı (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1985, s. 238, 246; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 512-518; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 347; Gazzâlî, İḥyâʾ, İstanbul 1318, II, 38-39; III, 167-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḫbârü'n-nisâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1985, s. 82-94; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 407-414; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 42; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî,

Bulak 1208, II, 32; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6405-6406; N. Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris 1967, s. 156.

Hayati Hökelekli

KISMET

(القسمة)

Daha çok insanların geçim vasıtası olan rızkın Allah tarafından belirlendiğini ifade eden terim

(bk. BAHT).

KISMET

(القسمة)

Ortak malların taksim tekniği anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bölmek” mânasına gelen kısmet, fıkıhta şâyi hisseli mallarda ortakların hisselerinin muayyen hale getirilmesi, daha çok da terekenin mirasçılar arasında paylaştırılması işlemini ifade eder. Şâyi hisseli ortak malların hak sahipleri arasında bölüştürülmesi adaletin sağlanması, yakınlar arasında haksızlık ve mağduriyetlerin giderilmesi açısından ayrı bir önem taşıdığından fıkıhta özenle üzerinde durulan bir konu olmuş, klasik literatürün miras hukuku bölümünde diğer ortaklık türlerini de kuşatan bir açıyla ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Fakihler kısmeti, “Şâyi hisselerin tayin edilmesidir” şeklinde tarif ederler. Buna göre taksimden önce gayri muayyen olan miras hissesi taksimden sonra muayyen hale gelir (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 72; Bilmen, VII, 137; Ahmed Ferrâc Hüseyin, s. 12). Ölenin bıraktığı mallar (tereke) üzerindeki alacak haklarının, yani terekenin borçlarının öncelikle ödenmesi, borçların ödenmesinden sonra mal kalmışsa bu mal üzerinden ölenin vasiyetinin yerine getirilmesi taksim kapsamına giren işlemlerdendir. Vasiyetin de yerine getirilmesinden sonra kalan mal mirasçılara bölüştürülür. Hanefîler’e göre borca batık tereke mirasçılara taksim edilmez. Ancak tereke borçları karşılıyorsa taksimden önce borca yetecek kadar bir miktar ayrılmalıdır. Şâfiîler’e göre ise tereke borca batık bile olsa mirasçılara dağıtılabilir. Bu takdirde mirasçıların, payları oranında terekenin borcunu ödemeleri gerekir. Hanbelîler de bu görüştedir.

Taksim işlemi genelde ya mahkeme kararıyla (kazâî) veya taraflar arası anlaşmayla (rızâî) gerçekleşir. Taksim işleminin yargı kararıyla gerçekleşebilmesi için mirasçılardan en az birinin mahkemeye başvurarak taksimi talep etmesi şarttır; hâkim taksim talebi olmaksızın malların taksimine karar veremez. Mahkemece taksim talebinin dikkate alınabilmesi için de malın taksim edilebilir olması gerekir. Taksimi mümkün olmamanın

ölçüsü, taksim edilmeden önce bir maldan elde edilen menfaatin taksimden sonra da ortakların tamamı veya bir kısmı için devam ediyor olmasıdır (Bilmen, VII,142; Ahmed Ferrâc Hüseyin, s. 23). Taksimin resmî olarak talep edilmesi sırasında bütün mirasçıların hazır bulunması şart olmayıp taksim talebinde bulunanlar mal sahibinin öldüğünü ve mirasçıların kimler olduğunu ispat etmek zorundadır. Taksim sırasında mirasçılardan gāib olanlar varsa bunların hisseleri vekillerine, gāib mirasçı çocuk ise vasîsine teslim edilir (Burhâneddin el-Mergīnânî, IV, 33; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 75). Hâkim, taksim işini bizzat kendisi yapamayacaksa taksim konusunda uzman olan bir kişi tayin eder. Taksim işinde uzman olan kişiler için fıkıhta mukassım, kassâm veya kāsım terimi kullanılmıştır. Mukassım resmî görevli bir kişi değilse harcadığı mesainin ücretini mirasçılardan alabilir. Mirasçılar arasında küçükler veya akıl hastaları bulunduğu takdirde taksim kural olarak mahkeme kararıyla yapılır. Ancak küçüğün veya akıl hastasının velîsi veya vasîsi muvafakat etmişse taksim sulh yoluyla da yapılabilir.

Mirasçılar mahkemeye başvurmaksızın kendi aralarında taksime karar vermişlerse bu takdirde bütün mirasçıların yapılan taksime razı olması gerekir. Mirasçılardan biri dahi gāib olsa rızâî taksim mümkün olmaz. Yine mirasçılar arasında velîsi veya vasîsi bulunmayan küçük veya akıl hastası bulunuyorsa hâkim tarafından bir vasî tayin edilmedikçe taksim yapılamaz. Bütün mirasçıların muvafakati bulunması şartıyla rızâî taksimi bu işte uzman bir üçüncü şahıs da yapabilir.

Malların taksiminde haksızlığı önlemek, hoşnutsuzluğu en aza indirebilmek için “kısmet-i cem‘” ve “kısmet-i tefrik” diye ifade edilen özel bir yöntem uygulanır. Müşterek malların kısımlara ayrılmasına ve bölünen malın her ferdinde şâyi olan hisselerin birer kısımda toplanmasına kısmet-i cem‘ adı verilmiştir. Bu usulün uygulanabilmesi için ortak mal mütecânis parçalardan oluşmalıdır. Bu sebeple kısmet-i cem‘e konu olacak mallar keylî ve veznî yani ölçülür ve tartılır, biri diğeriyle aynı kıymette, aynı cinsten mallar ya da en azından kıymetleri arasında fazla fark bulunmayan aynı cinsten mallar olmalıdır. Hanefîler’e göre taksim ölçülüp tartılmadan göz kararıyla yapılamaz. Diğer üç mezhebe göre ise taksim alışveriş nitelikli olmadığından rızâya dayalı olarak göz kararıyla da yapılabilir. Kısmet-i cem‘e konu olabilecek mallara örnek olarak hububat ve bakliyat

gibi ölçülebilir; demir, kömür, altın ve gümüş gibi tartılır mallarla ceviz ve yumurta gibi sayılabilir, kumaş gibi uzunluk ölçüsüyle ölçülebilir, koyun ve sığır sürüsü gibi sayılabilir mallar zikredilebilir. Her ne kadar koyundan koyuna, sığırdan sığıra fark varsa da sayı çoğalınca sürünün taksiminde önemsenecek bir haksızlık söz konusu olmaz (Sahnûn, V, 506).

Kıymetleri birbirine eşit olmayan taşınır ve taşınmaz malların taksimi, malın her cüzüne şâyi olan ortaklık hisseleri malın belli kısımlarına taayyün ettirilerek yapılır. Kısmet-i tefrik adı verilen bu tür taksim usulü bölünmesi mümkün olan ve olmayan mallarda farklı şekillerde uygulanır. Müşterek malın taksiminde ortaklardan hiçbiri zarar görmüyorsa, diğer bir ifade ile ortaklardan her biri kendine isabet eden kısımda taksimden önce o maldan elde edilen menfaati elde etmeye devam ediyorsa o mal bölünebilir mal olarak kabul edilir. Bu tür malların ortaklar tarafından taksiminin talep edilmesi halinde taksim talep etmeyenlerin itirazı dinlenilmez. Taksim sonucu ortaya çıkacak parça ve birimleri aynı değerde olmayan bir malın, meselâ bir arazinin taksimi ise ya eşdeğerde olan kısımların ayrı ayrı taksimi biçiminde veya arazinin metrekare eşitliğiyle değil farklı büyüklükte, fakat eşit değerde bölümlere ayrılması şeklinde yapılır. Arazi ekili ise üzerindeki ekinle birlikte taksim edilmeyip ekin hasat edildikten sonra mahsul ayrıca taksim edilir. Ortaklar arasında bir mutabakat sağlanmadığı sürece aynı cinsten olmayan mallar bir bütün olarak değerlendirilip taksim edilemez. Meselâ birine dükkân, diğerine tarla verilemez; her bir mal ayrı ayrı taksim edilir.

Taksimi kabil olmayan mallar kural olarak bölünmez. Bir hamam, bir kuyu, küçük bir oda, bir hayvan, bir araba, bir el-bise, bir pırlanta veya inci böyledir. Ortakların hepsinin talep etmesi halinde hâkimin kābil-i kısmet olmayan malı taksim yetkisinin bulunup bulunmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. Bu tür mallar ortaklardan birine terkedildiğinde diğer ortaklar kendi paylarının değerini o mala bütünüyle sahip olandan tahsil ederler. Satıldığında ise bedeli aralarında hisseleri oranınca paylaştırılır.

Ortaklar payların taksiminde ve hangi payın kime ait olacağında anlaşabilmişlerse anlaşma gereği her mirasçı kendine ayrılan kısmın sahibi olur. Eğer aralarında anlaşma yoksa payları tahsis ve temlik edebilmenin yolu ortaklar arasında payları kura ile tahsis ve temlik etmektir. Miras

ortaklığının taksimle sona erdirilmesi kural olsa da bazı durumlarda taksim mirasçılar için tercih edilmeyip ortaklığın devam ettirilerek ortak malın menfaatinin paylaşılması usulüne de gidilebilir. İstihsanen cevaz verilen ve “muhâyee” adını alan bu usulde malın mülkiyeti yine mirasçılar arasında ortak olarak kalır. Buna karşılık mirasçılar muhâyee konusu malın kullanma hakkını veya gelirini bölüşmeyi tercih etmiş olurlar. Bir evin oturma hakkını, bir dükkânın kira ve bir hamamın işletme gelirini paylaşmak böyledir. Bu ise daha çok menfaatlerin taksimi genellikle kısmet-i tefrikle paylaştırıldığı takdirde ortakların kendi paylarına düşen kısımdan faydalanamayacakları mallarda söz konusu olur (bk. MUHÂYEE).

İster anlaşmayla ister kazâî kararla olsun sonuçları itibariyle taksim bağlayıcıdır. Fevkalâde bir sebep olmadıkça taksimin iptali talep edilemez. Ancak taraflar taksimin başlangıcında muhayyerlik şartı ileri sürmüşlerse, kabul edilemez ölçüde bir aldanma söz konusu ise, verilen malın taksimde belirlenen mal olmadığı iddia ediliyorsa, terekenin ödenmemiş borcu zuhur etmişse, taksime katılmamış bir mirasçı ortaya çıkmışsa, tahsis edilen mal üzerinde başkasının hakkının bulunduğu anlaşılmışsa, yerine getirilmemiş bir vasiyet bulunduğu ortaya çıkmışsa taksimin iptali istenebilir ve iddianın ispatı halinde taksim iptal edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvene, V, 464-506; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 2-69; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 236-242; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1936, IV, 31-40; İbn Kudâme, el-Muġnî, XI, 488-507; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr, Beyrut 1395/1975, II, 72-80; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, Kahire 1389/1968, IV, 2; Bilmen, Kamus2, VII, 137-172; M. Abdürrahîm Kişkî, el-Mîrâs̱ü’l-muḳāren, Kahire 1380/1961, s. 141-142; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, IV, 115-120; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü’t-terikât ve’l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 273-282; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü’ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 152; Ahmed Ferrâc Hüseyin, Ḳısmetü’l-emlâki’l-müştereke

fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1989; Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 249-275.

Hamza Aktan

KISSA

(bk. HİKÂYE).

KISSA

(القصّة)

Kur’ân-ı Kerîm’de tarihî kişilerle olaylara dair yer alan haberler ve bunlardan bahseden ilim.

Sözlükte “bir kimsenin izini sürmek, ardınca gitmek; bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek” gibi mânalara gelen kıssa kelimesi bir kimse yahut bir şeye ait hadiselerin adım adım, nokta nokta takip edilerek anlatılması / hikâye edilmesi ve bu niteliği taşıyan hikâyeyi ifade eder. Kelimenin bu etimolojik anlamı, kıssa türü hikâyede olayın adım adım izlenecek nitelikte önemli ve ilginç olmasıyla doğru ve gerçekçi olması niteliklerini ön plana çıkarır. Kıssanın hikâyeden farkı da bu nitelikleri dolayısıyladır. Çünkü asıl anlamı “nakil” olan hikâye gerçekçi-hayalî, önemli-önemsiz başkalarına aktarılıp anlatılabilecek her tür olayı kapsar. Kur’an’da yer alan kıssalar için hikâye kelimesinin kullanılmaması da bu ayırıma dayanır. Zira

Kur’an kıssaları ibret alınacak olan, tarihî doğruluk ve gerçeklik niteliği taşıyan olaylardır. Bunların dışında kıssa kelimesi “söz (hadis), haber, mevzu, mesele, hal (şan, emr)” anlamlarına geldiği gibi muahhar Arapça’da “hikâye” (daha çok dinî ve ahlâkî), “tarih” (daha çok Endülüs Arapçası’nda) ve “dilekçe / hak talebi yazısı” mânalarını da ifade eder. Arap edebiyatında hikâye yerine kıssa kullanılır. Son devir Arap edebiyatında ise kıssa hikâye ve romanı da kapsayan bir türdür. Bugünkü Arap edebiyatında hikâye karşılığı olarak kıssadan başka “kıssa kasîra, uksûsa” kelimeleri de yer almaktadır (bk. HİKÂYE).

Kur’an’da kıssa kelimesi geçmez. Ancak isim olarak “hikâye”, masdar olarak da “hikâye etmek” anlamında kasas ile (Âl-i İmrân 3/62; el-A‘râf 7/176; Yûsuf 12/3; el-Kasas 28/25) aynı kökten türeyen fiiller kullanılır. Kassa fiili iki yerde (el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11) “bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek”, diğer birçok yerde ise “peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek, hakkı, âyeti, rüyayı açıklamak, anlatmak” gibi anlamlarda kullanılmıştır (en-Nisâ 4/164; el-En‘âm 6/57, 130; el-A‘râf 7/7,

35, 101; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/35; en-Nahl 16/118; el-Kehf 18/13; Tâhâ 20/99; en-Neml 27/76; el-Mü'min 40/78). Aynı kökten gelen kısâs kelimesinin asıl anlamı iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesidir. Bir fiil ve cezanın iki taraf için de geçerli (izlenmiş) olması sebebiyle bir terim anlamı kazanmış olup Kur'an'da dört yerde geçmektedir (el-Bakara 2/178, 179, 194; el-Mâide 5/45).

Kasas kelimesi ve türevleri dışında Kur'an'da bu anlamda nebe', enbâ', hadîs kelimeleri de geçmektedir. Sözlükte "önemli, yararlı ve büyük haber" mânasına gelen nebe' ve çoğulu enbâ' ile bu kökten türeyen birçok fiil Kur'an'da yer almaktadır. Hz. Âdem'in iki oğlu, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Firavun, Âd, Semûd kıssalarıyla kıyamet ve gayb (âhiret) haberleri için nebe' ve enbâ' kelimeleri kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nbʾe" md.). "Yeni söz, hâdise" anlamına gelen hadis de bazı âyetlerde "kıssa, hâdise, haber" mânasında geçmektedir. Hz. İbrâhim'in konukları (ez-Zâriyât 51/24), Mûsâ (Tâhâ 20/9; en-Nâziât 79/15), Cünûd, Firavun, Semûd (el-Burûc 85/17), kıyamet (el-Gāşiye 88/1) kıssa ve haberleri için hadis kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca mesel de "kıssa, hikâye, destan" anlamında olmakla birlikte darbımesellerde geçen kıssalar, bir hususu örnekleyerek çarpıcı ve etkili bir biçimde dile getirmek amacıyla genelde temsilî ve farazî nitelikte bulunur; tarihî gerçeklik ifade eden birer hadise ve hikâye olmaları şart değildir. Kur'an'daki kıssalarla emsali birbirinden ayıran en önemli nokta budur. Kur'an meselleri içinde her iki kategoriye giren örnekler vardır. Âdem ve Îsâ'nın yaratılışının temsili, Ashâbü'l-karye ve İbn Meryem'in meselleriyle Nûh, Lût ve Firavun'un eşlerinin temsilleri (Âl-i İmrân 3/59; el-En'âm 6/10, 11; Yâsîn 36/13) tarihî gerçeklik ifade ederken çölde ateş yakan adam, sağanağa tutulmuş kimse, su sanılan aldatıcı serap, sivrisinek, örümcek, karasinek, şiddetli rüzgârın savurduğu kül, âciz köle, efendilerin çekiştiği köle vb. temsiller (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mşl" md.) sembolik ve farazî niteliktedir.

Mahiyetleri itibariyle Kur'an kıssaları üçe ayrılır. 1. Tarihî kıssalar. Âdem ve iki oğlu, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kūb, Yûsuf, Şuayb, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, Yûnus, Zekeriyyâ, Yahyâ ve Îsâ gibi peygamberlerin kıssalarıdır. Bunlardan özellikle Yûsuf, Âdem, Mûsâ ve Îsâ'ya ait olanlar geniş yer tutar. Bazı şahsiyetlerle hadiselere dair kıssalar da bu kategoriye girer. Üzeyr, Lokmân, Zülkarneyn, Firavun,

Nemrûd, Kārûn, Ashâb-ı Kehf, Ashâbü'l-karye, Ashâbü'l-fîl, Ashâbü'l-uhdûd gibi. 2. Kur'an'ın nüzûlü sırasında meydana gelen olaylar. Kur'an'da bu olaylar da kıssa formunda anlatılmıştır: İsrâ, mi'rac, hicret, Ahzâb, Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn, Hamrâü'l-esed, Tebük savaşları ve seferleri, Bey'atürrıdvân ve Hudeybiye Antlaşması gibi. 3. Gaybî kıssalar. Bunlar yedi ayrı sûrede anlatılan Âdem'in yaratılışı kıssasıyla kıyamet sahneleri, âhiret, cennet, cehennem, buralara girecek olanların durumu ve haberleri olup ibret için kıssa formunda anlatılmıştır.

Kıssalar uzun ve kısa olarak da iki gruba ayrılır. Uzun kıssalar Kur'an'da geniş yer tutar. Bir sûreyi baştan sona kaplayan Yûsuf kıssasıyla Nûh, Hûd, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ kıssaları gibi. Kısa olanlar ya başka yerde uzunca anlatıldığı için kısa tutulmuştur -Mûsâ kıssasının Tâhâ, Kasas ve A'râf sûrelerinde uzun, Nâziât'ta kısa olarak geçmesi gibi-veya Kur'an'ın indirilişi sırasında meydana gelmesi sebebiyle mâlûm olduğundan bir ibret hatırlatması kabilinden kısaca zikredilmiştir, fîl ve uhdûd kıssaları gibi. İbret için ardarda zikredilen kıssalar da kısa formdadır. Fecr sûresinde Âd, Semûd ve Firavun, Kamer sûresinde Nûh ve kavmi, Âd, Semûd, Lût ve Firavun kıssaları böyledir.

Kur'an kıssalarında gözetilen amaçlar Kur'an'ın indiriliş amaçlarıyla örtüşür. Bu bakımdan A'râf, Hûd, Enbiyâ ve Şuarâ gibi sûrelerde anlatılan peygamber kıssaları Allah'ın birliği, O'na itaat ve kulluk ana fikrinde odaklanmıştır. Ashâbü'l-karye, Ashâb-ı Kehf, harap olmuş kasabaya uğrayan kişiye ait (el-Bakara 2/259) kıssalarda âhiret inancı, cennet ve cehennem hayatı işlenmiştir. Bütün peygamberlerin İslâm dinini tebliğ ettiğini, bu sebeple hepsinin de Allah'ın birliği ve âhiret inancı ile iyiliği emir, kötülükten nehiy gibi temel hedeflerde birleştiğini göstermek de kıssaların ana gayelerindendir. A'râf, Hûd, Enbiyâ sûrelerinde peygamber kıssalarının ardarda sıralanışında bu amacın gözetildiği görülür. Hz. Muhammed'in peygamber, Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu ispat etmek de bu hedefler arasındadır. Çünkü Hz. Muhammed ümmî olduğu halde getirdiği kitapta hiç kimsenin -en azından Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekkeliler'in-bilmediği haber ve kıssaların (enbâü'l-gayb: Hûd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kasas 28/44-46) yer alması bu gerçeği kanıtlar.

Bazı kıssaların sonunda bildirildiği üzere ibret ve ders alınmasını sağlamak

da kıssaların temel hedeflerindendir. Bu bakımdan eski kavimlerin başına gelen felâketler anlatılarak onlar gibi davrananların da aynı âkıbete uğrayacakları vurgusu Kur’an kıssalarında geniş yer tutar. Bu bağlamda kıssalarda iyi ve kötünün modelleri ortaya konarak erdemlere ve ahlâkî olgunluğa teşvikle kötülüklerden sakındırma amacı güdülmüştür. Bu teşvik ve caydırmalar teşbih, temsil, mecaz, istiare gibi edebî sanatlar ve tasvirlerle somutlaştırılmış resim tabloları halinde gözler önüne serilerek tesirin tonu edebiyat ve sanat boyutuyla da desteklenmiştir. Yine peygamber kıssalarında yer alan bazı mûcizelerde ilmî gelişmeyi teşvik işaretleri bulmak da kıssalardan çıkarılabilecek dersler arasındadır. Hz. Süleyman’ın rüzgârla bir günde iki aylık yol alması havanın gücünü ve aerodinamik kanunlarını hatırlatmakta, yine Dâvûd için demirin yumuşatılması, Süleyman için bakırın eritilip akışkan kıvama getirilmesi madenlerin bulunup çıkarılması ve işletilmesi konusunda, Hz. Îsâ’nın hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi tıbbî gelişmeler

hususunda, Sebe melikesinin tahtının göz açıp kapama süresi içinde getirilmesi cisimlerin nakil hızı konusunda önemli işaret ve teşvikler içermektedir.

Kur’an kıssalarında gözetilen amaçlar arasında Hz. Peygamber’in ve müminlerin felâket ve sıkıntılara karşı dayanma gücünü arttırmak (Hûd 11/102), onları teselli etmek, dua, sabır ve tevekküle teşvik, Allah’ın peygamberlerine ve seçkin kullarına ihsan ettiği nimetleri hatırlatmak (Âdem - İblîs kıssasında olduğu gibi), Âdemoğulları’nı şeytandan sakındırmak gibi hususlar görülür. Ayrıca kıssalarda din olgusunun Hz. Âdem’den beri süregelen değişmez tarihî gerçekliği de özet olarak ortaya konmuştur. Kur’an kıssalarında parlak bir edebî üslûp ve estetik ifade ile anlatılmış tarihî gerçeklerin içerisine bu nevi dinî mesajlar mükemmel bir uyumla yerleştirilmiştir.

Kıssaların anlatımında yöntem bakımından da bazı özellikler görülür. Kıssalarda temel amaç tarihî olayları ayrıntılarıyla ortaya koymak değil ibret ve derslerle dinî mesaj vermek olduğundan olayın bizzat kendisine önem atfedilmiş, bu sebeple ibret gayesine hizmet etmeyen, irşad hedefini gölgede bırakacak olayın şahısları, kahramanları, zaman ve mekânı, olayların kronolojik sıralaması gibi hususlar önemsenmemiştir. Bundan

dolayı Kur’an kıssalarının anlatım yönteminde üç temel özellik göze çarpar: Tekrar, olayların sadece maksada (dinî mesaj / ibret) yetecek kadarının anlatılması, kıssaların arasında ibret alınacak husus ve noktaların ne olduğunun belirtilmesi.

Âdem, Nûh, Mûsâ kıssalarında görüldüğü gibi Kur’an kıssalarının birçoğu, her defasında bağlama göre değişen ayrıntılarla ve farklı üslûplarla, dinî amacın, tebliğ ve mesajın gerektirdiği ilâve ve yeniliklerle tekrarlanmıştır. Bu durum anlamsız tekrar değil Kur’an’ın i‘câzının gereklerinden, onun meydan okumasının sırlarından biridir. Kıssanın bütünüyle tekrarı nâdirdir. Meselâ en çok tekrar edilmiş olan Mûsâ kıssasında farklı nüanslar taşıyan tekrarlar birleştirilirse kıssanın tamamı ortaya çıkar. Bu bakımdan meseleye yüzeysel bakan bazı kimselerle şarkiyatçıların çoğunun kıssa tekrarlarını bir kusur olarak görmesi doğru değildir.

Genellikle kıssaların tebliğ, ibret ve irşad maksadına yetecek kadarı zikredildiğinden kronolojik sıralama ve ayrıntı maksatlı olarak terkedilmiştir. Bunun izlenen yöntem gereği olduğu ve olayların ayrıntılarıyla bilinmemesinden kaynaklanmadığı bizzat Hz. Peygamber’in yaşadığı isrâ, mi‘rac, Bedir, Uhud gibi kıssalarda da aynı yöntemin takip edilmiş olmasından, ayrıca ayrıntılarıyla ve kronolojik sıraya göre anlatılan bir kıssanın (Yûsuf kıssası) Kur’an’da yer almasından anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bazı kıssalarda önemsiz gibi görülebilecek ayrıntılara girilmesi de bu yöntemin gereğidir. Meselâ İsrâiloğulları’nın kesmesi gereken bakaranın özellikleri konusunda ayrıntıya girilmesi, ziraata dayalı bir çağda bakaraya tapma sapıklığını -dikkatleri onda yoğunlaştırmak suretiyle-yıkma amacına yöneliktir.

Kur’an kıssalarının temel edebî özellikleri arasında değişik üslûplara sahip çarpıcı girizgâhlarla temsil ve tasvir anlatımları görülür. Kıssaların çoğu ondaki en çarpıcı tablo sahnelenerek başlar. Bu suretle muhatabın dikkati celbedildikten sonra kıssanın ayrıntılarına geçilir; Mûsâ kıssasında olduğu gibi. Bazan kıssanın en ibret verici yerleri bir özet halinde girişte anlatılır, ardından kıssa yeniden ele alınır; Ashâb-ı Kehf kıssasında olduğu gibi. Bazan da kıssaya onda bildirilecek olayların hikmet ve sebebi açıklanarak başlanır; Kasas sûresinde olduğu gibi. Ayrıca Kur’an kıssalarında önemli görülen sahneler temsilî bir anlatımla ortaya konur; gerisi ve bağlantılar

muhatabın muhayyilesine bırakılır. Kıssalarda görülen edebî özelliklerden biri de hadiselerin kuru ve yavan tarihî anlatım yöntemiyle değil edebî bir üslûpla, somut sûret, portre ve tablolar halinde canlı ve etkin bir anlatımla haber verilmesidir.

Bazı şarkiyatçılar Kur’an kıssalarının Tevrat ve İncil’den alındığını iddia ederler. Halbuki Resûl-i Ekrem ümmî olduğu gibi Tevrat VIII. yüzyılda, İncil ise en erken IX. yüzyılda Arapça’ya çevrilmiştir. Gerçekte vahiy menşeli olmaları sebebiyle bu üç kitapta genellikle aynı kıssalar yer almakla birlikte temel vurgu, muhteva ve üslûp bakımından Kur’an kıssaları onlardan çok farklıdır. Çünkü Tevrat kıssalarında ana tema yahudilerin Tanrı’nın seçilmiş kavmi olduğu düşüncesidir. Onda tarihî olaylar ayrıntılarıyla ve yavan bir üslûpla dile getirilmiştir. Bu kıssalarda Allah’ın Nûh tûfanını yaratmasından ve Tâlût’u kral yapmasından dolayı pişman olduğu iddiası (Tekvîn, 8/20-22; 9/11-17; Samuel, 15/10-11), peygamberlere zina yapma, puta tapma isnadı gibi İslâm’ın Allah ve peygamber anlayışıyla bağdaşmayan hususlar ve tutarsızlıklarla mitolojik unsurlar yer almaktadır. Hz. Îsâ’nın hayat hikâyesini anlatan İncil’de vurgulanan üçlü tanrı inancı (teslîs), Îsâ’nın Allah’ın oğlu olduğu, onun çarmıha gerildiği gibi hususlar da Kur’an’la çelişmektedir. Kur’an kıssalarında tarihî bilgiler ön planda değildir; şahıslar, zaman ve mekân gibi ayrıntılara girilmez; kıssanın mesaj ve ibret yönü önemsenmiş olup canlı bir tasvir-temsil üslûbu hâkimdir. Bunulla birlikte Tevrat ve İncil’de Kur’an verileriyle örtüşen, tahrife uğramamış bilgiler de mevcuttur.

Kur’an’da çok geniş bir yer tutan kıssalar, çağımızda edebiyat araştırmalarının gelişmesine paralel olarak eskiden görülmemiş bir ilgiye mazhar olmuş, muhtelif makale ve eserlerde çeşitli yönlerden incelenmiştir. Kıssaları geniş ve ayrıntılı biçimde anlatan eserlerin birçoğuna İsrâiliyat karıştırılmıştır. Taberî, İbn Kesîr, Hâzin ve Sa‘lebî tefsirleri, Taberî tarihiyle İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil’i gibi kitaplarla Sa‘lebî’nin ʿArâʾisü’l-mecâlis’i ve İbn Kesîr’in Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾı, çağdaş âlimlerden Ni‘metullah el-Cezâirî’nin en-Nûrü’l-mübîn’i gibi eserler bu türdendir. Kıssalardan ders çıkarmak amacıyla yazılan eserlerin bir kısmı kıssaların tamamını ele almaktadır. M. Ahmed Câdelmevlâ ve arkadaşlarının Ḳaṣaṣü’l-Ḳurʾân, Abdülvehhâb en-Neccâr’ın Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, Muhammed el-Meczûb’un Ḳaṣaṣ ve ʿiber, M. Tayyib en-Neccâr’ın Târîḫu’l-enbiyâʾ, M. Fethî Hâfız

Kûre'nin el-Ḳurʾân ve enbâʾü'l-enbiyâʾ, Afîf Abdülfettâh Tabbâre'nin Maʿa'l-enbiyâʾ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, N. Mehmet Solmaz - İsmail L. Çakan'ın Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi, M. Dikmen - Bünyamin Ateş'in Peygamberler Târihi, M. Faruk Gürtunca'nın Peygamberler Târihi bu gruba girer. Sadece bir kıssayı anlatan veya birkaç kıssayı ele alan eserler arasında İbrâhim Ali Ebü'l-Haşeb'in Yûsuf, Ahmed el-Cibâlî'nin Ḳıṣṣatü Mûsâ, Mahmûd Zehrâ'nın Ḳaṣaṣ mine'l-Ḳurʾân, Behî el-Hûlî'nin Âdem, A. Abdülfettâh Tabbâre'nin el-Yehûd fi'l-Ḳurʾân (trc. M. Aydın, Kur'ân'da Yahudiler), Atıyye A. Zâhide'nin Aṣḥâbü'l-Kehf, M. Hayr Ramazan Yûsuf'un Ẕülḳarneyn, Sırrı Paşa'nın Ahsenü'l-kasas, Osman Cilâcı'nın Kur'an Işığında Üç Peygamber, Necati Kara'nın Kur'an'a Göre Hz. Mûsa, Fir'avn ve Yahudiler adlı eserleri anılabilir. Belli bir konuyu ele alan eserlerden de Rebî el-Medhalî'nin

Menhecü'l-enbiyâʾ fi'd-daʿve, Abdülvehhâb ed-Deylemî'nin Meʿâlimü'd-daʿve fî ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾân'ı sayılabilir. Kur'an kıssalarının çocuklar için basit bir üslûpla kaleme alındığı eserler içinde Seyyid Kutub - Abdülhamîd Cevdet es-Sahhâr'ın Silsile mine'l-ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾânî, M. Ahmed Berânik'in Mecmûʿatü ḳaṣaṣi'l-enbiyâʾ, Nedvî'nin Ḳaṣaṣü'n-nebî li'l-eṭfâl'i anılabilir. Bu türden Türkçe eserler de mevcuttur. Kur'an kıssalarının ilmî bir yaklaşımla incelendiği eserler arasında şunlar zikredilebilir: Seyyid Abdülhafîz Abdürabbih, Buḥûs̱ fî ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾân; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾânî fî manṭûḳıhî ve mefhûmih; Muhammed Şerkāvî, el-Enbiyâʾ fi'l-Ḳurʾân; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân; Râşid el-Berâvî, el-Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾânî; Tâhâ A. Mukallid, el-Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾânî; Kasabî Mahmûd Zelat, Ḳażâya't-tekrâr fi'l-ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾânî; Muhammed Şedîd, Menhecü'l-ḳıṣṣa fi'l-Ḳurʾân; Abdülazîz Kâmil, el-Ḳurʾân ve't-târîḫ; Muhammed Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm; Tihâmî Nakra, Sîkolojiyyetü'l-ḳıṣṣa fi'l-Ḳurʾân; İdris Şengül, Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi (doktora tezi), Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (Ankara 1998, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Bildirileri). Seyyid Kutub'un et-Taṣvîrü'l-fennî fi'l-Ḳurʾân'ı, Muhammed el-Gazâlî'nin Naẓarât fi'l-Ḳurʾân'ı, Muhammed Kutub'un Dirâsât fi'l-Ḳurʾân'ının konuyla ilgili bölümleri de bu yönteme göre hazırlanmıştır. Suat Yıldırım'ın "Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar" başlıklı makalesi de bu türdendir (bk. bibl.).

Kur’an kıssalarının edebî yönünü inceleyen eserler de bu gruba girer. Muhammed Ahmed Halefullah’ın el-Fennü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳurʾân (Kahire 1947) adlı doktora tezinden sonra bu nevi çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Kur’an kıssalarında mükemmel bir edebî kurgu ile psiko-sosyal boyutun ön planda olduğu, bu sebeple kıssaların tarihî gerçekliğinin bu bağlamda önemi olmadığı, doğru veya yanlış olması, hatta halk arasında yaygın şekliyle zikredilmiş bulunmasının mümkün olduğu hususunun vurgulandığı tez üniversitede reddedildiği gibi parlamentoya da aksetmesi yüzünden tezi yöneten hoca (Emîn el-Hûlî) ve hazırlayan kişi üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Halefullah iddialarını kısmen yumuşattıktan sonra eserini Cemal Abdünnâsır zamanında bastırabilmiştir. Kur’an kıssalarının edebî yönünü inceleyen diğer eserler arasında Servet Abaza’nın es-Serdü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳurʾân, Muhammed Kâmil Hasan el-Muhâmî’nin el-Ḳurʾân ve’l-ḳıṣṣatü’l-ḥadîs̱e, M. S. Hasan Mustafa’nın Ravâʾiʿu’l-iʿcâz fi’l-ḳaṣaṣi’l-Ḳurʾânî ile el-İʿcâzü’l-luġavî fi’l-ḳıṣṣati’l-Ḳurʾâniyye, Abdülcevâd Muhsin’in el-Ḳıṣṣa fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm beyne ḥaḳāʾiḳi’l-iʿcâz ve ebâṭîli’l-ḫuṣûm (doktora tezi) adlı eserleri sayılabilir.

Dinî ve ahlâkî erdemlere ve cihada teşvik gayesiyle camilerde halka kıssa anlatan kimselere kāss (çoğulu kussâs) denilmiştir. İslâm’ın ilk zamanlarından itibaren ortaya çıkan ve iki asır kadar devam eden bu hikâyeciler, malzeme olarak Kur’an ve peygamber kıssaları yanında hurafî ve hayalî hikâyelerle İsrâiliyat’ı da kullanıyorlardı. Özellikle Hz. Ömer devrinden sonra Hz. Osman - Hz. Ali ihtilâfı ve fitnesi zamanında çoğalan bu hikâyecileri Hz. Ali mescidlerden uzaklaştırmıştır. Bu kıssacılar hakkında olumlu veya olumsuz hükümler içeren birçok hadis bulunmaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ” md.; ayrıca bk. KUSSÂS).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nbʾe”, “mşl” md.leri; Meḳāyîsü’l-luġa, I, 415; D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 1-154; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Ḳaṣaṣü’l-Ḳurʾânî fî manṭûḳıhî ve

mefhûmih, Kahire 1964, s. 3-77; M. Kâmil Hasan el-Muhâmî, el-Ḳurʾân ve'l-ḳıṣṣatü'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1970, s. 5-11; Seyyid Abdülhâfız Abdürabbih, Buḥûs̱ fî ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1972; Tihâmî Nakra, Sîkolojiyyetü'l-ḳıṣṣa fi'l-Ḳurʾân, Tunus 1974, s. 5-84 vd.; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî bilâdi'l-ʿArab, Riyad 1400/1980, s. 38-88; Seyyid Kutub, et-Taṣvîrü'l-fennî fi'l-Ḳurʾân, Kahire 1983, s. 143-215; Muhammed Şedîd, Menhecü'l-ḳıṣṣa fi'l-Ḳurʾân, Suudi Arabistan 1984, s. 34-48; Fazl Hasan Abbas, el-Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾânî, Ürdün 1985, s. 7-27; Me'mûn Ferîz Cerrâr, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḳıṣṣati'l-İslâmiyye, Cidde 1408/1988, s. 35-110; Muhammed el-Fıkī, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, Kahire 1989, s. 3-14; İdris Şengül, Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Ferîd Vecdi, "el-Ḳıṣaṣ fi'l-Ḳurʾân", ME, XIX (1367/1947), s. 8-12; Abdülganî er-Râcihî, "Ḳıṣaṣü'l-Ḳurʾân", a.e., XXI (1369/1949), s. 367-371; Abdülazîz Abdülmecîd, "A Survey of the Terms Used in Arabic For Narrative and 'Story'", IQ, I (1954), s. 195-204; Münîr el-Kādî, "el-Ḳıṣṣa fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm", MMİIr., IX (1962), s. 3-26; Suat Yıldırım, "Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar", İİFD, sy. 3 (1979), s. 37-63; D. B. Macdonald, "Ḳıṣṣa", EI² (İng.), VI, 185-187.

İdris Şengül

KISSA-i YÛSUF

(قصهء يوسف)

XII-XIII. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen Ali’nin Türk edebiyatında Hz. Yûsuf kıssasını ilk defa işleyen manzum eseri

(bk. ALİ).

KISSAHAN

Eskiden halk arasında, konaklarda ve saraylarda kıssa, hikâye ve masal anlatan halk sanatkârlarına verilen ad.

Arapça kıssa ile Farsça hân (okuyan / anlatan) kelimelerinden oluşan kıssahan yanında bazan kıssagû (kıssa söyleyen), kıssa-perdâz (kıssa düzenleyen), kıssa-güzâr (kıssa ortaya koyan) gibi tabirler de kullanılmıştır. Kıssa ile aynı kökten türeyen kāss kelimesi ise “kıssa ve destan anlatan” demektir. Şark-İslâm edebiyatlarında kussâs, kıssahan, nakkāl, rûzehan, perdedârî, meddâh, şahnâmehan kelimeleri de aynı veya yakın mânayı karşılamaktadır.

Câhiliye devri Arap sosyal hayatında “kasas” adı verilen kıssaların çokça anlatıldığı, her Arap kabilesinin şairi, hatibi veya kâhininin aynı zamanda birer kāss olduğu bilinmektedir. Bu dönemdeki kıssaların konusunu daha çok “eyyâmü’l-Arab” olarak adlandırılan kabileler arası savaşlar teşkil etmekteydi. Bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklarla yiğitlik ve cesaret örneklerinin anlatıldığı olaylar yanında şiir veya başka konularda nakledilen rivayetlerin bütününe “ahbâr” da denilirdi. İslâm öncesi Arap toplumunda iyi ahlâk ve iyi davranışları telkin eden, kötülüklerden korunmayı öğreten veya hoş vakit geçirmeyi sağlayan ahbâr ve kıssaların anlatılması özel bir meslekti. Bu kıssaların içinde Ehl-i kitaba ait unsurlar da yer almıştır.

Hz. Peygamber çok önem verdiği irşad hizmetinde vaaz ve nasihate ayrı bir yer vermiş, konuşmaları esnasında zaman zaman ibretli ve temsilî mahiyette kıssalar anlatmıştır. Ancak vaazlarda kıssa anlatma geleneği Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu olayla parçalanan İslâm toplumunda çok geçmeden siyasî mezhepler ortaya çıkmış, bunların temsilcileri taraftar toplamak için uydurma hadisler, kıssalar ve hikâyeler nakletmeye başlamış, böylece siyasî vaazlar artmıştır. İslâm âlimleri ve

özellikle muhaddisler kussâsa karşı çıkarak dinî maksatla kıssa anlatma, kıssahanlarda bulunması gereken nitelikler, emîrden izin alınmadan kıssa

anlatılamayacağı gibi konular üzerinde önemle durmuşlardır. Bunun sonucunda kelime bir hadis ve irşad terimi haline gelerek kāss, kassâs, kussâs, vaaz, vâiz gibi kavramlar ortaya çıkmış, bunlarla ilgili müstakil eserler yazılmıştır (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn, Beyrut 1406/1986).

İran edebiyatında da köklü bir geçmişe sahip olan kıssahanlar, daha çok İslâmiyet'ten önceki İran kültür ve tarihinde mevcut efsanevî olayların yer aldığı kıssaları, bilhassa Şâhnâme'deki hikâyeleri ezbere naklettiklerinden şahnâmehan olarak da adlandırılmışlardır. Bunlara ayrıca meddah tarzında hikâye anlattıkları için "nakkāl", Kerbelâ olaylarını anlatanlara "rûzehan" (yasçı), bir perde önünde Ehl-i beyt'in başından geçen acıklı olayları nakledenlere "perdedârî" adı verilmiştir.

Eski Türkler'de millî menkıbeleri ve kahramanlık hikâyelerini saz eşliğinde manzum olarak anlatan şairler "ozan" diye adlandırılmıştır. Varlıklarını daha çok aşiret hayatı içinde devam ettiren ozanlar, özellikle Anadolu'da yerleşik hayata geçildikten sonra İslâmiyet'in de etkisiyle yerlerini büyük ölçüde meddahlara bırakmışlardır. Başta Hz. Peygamber olmak üzere din büyüklerini öven ve İslâmî konuları anlatan bu meddahlar zamanla din dışı konularda da kıssalar naklettiklerinden kıssahan adıyla anılmışlar, Şâhnâme'deki hikâyelere fazlaca yer verdiklerinden zaman zaman da şahnâmehan olarak adlandırılmışlardır. Ayrıca çeşitli toplantılarda genellikle na'tlar, münâcâtlar ve hükümdarlar için methiyeler okuyan ilk kıssahanlara "muarrif" adı verilmekteydi. Hükümdar saraylarında Resûl-i Ekrem'in ve ashabının hayatından, savaşlarından, daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen İslâmî fütuhattan, siyer-i nebîden bahseden kıssahanlara ise "siyerci" denilmiştir. Muarrif ve siyerciler de meddahlar gibi zamanla din dışı konulara ağırlık verince kıssahan adıyla anılmışlardır.

Dinî konulardan uzaklaşan kıssahanlar, zaman zaman dinleyicilerin ilgisini daha fazla çekebilmek için anlattıkları kıssalarda geçen çeşitli hayvanlarla canlıların ses ve hareketlerini taklide yönelmişler, konuları arasında açık saçık fıkralara ve hikâyelere de yer vermeye başlamışlardır. Ancak bazıları özellikle Hz. Peygamber'i, ailesini, din büyüklerini ve hükümdarları metheden kıssalar anlatmayı devam ettirdiklerinden bunlara yine meddah denilmiştir. Meddah unvanı zamanla genelleşerek anlatılan konulara

bakılmaksızın hemen hepsi için ortak bir terim olmuştur.

Türk toplumunda XV. yüzyıldan itibaren başta büyük şehirler olmak üzere çokça rastlanan kıssahanlar, düzenli bir tahsil görmemekle beraber edebî terbiye almış zeki ve kabiliyetli kimselerdi. Konaklarda ve saraylardaki kıssahanlar içinde oldukça iyi eğitim görmüş, fikrî seviyesi yüksek kimseler de vardı. Bunlar padişahlara ve ileri gelen devlet adamlarına musâhiblik ve nedimlik yaparlardı. Zekâları ve kibarlıklarıyla efendilerinin en öfkeli zamanlarında bile münasebet düşürüp hoş bir söz veya güzel bir nükte ile onların öfkesini giderir, çeşitli ihsanlar görürlerdi. Bazan da halkın isteklerini padişah ve devlet adamlarına ileterek bunların gerçekleşmesine yardımcı olurlardı. Bundan dolayı Selçuklu hükümdarlarından başlayarak Osmanlılar'ın son dönemlerine kadar kıssahanlar sarayda önemli bir yere sahip olmuştur. Evliya Çelebi bunları sultan, vezir ve zenginlere musâhib olmuş meddahlar olarak tanıtıp sayılarının seksen kadar olduğunu, ellerinde asâ, bellerinde kitaplarla fesahat ve belâgat üzre kıssahan olarak gezdiklerini söyler (Seyahatnâme, I, 525; ayrıca bk. MEDDAH).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 393, 394, 795; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 525; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (nşr. Ebû Hâcir M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Battalname (haz. ve trc. Y. Dedes, nşr. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin), Harvard 1996, I, 59-60, 63, 72; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 126-127; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 361-412; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, [baskı yeri ve tarihi yok], (Türkiye İş Bankası), tür.yer.; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatı Araştırmaları-II, Ankara 1988, s. 78; Nurettin Albayrak, Dinî Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11, 12-13; Murat Uraz, "Kıssahanlar, Şettahlar, Meddahlar", TFA, XVIII/354 (1979), s. 8535-8539; Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 291-326; İbrahim Altunel, "Edebiyatımızda Kıssa, Kıssahanlık

Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, I/1, Konya 1994, s. 157-167; D. B. Macdonald, "Kıssa", İA, VI, 772-773; Pakalın, II, 274-275; "Kıssa", TDEA, V, 335; "Kıssahan", a.e., V, 337; Nihad M. Çetin, "Ahbâr", DİA, I, 486-489.

İbrahim Altunel

KISSATÜ SEYF b. ZÛYEZEN

(bk. SÎRETÜ SEYF b. ZÛYEZEN).

KIST

(القسط)

Adalet, pay; bir kimseye payına düşen hakkı âdil bir şekilde verme anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "hisse, ölçü, insaflı olma, adalet, adaletli pay" gibi anlamlar ifade eden kıst, masdar olarak kullanıldığında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olup hem "adaletli olma, birine hakkını ve payını âdil bir şekilde verme" hem de "adaletsizlik yapma, birine hak ettiği payı vermeme", isim olarak kullanıldığında ise "adalet" mânasına gelir. Bir sâın yarısı tutarındaki ölçü birimine de kıst denmektedir. Aynı kökten iksât "âdil olma", kast ve kusût "zalim olma, haksızlık etme", kāsıt "zalim, haksızlık eden", muksıt "adaletli, herkese hakkını ve payını âdil bir şekilde veren" anlamındadır. Yine aynı kökten taksît, "borcu belli zaman dilimlerinde ödenmek üzere eşit miktarlara ayırma" demektir (İbn Düreyd, III, 26-27; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳsṭ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḳsṭ" md.).

Kur'an-ı Kerîm'de kıst kelimesi on beş âyette geçmekte, on âyette de farklı türevleri kullanılmaktadır. Kıst, ilgili âyetlerin tamamında "adalet" mânasına gelmekte veya ona yakın anlamlar ifade etmektedir. Bu âyetlerin bir kısmında âhirette Allah'ın insanlara adaletle (bi'l-kıst) muamele edeceği bildirilir (Yûnus 10/4, 47; el-Enbiyâ 21/47). Mâide sûresinde (5/8) İslâm'ın temel ahlâk ve hukuk ilkelerinden biri şöylece beyan edilmektedir: "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır." Benzer bir ilkeyi ortaya koyan Nisâ sûresinin 135. âyetinde yine müminlere hitap edilerek kendilerinin veya ana babalarıyla akrabalarının aleyhine bile olsa adaletten asla sapmamaları, Allah için şahitlik etmeleri, bu konuda zengin fakir ayırımı yapmamaları, duygularına uyup adaletten ayrılmamaları emredilmektedir. Bu âyette kıst kelimesiyle adl kökünden bir fiilin aynı bağlamda kullanılması iki kelime

arasındaki anlam birliğini göstermektedir. Âyette şahitlik örneğinde, hukukî ve ahlâkî tutumların ve işlemlerin yürütülmesinde akrabalık, zenginlik yoksulluk gibi duygusal ve sübjektif ilişkilerin değil adaletin ve insanların yapıp ettiklerini çok iyi bildiği hatırlatılan Allah'a karşı sorumluluk duygusunun esas alınması gerektiği bildirilmektedir. Kurtubî'nin verdiği bilgiye göre İslâm'ın ilk dönemlerinde Allah korkusu ve güzel ahlâk yaygın olduğundan yakın akrabaların birbirleri hakkındaki şahitlikleri kabul ediliyordu. İslâm topluluğu sosyal ve kültürel değişmelere uğradıkça bu tür şahitliklerin geçerliliği tartışılmaya başlandı; nihayet akrabalık ilişkileri ve menfaat sebebiyle adaletten sapma ihtimalinin güçlü bulunduğu durumlarda birçok müctehide göre şahitlik geçerli sayılmadı (el-Câmiʿ, V, 411). Fahreddin er-Râzî, Âl-i İmrân sûresinin 18. âyetinde âlimlerin niteliği olarak bildirilen "kāimen bi'l-kıst" deyimini açıklarken Hasan-ı Basrî'nin, korkulu zamanlarda da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilmesi gerektiğine bu âyeti delil gösterdiğini kaydeder; ayrıca, "Cihadın en değerlisi zalim yönetici karşısında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13) meâlindeki hadisi de bu görüşün doğruluğuna delil olarak zikreder (Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 215). Bazı âyetlerde kıst kelimesi mîzanla birlikte "tartıyı adaletle yapmak" anlamında geçmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/152; Hûd 11/85; er-Rahmân 55/9). İki âyette "zalim" mânasında kāsıt (el-Cin 72/14, 15), üç âyette "âdil davrananlar" mânasında muksıt kelimesinin çoğulu (muksitîn) kullanılmıştır (el-Mâide 5/42; el-Hucurât 49/9; el-Mümtehine 60/8). Son âyette Allah'ın müslümanlara, anlaşmalı oldukları gayri müslimlere karşı adaletli davranmaları hususunda bir yasak koymadığı, O'nun âdil olanları sevdiği bildirilmektedir. İki âyette "tartı, terazi" anlamında geçen kıstâs ile (el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182) bunun farklı okunuşları olan kustâs ve kustân kelimelerinin aslının Yunanca olduğu belirtilir (İbn Düreyd, III, 26-27; Buhârî, "Tevḥîd", 58; İbn Âşûr, III, 187).

Kıst ve bu kökten türeyen kelimeler belirtilen anlamlarda hadislerde de geçmektedir. Özellikle Hz. Îsâ'nın nüzûlüne dair çeşitli rivayetlerde "imâmen muksıtan ve hakemen adlen", "imâmen adlen (âdilen) ve hakemen muksitan" gibi ifadelerle adl (âdil) ve muksıt kelimelerinin birbirinin yerine kullanılmış olması (Wensinck, "ḳsṭ" md.), kıst kelimesinin adaletle eş anlamlı olduğunun bir kanıtı şeklinde değerlendirilebilir. Bazı hadislerde muksıt "esmâ-i hüsnâ"dan biri olarak da geçmektedir (İbn Mâce, "Duʿâʾ",

10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemhere, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), III, 26-27; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳsṭ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳsṭ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳsṭ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳsṭ” md.; Buhârî, “Tevḥîd”, 58; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 17; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Fiten”, 13; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 116, 215; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 411; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, III, 187.

Mustafa Çağrıcı

KIST

(القسط)

Eski bir ölçek.

Kıst (kıstıs), aslen Yunanca'ya ksestes şeklinde geçen Latince sextarius kelimesinden gelmiş olmalıdır. "Altı" anlamındaki sex kelimesinden türeyen sextarius "altıda bir" demektir (Lewis, s. 1688). Ksestes Arapça'da "adalet, denge, hak" anlamına da gelen kıst kelimesine olan fonetik ve semantik yakınlığı sebebiyle aynı şekilde telaffuz edilmiş gibi görünmektedir. Arapça'da çift kısta "bûkī"adı verilir. Kıst (ksestes) kelimesi Yeni Ahid'de "küçük kap" (Markos, 7/4), bazı hadislerde de "abdest kabı" anlamında geçmektedir (İbnü'l-Cevzî, II, 242-243).

Grek ve Roma ölçüleri özellikle İslâm eczacılığında yaygın bir şekilde kullanıldığı, müslüman bilginlerin tıp veya farmakolojiye dair eserlerinde de genellikle söz konusu birimler esas alındığı için kıstın bu milletlere ait ölçü sistemlerindeki karşılığını incelemek kaçınılmaz olmaktadır. Roma kıstı (sextarius) s congius = 2 hemina = 4 quartarius = 8 acetabulum = 12 cyathus hacmindedir (Berriman, s. 129, 130). Congius 10 rıtla tekabül ettiğine göre sextarius (10 ÷ 6 =) 1b rıtl yani 1 rıtl + 8 ukıyye veya 20 ukıyye demektir. Grek tabibi Dioskurides'e göre (m.s. I. yüzyıl) ksestes 20 ukıyye şarap ölçerdi. Romalı Grek hekimi Câlînûs'un (ö. m.s. 200) aktardığı kadarıyla 2 cotyla (veya triblium) hacmindeki sıvı ölçüsü sextarius 18 ukıyye (= 1,5 rıtl) zeytinyağı, 20 ukıyye şarap ve 27 ukıyye (= 2 rıtl + 3 ukıyye) bal alırdı (balın ağırlığı şarabınkinden Š, şarabın ağırlığı ise zeytinyağınınkinden … daha fazladır). 2 cotyla hacmindeki kuru hacim ölçüsü sextarius 120 drahmi ağırlık kaldırırdı. Bir başka Grek tabibi Oribasios'a göre (ö. 403) İtalya kıstı keyl itibariyle 24 ukıyye (= 2 rıtl = 2 × 317,808 = 635,616 gr.), vezin bakımından 1 rıtl + 8 ukıyye (= 1b rıtl = 529,68 gr.) şarap ve keyl itibariyle 2,5 rıtl (= 30 ukıyye) bal ölçerdi (Sauvaire, JA, VII [1886], s. 439; krş. Zehrâvî, II, 460). Epiphanius'a göre stamnos adı verilen Pontus kıstı İskenderiye'ninkinin dört katına eşittir. Birincisi 8 rıtl zeytinyağı alacak hacimde olduğuna göre ikincisi 2 rıtl

kaldırır. İtalyan kıstı 22 ukıyye, “castrensis” denen Roma kıstı 2b rıtldan (1 libra = 9 uncia) biraz fazla, yani yaklaşık 24 ukıyye ve Nikomedeia (bugünkü İzmit) kıstı 20 ukıyye ölçer (Epiphanius’ Treatise, s. 13-14).

Huneyn b. İshak’a göre (ö. 260/873) 1 kıst (ksestes) = 2 kotyle = 12 kyathos hacminde olup 2 rıtl = 24 ukıyye = 204 drahmi = 612 gramma = 3672 kırat çeker (el-Muḫtaṣar, vr. 67b). Bunun metrik karşılığı ise (204 × 3,3105 =) 675,342 gramdır. Câlînûs kaynaklı bilgileri doğrulayan ve sıvı ölçüsü olarak kullanılan kıstın zeytinyağı, şarap ve bal cinsinden ölçtüğü ağırlıklar için Câlînûs’unkilerle aynı değerleri veren Grek asıllı tabip Kustâ b. Lûkā (ö. 300/912), ayrıca Antalya tıp kıstının hacminin s khous = 2 kotyle = 8 oksybaphon = 12 kyathos olduğunu ve 120 drahmi = 360 gramma = 720 obolos = 2160 kırat = 8640 arpa habbesi ölçtüğünü bildirir (Kitâb fi’l-vezn ve’l-keyl, vr. 71a-72a). Kıstın kaldırdığı zeytinyağı ve şarabın ağırlığı için verilen 18 ve 20 ukıyyelik değerleri doğrulayan müslüman hekimlerden İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Zehrâvî (ö. 400/1010) bal için sırasıyla 2,5 rıtl = 30 ukıyye (el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, III, 441) ve 36 ukıyye (et-Taṣrîf, II, 460), Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî (ö. 560/1164) 1,5 veya 2,5 rıtl (Aḳrâbâzîn, s. 296) şeklinde farklı karşılıklar kaydederler. Zehrâvî ve Kalânisî 24 ukıyyelik (= 2 Roma rıtlı = 635,616 gr.) bir ıtır (attar) kıstından da bahsederler (et-Taṣrîf, II, 460; Aḳrâbâzîn, s. 292). Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 610/1213) yukarıdaki Roma kıstına dair verilere ilâveten 2 kotyle hacmindeki kıstın 180 dirhem (zeytinyağı) kaldırdığını bildirir (el-Muḫtârât fi’ṭ-ṭıb, II, 336). Bunun metrik karşılığı (180 × 2,6484 = 108 × 4,414 =) 476,712 gramdır. Hacmi 2 cotyla = 6 büyük mystrum = 8 acetabulum = 12 cyathus = 24 küçük mystrum olan Roma kıstının 18 ukıyye (= 144 drahmi = 144 × 3,3105 = 476,712 gr.) zeytinyağı, 1 rıtl + 8 ukıyye = 20 ukıyye şarap ve

27 ukıyye bal aldığını bildiren Nusaybin metropoliti Eliya (ö. 1049) önceki verileri destekler (Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 113, 114). Buna göre söz konusu kıst (476,712 × 1… =) 529,68 gr. şarap ve (529,68 × 1Š =) 715,068 gr. bal ölçer.

İslâm ülkelerinde kullanılan diğer kıstlara gelince, Halife Ömer’in fetihlerden sonra diğer vergiler yanında Suriye ve el-Cezîre halkına aylık 3 kıst zeytinyağı aynî cizye vergisi yüklediğini bildiren Belâzürî (Fütûḥ, s.

131), eserinin bir başka yerinde Cezîreliler'e ikişer kıst zeytinyağı ve sirke takdir edildiğini yazar (a.g.e., s. 182). Amr b. Âs'ın Mısırlılar'a koyduğu aynî cizye vergileri arasında ikişer kıst zeytinyağı, bal ve sirke vardı (a.g.e., s. 216). Ahmed b. Muhammed es-Sâvî'ye göre bu kıst 3 rıtl zeytinyağı alırdı (Bulġatü's-sâlik, II, 201).

Ebû Ubeyd'e göre (ö. 224/838) kıst yarım sâa eşittir (Kitâbü'l-Emvâl, s. 460). Bunu tasdik eden Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) ayrıca Medine sâının 4 müd, Kûfe sâının 8 rıtl, müddün de 1g rıtl olduğunu bildirir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 11). Böylece kuru gıda ölçüsü olarak kullanılan (4 ÷ 2 =) 2 müdlük kıst (2 × 1g =) 2b rıtl buğday ve (8 ÷ 2 =) 4 rıtl su kaldırır. Zehrâvî biri büyük olup kaldırdığı ağırlık bakımından 4 Bağdat rıtlına, diğeri küçük ve 2 rıtla eşdeğer iki kıstın varlığını bildirirken (et-Taṣrîf, II, 460) Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) ve Kûhîn el-Attâr da (ö. 658/1260) 4 rıtllık bir kısta işaret etmektedir (Edebü'l-küttâb, s. 217; Minhâcü'd-dükkân, s. 146). Yarım sâ'lık kıst Tunus'ta pek yaygın olmasa da XX. yüzyıla kadar kullanılagelmiştir (Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 252).

İbn Abdürabbih (ö. 328/940) İbrâhim kıstının 1,5 büyük rıtl zeytinyağı çektiğini kaydeder (el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 264). Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) kıstın kaldırdığı ağırlığın 481 dirhem olduğunu bildirir (Tehẕîbü'l-luġa, "ḳsṭ" md.).

Kalânisî 18 ukıyyelik bir Mısır kıstından bahsederken (Aḳrâbâzîn, s. 292, 296), Mahzûmî (ö. 585/1189) İskenderiye yağ matarının hacminin 4g kısta eşit olduğunu, kıstın da 5g Cerevî rıtl zeytinyağı aldığını bildirir (el-Münteḳā, s. 29). Cerevî rıtl 312 dirhemdir. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) verdiği (Mesâlik, s. 80-81) 1 dirhem = 18 harrûbe ve 1 miskal = 24 harrûbe şeklindeki eşitlikler esas alınırsa söz konusu dirhemle (4,25 × 64 ÷ 96 =) 2,833 gramlık dirhemin kastedildiği düşünülebilir. Böylece bu kıstın ölçtüğü ağırlık (5g × 312 × 2,833 =) 4,71466 kg. olarak bulunur (4,414 × 18 ÷ 24 = 3,3105 gramlık drahminin kastedildiği ihtimalinden hareketle de 5,508672 kilogramlık sonuca ulaşılabilir). İbnü'l-Uhuvve (ö. 729/1329), zeytin ve susam yağı ölçümünde kullanılan Mısır kıstının 8 Mısır rıtlı ağırlık kaldırdığını bildirir (Meʿâlimü'l-ḳurbe, s. 228). Bunun Epiphanius'un değindiği Pontus kıstı olması muhtemeldir.

Eliya'nın verdiği bilgiler ve M. Henry Sauvaire'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere özellikle Irak'ta kullanılan ve biri büyük (= 6 Bağdat rıtlı = 771e veya 780 dirhem), diğeri küçük (= 3 Bağdat rıtlı = 385v veya 390 dirhem) iki İslâm kıstı vardı. 2 küçük kıst (= 4,5 ksestes) hacmindeki büyük kıst 81 ukıyye = 648 drahmi (= 2,145204 kg.) zeytinyağı, 90 ukıyye (= 720 drahmi = 2,38356 kg.) şarap, 121,5 ukıyye (= 972 drahmi = 3,217806 kg.) bal alırdı (Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 113). Walter Hinz büyük ve küçük kıstın hacmini sırasıyla 2,4336 ve 1,2158 litre olarak hesaplamaktadır (Islamische Masse, s. 50). Eliya'nın şarap kıstı Kûhîn el-Attâr'ın 7,5 rıtllık yani 90 ukıyyelik kıstıyla uyuşmaktadır (Minhâcü'd-dükkân, s. 145).

1 kıst = a sâ' = 2 müd = g mekkûk = s farak = m [küçük] veybe = k kafîz = l irdeb = ‹ cerîb = 1,377 litre eşitliğini veren Ali Paşa Mübârek'e göre Yunanlı tarihçi Ksenofon'un sözünü ettiği (Anabasis, s. 30) hububat gibi kuru maddelerin ölçümünde kullanılan ve iki Attike (Yunanistan) şinikine denk olan Bâbil kafîzi ile kıst ve keylece aynı şeydir. Ayrıca y faraklık Emevî kıstının da 1,625 litreye tekabül ettiğini ileri sürmektedir (el-Mîzân, s. 84-85, 86, 87, 88; krş. M. Necmeddin el-Kürdî, s. 183, 230; Rogers, JRAS, X/1 [1877], s. 99-100). Kıstın hacminin b kadeh yani 1,37 litreye denk geldiğini savunan Reyyis de ona katılmaktadır (el-Ḫarâc, s. 320). Eliyahu Ashtor ise Mısır'da metrik karşılıkları 476 gr. (zeytinyağı için), 1,07 kg. ve 2,14 kg. olan üç tür kıstın kullanıldığını bildirmekte ve Makrîzî'nin işaret ettiği 2 müdlük yani yarım sâ'lık kıstın 2,106 litre (1,93 kg.) zeytinyağı ölçtüğünü hesaplamaktadır (Ashtor, EI² [İng.], VI, 119; krş. Hinz, s. 50).

K. J. Basmaciyan'ın verdiği bilgilere göre Ermeniler arasında kullanılan bal kıstı 956,366, attar kıstı 765,0933, şarap kıstı 688,584 ve zeytinyağı kıstı 635,616 gram kaldırırdı (JA, CCXII [1928], s. 146-147).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "ḳsṭ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳsṭ" md.; C. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1688; Ksenophon, Anabasis (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998, s. 30; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 13-14, 54-55, 65-66; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, s. 460; Huneyn b. İshak, el-Muḫtaṣar fi'l-evzân ve'l-ekyâl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/4, vr. 67b; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 131, 182, 216; Kustâ b. Lûkā, Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 71a-72a; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 264; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 217; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 11; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 460; İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 441; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî (nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 292, 296; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; İbnü'l-Cevzî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmuʿtî Emîn Kalʿacî), Beyrut 1985, II, 242-243; Mühezzebüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bağdâdî, el-Muḫtârât fi'ṭ-ṭıb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1996, II, 336; Ebü'l-Münâ Dâvûd b. Ebû Nasr Kûhîn el-Attâr, Minhâcü'd-dükkân (nşr. Hasan Zagle), Frankfurt 1417/1997, s. 145, 146; İbnü'l-Kuf, el-ʿUmde fi'l-cirâḥa (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1997, II, 235; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 228; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 80-81; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 84-85, 86, 87, 88; A. E. Berriman, Historical Metrology, London-New York 1953, s. 127, 129, 130; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 50; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 320; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye ve'l - aḥkâmü'l - fıḳhiyyetü'l - müteʿalliḳa bihâ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde), s. 162-163, 183, 230; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Bulġatü's-sâlik li-Aḳrebi'l-mesâlik (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, II, 201; E. T. Rogers, "Unpublished Glass Weights and Measures", JRAS, X/1 (1877), s. 99-102; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)", a.e., XII/1 (1880), s. 113, 114; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la

numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, VII (1886), s. 439-444; K. J. Basmadjian, “Poids et mesures chez les anciens arméniens”, a.e., CCXII (1928), s. 146-147; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ẖilâle’l-ḳarneyn eş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-târîẖiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 252; E. Ashtor, “Makāyīl”, EI^{2} (İng.), VI, 119.

Cengiz Kallek

KIŞR

(القشر)

Tasavvufta bâtın ilminin (lüb) karşıtı olan zâhir ilmi (şeriat) için kullanılan bir terim

(bk. LÜB).

KITA

(قطعة)

İran ve bilhassa Türk edebiyatında kullanılan bir nazım şekli.

Sözlükte “parça, kısım” anlamına gelen kıt‘a, Arap şiirinde mâna bütünlüğü taşıyan aynı vezin ve kafiyedeki beyitler topluluğu için kullanılmaktadır (Tehânevî, III, 1200-1201). Bazı çağdaş araştırmacılar ise kıtayı kasideden ayrılmış iki-altı beyitlik bir parça şeklinde açıklamaktadır (Meddî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, s. 164). Tehânevî, kıta için Türk şiirinde kullanılan nazım şeklini hatırlatan bir ifade ile, “Vezin ve kafiyeleri aynı, matla‘ları olmayan, kafiyeleri ikinci mısralarında bulunan iki-altı beyitlik nazımdır” demektedir. Eski Arap şairlerinden intikal eden bazı kısa manzumeler arasında uzun şiirlerden kalmış parçalar kadar kıta şeklinde söylenmiş kısa şiirler de vardır. Daha sonraki dönemlerde aşka dair konularla dinî, felsefî konuların işlendiği kıtaların çıkış noktası bu şiirler olmuştur (Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 74). Öte yandan Bağdat’ta bilhassa ramazan gecelerinde halk diliyle söylenen şarkılar da aslında kıta şeklindeydi (DİA, III, 290).

İran edebiyatında kıta, İranlılar’ın İslâmiyet’i kabul ettiği tarihlerden itibaren hem kasideden ayrılmış parçalar hem de müstakil bir nazım şekli olarak kullanılagelmiştir (İs‘ad Abdülhâdî Kındîl, s. 229). Müstakil kıtalar en az iki, en fazla yedi ilâ on beyit kadardır. Nâdiren yirmi, otuz, hatta elli beyitlik kıtalar da bulunmaktadır (Hüseyin Rezmcû, s. 32). Ahlâkî mevzular yanında öğüt, medih, ağıt gibi konuların da ele alındığı bu şiirlerin özel bir vezni bulunmamakta, ancak beyitlerin ikinci mısraları birbiriyle kafiyeli olmaktadır. Kıtalar divanlarda genellikle “mukattaât” başlığı altında toplanmıştır. İran edebiyatında Rûdekî, Nâsır-ı Hüsrev, Senâî, Evhadüddîn-i Enverî, Abdurrahman-ı Câmî, İbn Yemîn, son dönemde de Îrec Mirza, Ferruhî-i Yezdî ve bilhassa Pervîn-i İ‘tisâmî kıta yazan önemli şairlerdendir.

Türk edebiyatında kıta İran edebiyatındakine benzer özellikler gösteren, iki veya daha çok beyitten meydana gelmiş bir nazım şekli olup matla‘ ve mahlası (taç beyti) bulunmayan bir gazel gibi beyitlerinin ikinci mısraları

birbiriyle kafiyelidir. Dört mısralık kıtaların birinci ve üçüncü mısraları da genellikle birbiriyle kafiyeli olur. Türk edebiyatında bu tür kıtalar daha çoktur. Kıtanın beyitlerle yazılan nazım şekillerinden ayrılmasını sağlayan en belirgin özelliği, birinci beytinin mısralarının aynı kafiyede olmaması ve umumiyetle bütün beyitlerinde aynı konunun ele alınmasıdır. Öte yandan bendler halinde yazılan nazım şekillerinin her bendine de kelimenin sözlük anlamından hareketle kıta denilmektedir. Çok sayıda beyitten oluşan (iki beyitten daha fazla olan) kıtalara "kıt‘a-i kebîre" denilmektedir. Kıt‘a-i kebîreler otuz-kırk beyit kadar olabilmektedir. Bazan kıtanın birinci beytindeki mısralar birbiriyle (musarra‘), ikinci beytinin ikinci mısraı birinci beyitle kafiyeli olabilmektedir. Bu şekilde kafiyeli olan kıtalara diğer nazım şekillerinden ayırt edilmesi için "nazım" adı verilmektedir. Çok beyitli olanların gazel ve kasideden farkı nazmın konu bütünlüğü içinde bulunmasıdır. İki beyitten meydana gelen nazımların kafiyelenişi aynı olan rubâîden farkı rubâîlerin özel aruz kalıplarıyla yazılması ve daha çok hikemî konuları ele almasıdır. Çeşitli konularda bir bütünlük içinde yazılmakla birlikte bilhassa düşünce, hikmet, nükte ve hicve dair kaleme alınan kıtalar divanlarda "mukattaât" veya "kıtaât" başlığı altında toplanmıştır. Eski Türk edebiyatında hemen her şair kıta yazmış ve bunlara divanında yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), III, 1200-1201; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 179-181; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 88; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 74; a.mlf., "Arap [Edebiyat]", DİA, III, 290; Jirí Bečka, "qit‘a", DOL, III, 155-156; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 164; İs‘ad Abdülhâdî Kındîl, Fünûnü'ş-şiʿri'l-Fârisî, Beyrut 1402/1981, s. 229-256; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 202-204; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 986, 1189; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 32-33; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı

Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 42-46; H. Erdoğan Cengiz, "Divan Şiirinde Musammatlar", TDl. Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), sy. 415-417 (1986), s. 412-416; Mustafa İsen, "Kıta", TDEA, V, 337-338.

Hasan Aksoy

KITA

(قطعة)

Bir hat terimi.

Hat sanatında belirli ölçülerdeki dikdörtgen kâğıtlara sülüs-nesih, muhakkak-reyhânî, nesta‘lik, tevkī‘, rikā‘ hatlarıyla yazılmış yazılar bu adla anılır. Kıtalar, yazımında kullanılan hat cinsine göre isim aldığından sülüsle yazılmış kıtaya sülüs kıta, sülüs-nesih bir arada kullanılarak yazılana sülüs-nesih kıta, nesta‘likle yazılmış olana da nesta‘lîk kıta adı verilir. Ebadı belirli olduğu için kıtalarda bu ölçüye uygun düşen sülüs, nesih, nesta‘lik ve muhakkak, reyhânî, tevkī‘, rikā‘ hatları kullanılmaktadır. Buna göre kıtaları ikiye ayırmak mümkündür.

1. Sülüs-nesih kıta, sülüs kıta (nâdiren muhakkak-reyhânî kıta). Bunlar arasında en yaygını sülüs-nesih hatla yazılmış olanıdır. Bunda, üstte sülüsle yazılmış bir

satır ve onun altında nesihle yazılmış üç beş satır bulunur. Nesih satırların uzunluğu sülüs satıra nisbetle daha kısa tutulur (Levha: 1). Nesih satırların sağında ve solunda tezhip için bırakılmış boşluklara “koltuk” adı verilir. Böyle hazırlanmış bir kıta daha sonra ince bir mukavvaya yapıştırılarak tezhiplenir; nesih satırlar sağ yukarıdan sol aşağıya mâil olarak da yazılabilir. Eğer dikdörtgen şeklindeki kâğıt dik olarak kullanılacaksa (Levha: 2) yazıyı monotonluktan kurtarmak için son satırın da sülüs hatla yazılması tercih edilir. Bu durumda nesih satırlar iki sülüs satır arasında yer alır. Eskiden kıtanın ortasına bir sülüs satır daha yerleştirildiği olurdu. Bunun gibi sırf sülüsle, hatta muhakkak-reyhânî ile yazılmış kıtalara da rastlanmaktadır.

2. Nesta‘lik kıta. Eğer satırları düz olarak yazılmışsa böyle kıtaya düz nesta‘lik kıta (Levha: 3), satırları sola yukarıya doğru meyilli olana da mâil nesta‘lik kıta (Levha: 4) adı verilir. İranlı hattatlar bunun yerine, İslâm’dan önce İran’da Süryânîce konuşan hıristiyan topluluklarının tesiriyle

Farsça'ya geçmiş olan ve "salîb" (put) mânasına gelen Süryânîce çelîpâ kelimesini kullanırlar.

Sülüs-nesih kıtalarda genellikle Kur'an ve hadislerden parçalar yazılırken nesta'lik kıtalarda şiir parçaları ve ekseriya iki beyitten meydana gelen ve kıta denilen nazım parçaları tercih edilmektedir. Bazan iki beyitten fazla olan şiirlerin yazıldığı da görülmektedir. İran'da hemen hemen bütün nesta'lik kıtaların mâil yazılmasına karşılık Türkiye'de düz yazılanlara da rastlanır. Hangi şekil olursa olsun beyitlerin arası satır aralarındaki mesafeye nisbetle biraz daha geniş tutulur ve altın cetvellerle ayrılır. Her iki çeşit nesta'lik kıtada bazan satırların etrafı dişleri andıran yarım dâirevî bir şekilde "dendân" denilen çizgilerle çevrilir. Ekseriya bu çizgilerin arası tezhip yapılır ki böyle tezhiplere "beyne's-sutûr" adı verilir.

İster sülüs-nesih, ister sülüs veya nesta'lik hatla yazılmış olsun kıtaların eni ekseriya 10-15 cm., boyları da bunun bir buçuk veya iki katı kadardır. Buna göre bir kıta meselâ 10 × 17, 10 × 19, 12 × 17 ölçülerinde olabilir. Bu ölçülerden biraz daha küçük veya büyük olması içindeki sözlerin azlığına çokluğuna, ayrıca kalemin biraz farklı genişlikte olmasına bağlıdır.

Kıta geleneği Araplar'da başlamışsa da onlar gelişmekte olan hattı ön plana almışlar, onu belirli bir hendesî şekil içinde kullanmayı önemli saymamışlardır. Bu sebeple Abbâsîler devrinden kalma eserlerin muayyen bir şekil ve ölçüye bağlı olduğu söylenemez. Eldeki örneklerinden, şekil ve ölçü bakımından kıtanın İranlı hattatlar tarafından geliştirildiği anlaşılmaktadır. XV. yüzyılda gelişmeye başlamasıyla nesta'lik yazı kıtalarında bizde görülenlerin dışında şu değişik şekillere rastlanmaktadır: 1. Düz kıtalarda. a) Üst ve altta meşk kalemiyle birer satır, ortada dört satır ince nesta'lik. b) Ufkî dikdörtgen şeklinde az rastlanan şekil. Bunda üstte sağ ve solda ince nesta'likle birer beyit, altta hurde nesta'likle satırlar ve onların sağ ve solunda koltuk makamında minyatür. c) Ufkî dikdörtgen içinde celî nesta'like yakın hatla tek satır. 2. Mâil kıtalarda. a) Üst ve altta meşk kalemiyle birer satır, ortada ince nesta'likle mâil dört satır. b) Üstte meşk kalemiyle mâil dört satır, altta meşk kalemiyle iki satır. c) Sağ ve solda meşk kalemiyle birer satır, ortada mâil ince nesta'lik dört satır. d) Ortada meşk kalemiyle dört satır mâil, iki satır düz, üstte ve altta hurde nesta'likle üçer beyit, sağ ve solda altışardan on iki adet hurde nesta'likle

yazılmış beyit ve bunlara yakın daha başka şekiller. 3. İran sülüs ve nesih yazı kıtaları nesta‘lik kıtalar kadar çeşitli değildir. Bizdekilerin dışında en fazla rastlanan şekiller şunlardır: a) Üst ve altta iki satır sülüs, sağ ve solda birer satır sülüs, ortada nesih satırlar. b) Üstte bir satır, altta iki satır sülüs, ortada nesih satırlar. Bunlar mâil de olabilir. c) Nâdiren sülüs, nesih ve nesta‘lik yazılardan meydana gelmiş kıtalara da rastlanır.

Bunların dışında İran’da şikeste ta‘likle yazılmış kıtalar da mevcuttur. İran’da gerek nesta‘lik gerek başka kıtalarda koltuklar genellikle belirlenmemiş, yazının çevresi halkâr ile süslenmiştir; bazan da koltuklardan yalnız baştakinin veya baş ve alttakinin tezhiplendiği görülür. Buna karşılık Türk sanatkârları kaidelere tamamen sadık kalarak kıtalarda gerekli süslemeleri ihmal etmemişlerdir. Ayrıca Türkler, kıta şekil ve ölçülerini İranlılar’dan almakla beraber bunların arasından en uygun, en kaideli ve en çok beğenilenleri tercih etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîbullah Fezâilî, Taʿlîm-i Ḫaṭ, Tahran 1362, s. 92; Emîr Felsefî, Nigâhî be Terkîb der Nestaʿlîḳ, Tahran 1368; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri, İstanbul 1992, s. 36; Uğur Derman, “Yazı Sanatımızda Kıtalar”, İlgi, sy. 30, İstanbul 1980, s. 32-35.

Ali Alparslan

KITÂL SÛRESİ

(bk. MUHAMMED SÛRESİ).

KITMÎR

(قطمير)

Ashâb-ı Kehf'in yanlarında bulundurdukları köpeğin adı

(bk. ASHÂB-ı KEHF).

KIVÂMÎ

(قوامی)

Fetihnâme-i Sultan Mehmed adlı eseriyle tanınan XV. yüzyılda yaşamış müellif.

Kaynaklarda birkaç şaire ait olduğu belirtilen Kıvâmî mahlasını kullananların en eskisi ve en meşhuru, hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve Fetihnâme-i Sultan Mehmed'in yazarı olan Kıvâmî'dir. Franz Babinger, Kıvâmî ve Fetihnâme ile ilgili bir önsözle birlikte 1955 yılında tıpkıbasımını yayımladığı bu eseri o döneme ait yeni bir kaynak diye sunmaktadır (neşredenin girişi, s. VIII). Burada Kıvâmî hakkında verilen bilgiler onu tanıtacak kadar açık değildir. Fetihnâme'de Kıvâmî mahlası üç yerde geçmekte (s. 76/2, 289/12, 317/10) ve eserin 895 (1490) yılında tamamlandığı belirtilmektedir (s. 319). Kıvâmî'nin kimliğiyle ilgili tesbit çalışmasında F. Babinger, 1478-1511 yıllarında hayatta olduğu bilinen Defterdar Kıvâmüddin Kasım Efendi'yi eserin müellifi olarak kabul etmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. VI). Sehî Bey Tezkire'sinde Kıvâmî için, "Geliboluludur; şiiri latif, kendisi zarif, gönül ehli, gazelleri çok, her çeşit nazma kadir kimsedir" dedikten sonra şiirlerinden iki beyti örnek vermiştir (s. 208-209). Riyâzî de Gelibolulu olduğunu belirttiği bu şairden tezkiresine bir beyit almıştır (Riyâzü'ş-Şuarâ, vr. 124b). Mehmed Süreyyâ ise, I. Ahmed döneminin (1603-1617) sonlarında vefat etmiş Gelibolulu bir başka Kıvâmî'den söz etmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed'in seferlerine katıldığı ve âlim bir şahsiyet olduğu kendi eserinden öğrenilen Kıvâmî'nin Fâtih için bir fetihnâme yazma arzusunu II. Bayezid'e söylediği, yazdığı birkaç bölümü ona okuduğu ve çalışmasını tamamlaması için emir aldığı anlaşılmaktadır. Kitabın yirmi beş bölümü Fâtih dönemine, geri kalan üç bölüm II. Bayezid'in ilk yıllarına aittir (a.g.e., neşredenin girişi, s. V). Eserde tahmîd, münâcât, na't ve Fâtih Sultan Mehmed'in methine dair bir kasideden sonra İstanbul'un fethinin anlatımına geçilmiştir. Nazım-nesir karışık olan kitabın aruzla yazılmış 108 manzumelik kısmı edebî değer bakımından daha üstündür. Fetihnâme'nin

kaynaklarını "Tevârîh-i Âl-i Osmân"lar oluşturmuş ve eser Tursun Bey'in kitabına kaynaklık etmiştir. Fetihnâme'nin tek yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (MS, Or., nr. 4º 1975). Bu yazma üzerinde Sait Gökçe 1954 yılında Münih Üniversitesi'nde bir doktora çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955, neşredenin girişi, s. I-VIII; Sehî, Tezkire (Kut), s. 208-209; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 124b; Talat Kırcan, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Türkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1036, tür.yer.; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 503, 504; Ceyhun V. Uygur, Kıvâmî'nin Fetihnâme-i Sultân Mehmed'i ve Dil Özellikleri (yüksek lisans tezi, 1991), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; "Fetihnâme-i Sultan Mehmed", TDEA, III, 210-211; "Kıvâmî Çelebi", a.e., V, 339.

İsa Kayaalp

KIVÂMÜSSÜNNE

(bk. TEYMÎ).

KIYÂDE

(bk. ORDU).

KIYÂDE

(القيادة)

Câhiliye döneminde Mekke'de ordu kumandanlığı.

Sözlükte "reislik, önderlik ve kumandanlık" gibi anlamlara gelen kıyâde kelimesi, Câhiliye devrinde Mekke'de ordu kumandanlığını ve kafile başkanlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Bütün idarî ve dinî görevlerin Kâbe'ye hizmet esasına göre düzenlendiği Mekke'deki vazifelerden biri olan ve zaman içerisinde müstakil bir mahiyet alan kıyâde diğer görevlerde olduğu gibi Kusay b. Kilâb ile başlatılır. İslâmiyet öncesi dönemde kabile toplulukları halinde yaşayan bedevî ve hadarî Araplar'ın şeyh adı verilen kabile reisleri seferde ordu kumandanı, hazarda ise kabile başkanı olmak üzere her iki vazifeyi de üstlenirlerdi. Bir savaş durumu ortaya çıkınca "ukāb" (kartal) adlı kabile sancağı çıkarılır ve herhangi bir kişi bayraktar olarak seçilmezse muhafaza etmekle görevli olan ve bu hususta önceliği bulunan kimse tarafından taşınırdı (İbn Abdürabbih, III, 267). Mekke'ye hâkim olunca kıyâde görevini de üstlenen Kusay'dan sonra bu vazife oğlu Abdüddâr'a veraset yoluyla geçti. Hilfü'l-mutayyebîn neticesinde kıyâde görevi Abdümenâf b. Kusayy'a intikal etti. Abdümenâf'tan sonra başkumandanlığı Abdümenâfoğulları'ndan Abdüşems üstlendi. Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim'in ikiz kardeşi olan Abdüşems, kardeşiyle birlikte Mekke ve Kâbe'ye hâkim olabilmek için yaptığı mücadele neticesinde elde ettiği başkumandanlık görevi böylece Abdüşemsoğulları'na geçti. Bundan sonra Mekke'nin fethine kadar Emevîler'in elinde kalan kıyâde görevini sırasıyla Ümeyye b. Abdüşems, Harb b. Ümeyye ve Ebû Süfyân b. Harb üstlendi. Harb b. Ümeyye, Kureyş tarafının I ve II. Ficâr savaşlarında ve II. Ficâr'ın bir safhası olan Yevmü Şemta'da Kureyş ile birlikte Kinâne kabilesinin de başkumandanlığını üzerine almıştı. Ebû Süfyân'ın, Mekke-Medine mücadelesinde (Uhud, Hendek ve Mekke'nin fethi) Mekke'nin hem başkanı hem de kıyâde görevlisi olduğu bilinmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ḳvd" md.). Ebû Süfyân, Bedir Savaşı'nda kervanda bulunduğu için kıyâde vazifesini Utbe b. Rebîa üstlenmiş (Hattâbî, II, 148), savaş

esnasında ise müşriklerin kumandanlığını Ebû Cehil yerine getirmişti. Mekke’nin fethiyle fiilen sona eren bu görevi, Hz. Peygamber Veda hutbesinde sikāye ve sidâne (hicâbe) dışındaki bütün Câhiliye dönemi görevleriyle birlikte kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳvd” md.; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 109-111; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 402, tür.yer.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1987, III, 267-268; Hattâbî, Ġarîbü’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî), Mekke 1402, II, 147-148; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 140, 144-145; Abdürraûf Avn, el-Fennü’l-ḥarbî fî ṣadri’l-İslâm, Kahire 1961, s. 75-82; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 250-251; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 274; II, 849, 1005-1007; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 5-8, 41-47.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

KIYÂFE

(القيافة)

İki kişinin organlarındaki benzerlikten aralarında kan bağı bulunduğunu ve karakterlerinin nasıl olduğunu tesbite yarayan tahminî bilgi.

Sözlükte kıyâfe, "iz sürme; doğan çocuğun fizyonomisine bakarak nesebini tesbit etme" anlamlarına gelmektedir. Bu işle meşgul olanlara kāif, kavâf ve kavvâf denilir. Terim olarak kıyâfe bir kimsenin fizikî yapısına ve organlarına bakarak onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır (Taşköprizâde, I, 353). İslâm bilim ve kültür tarihinde ilm-i kıyâfe adıyla özel bir bilim dalı sayılan kıyâfe Taşköprizâde'nin verdiği tarife göre firâsetle (ilm-i firâse) aynı anlamdadır (a.g.e., I, 333). Fakat literatürde ve halk arasında firâsetin daha kapsamlı ve yaygın biçimde kullanıldığı görülür. Kıyâfe "kıyâfetü'l-eser" ve "kıyâfetü'l-beşer" olmak üzere ikiye ayrılır. a) Kıyâfetü'l-eser: İnsanın veya herhangi bir hayvanın izini sürmektir. Zekâ, tecrübe ve tahmine dayanan bu yöntem, her çağdaki toplumların bir şekilde başvurduğu pratik bir bilgi türüdür. Kaynaklarda erkekle kadının ve yaşlı ile gencin izlerini birbirinden ayırt edecek derecede uzmanlaşmış iz sürücülerden söz edilir (a.g.e., I, 353). b) Kıyâfetü'l-beşer: İki kişinin fizyolojik yapıları ve organları arasındaki benzerliklerden hareketle aralarında kan bağı (neseb) bulunduğunu tesbit etmek ve bir insanın fizikî özelliklerine bakarak ahlâk ve karakteri hakkında tahmin yürütmektir (Sıddîk Hasan Han, II, 385, 436). Bir bakıma modern tıbbın soy tesbitine yönelik DNA testi uygulaması, eski Arap toplumunda kıyâfetü'l-beşer denen bazı müşâhede ve tahminler yoluyla yapılmaktaydı. Sûretten sîret okumanın mümkün olduğu bugün de halk arasında yaygın bir telakkidir.

İslâm öncesi Arap toplumunda bazı kabilelerin bu alanda ihtisas sahibi olduğuna, daha doğrusu bu bilginin onlara özgü bulunduğuna ve bu sebeple kıyâfenin eğitim öğretimle elde edilemeyeceğine inanılmaktaydı. Nitekim Benî Müdlic, Benî Leheb ve Nizâroğulları'nın kıyâfe ve firâse konusunda uzmanlaştıkları kabul ediliyordu. İslâmî dönemde de İyâs b. Muâviye,

İmam Şâfiî, Ahmed b. Tolun ve Halife Mu‘tez-Billâh bu konuda ün yapmıştır (DİA, XIII, 116).

Müslümanlık’tan önce Hicaz-Arap toplumunun kültüründe önemli bir yer tutan kıyâfe ilmi İslâm döneminde de belli bir süre varlığını korumuş, dolayısıyla fakihler kāifin verdiği bilginin neseb davalarında ispat vasıtası olup olmayacağını tartışmıştır. Çoğunluk, Hz. Peygamber’in Zeyd b. Sâbit’le Üsâme hakkında Benî Müdlic kabilesinden bir kāifin verdiği bilgi üzerine sevinç belirtisi göstermesinden hareketle başka kesin delillerin bulunmadığı durumlarda kāifin görüşlerinin karîne değeri taşıdığını ileri sürer. Hanefîler’le İmâmiyye ve Zeydiyye fakihleri ise kıyâfenin Câhiliye döneminde kaldığını, bu yolla hüküm vermenin zan ve tahmine dayandığını ve doğru olmayacağını söylemektedir. Genellikle sansasyonel yanı ağır basan ve halk kültürünü yansıtan bu bilgi türü klasik dönem Türk edebiyatında “kıyâfetnâmeler” adıyla bazı eserlere konu teşkil etmiştir (bk. KIYAFETNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḳāʾif” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 119; Buhârî, “Ferâʾiż”, 31; Müslim, “Raḍâʿ”, 40; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 333, 353-354; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1366-1367; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 385-386, 436; Ebû Abdullah b. Muhammed, Zübdetü’l-ʿirfân fî ʿalâmâti’l-insân, İstanbul 1291, s. 42; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü’l-is̱bât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1402/1982, s. 542-552; Âmil Çelebioğlu, “Kıyafe(t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Kıyafetnâmeleri”, EFAD, fas. II, sy. 11 (1979), s. 305-363; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 227-228; Mehmet Serhan Tayşi, “Kıyafet İlmi”, İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV/2, İstanbul 1979, s. 91-98; İbrâhim M. el-Fehhâm, “el-Firâse ve’l-ḳıyâfe ʿinde’l-ʿArab”, Fayṣal, LXXI, Riyad 1983, s. 119-123; T. Fahd, “Ḳıyāfa”, EI² (İng.), V, 234-235; “Ḳıyâfe”, Mv.F, XXXIV, 92-105; Süleyman Uludağ, “Firâset”, DİA, XIII, 116-117.

Mehmet Serhan Tayşi

KIYAFET

(القيافة)

Giyim kuşam; giyinme biçimi, kılık.

Arapça kıyâfe sözlükte masdar olarak "birinin peşinden gitme; çocuğun fizikî özelliklerine bakarak nesebini tesbit etme" gibi anlamlara gelir. Giyim kuşama da hem insanın kişiliğini yansıtması hem de geleneğin takip edildiğini göstermesi açısından kıyâfet denilmiştir.

Kıyafetin fizikî, etik ve estetik açılardan önemi büyüktür. Kur'an'da insana örtünmesi için, ayrıca bir süs ve güzellik unsuru olarak elbise malzemesinin verildiği, çıplaklığın hayâ duygusunu ve takvâyı gidereceği bildirilir (el-A'râf 7/26-27, 31). Ayrıca elbisenin (sirbâl / serâbîl) soğuk ve sıcağa karşı vücudu koruyan bir nimet olduğu belirtilir (en-Nahl 16/81). Eski Ahid'e göre Allah, Âdem ve Havvâ'ya deriden kaftan giydirmiştir (Tekvîn, 3/21). Eski ve Yeni Ahid'in çeşitli bölümlerinde bazı kıyafetlerle ilgili bilgiler ve dinî hükümler bulunmaktadır. Meselâ Hârûn ve kâhinlik yapacak oğulları için ince ketenden dokuma gömlek, sarık, başlık ve yine bükülmüş ince ketenden lâcivert ve erguvanî kırmızı nakışlı kuşak yapılması emredilir (Çıkış, 35/19; 39/27-29). Çarık, şalvar, kaftan, peçe gibi kıyafetler Eski ve Yeni Ahid'in birçok yerinde geçer. Araplar'da olduğu gibi yahudi genç kızları ve kadınları da yüzlerine peçe takarlardı (Neşîdeler Neşîdesi, 4/1, 3; 6/7). Eski Ortadoğu uygarlıklarına ait tasvirlerde elbise kenarlarında çokça görülen saçak yahudiler için dinî bir emrin gereğiydi. Tevrat'ta İsrâiloğulları'nın elbiselerinin eteklerine ve örtülerinin kenarlarına saçak yapıp üzerine lâcivert kordon geçirmeleri emredilir (Sayılar, 15/38; Tesniye, 22/12). Belli bir tarihten sonra İpek yolu ve bağlantılarıyla Ortadoğu'ya çok değerli elbiselik kumaşların geldiği muhakkaktır. Milâttan önce VI. yüzyılda yaşamış olan Hezekiel'e izâfe edilen metinlerde Suriye, Irak ve Yemen taraflarından gelen tâcirlerin değiş tokuş ettikleri değerli mallar arasında lâcivert ve renk renk işlemeli kumaş topları da sayılmaktadır (Hezekiel, 27/24).

Kur’an’da tesettür için zikri geçen cilbâb (el-Ahzâb 33/59) türü örtüler eski Mezopotamya kadınları tarafından kullanılıyordu. Orta Asur kanunlarında hür kadın ve kızların sokağa çıkarken başlarını

örtmeleri emredilmekteydi; sahiplerinin eş olarak aldıkları dışında câriye ve fahişelerin örtünmeleri ise yasaklanmıştı (Tosun - Yalvaç, s. 252-253). Aynı şekilde Araplar’da da câriyelerin hür kadınlar gibi örtünmesinin yasak olduğu ve Hz. Ömer’in câriyelerin hür hanımlar gibi örtünmelerini yasakladığı bilinmektedir (Abdürrezzâk es-San‘anî, III, 136). Herodot Bâbil’den bahsederken insanların üst üste -biri yün-iki entari giydiklerini, bunların üzerine pelerin gibi bir örtü aldıklarını, ayaklarına sandalet geçirdiklerini ve başlarına da türban (sarık) sardıklarını söyler ki bu giyeceklerden iki entari Araplar’ın izâr ve kamîsi, pelerine benzettiği ise bürde veya şemlesi olsa gerektir (aş. bk.).

Câhiliye şiirinde kıyafetle ilgili fazla bilgi yoktur. Bununla birlikte İmruülkays b. Hucr’ün muallakasındaki birkaç kıyafet tasviri önemlidir. Meselâ gece yarısı samanyolu ve süreyyânın (ülker takım yıldızı) görünüşünü değerli taşlarla süslü bir kemere (vişâh) ve tokasına benzetir (Hatîb et-Tebrîzî, s. 38-39). Sevgilisinin tam gençlik çağında olduğunu anlatmak için onun kadınların giydiği dir’ ile (bir tür gömlek ve ferâce) küçük kızların giydiği micvel (kısa zıbın) arasında salındığından söz eder (a.g.e., s. 48). Sicim gibi yağan yağmurdan sonra üzerinde selin bıraktığı izlerle Sebir dağını da cüsseli Arap şeyhlerinin giydiği, kumaşı deve yününden dokunmuş çizgili bir aba olan bicâda benzetir (a.g.e., s. 69).

Sâmî geleneğinde erkeklerin başlarını örtmeleri esastı. Ancak câriyeler gibi köle erkekler de statüleri gereği başlarını örtemezlerdi. Hür erkekler taç, kalensüve, takye, arakiye gibi adlarla anılan kumaş veya keçe bir külâh üzerine sarık sararlardı; bir rivayete göre Hz. Peygamber onu Arap’ın tacı olarak vasıflandırmıştır (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, III, 87). Çok defa saçaklı olan sarığın ucu başın arkasına veya yanına doğru salınırdı. Emevî ve Abbâsîler döneminde kişiler toplum içindeki mevkilerine göre değişik başlıklar giymişlerdir. Abbâsîler devrinde daha çok nedimlerin giydiği başlığa “tahfîfe” deniyordu (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 90-91). Daha sonra Memlük sultanları da bunun büyük, küçük ve yuvarlak tabir edilen türlerini giymişlerdir (Mayer, s. 30-33). Memlükler’de zimmîler mensup

oldukları dine göre değişik renkte, hıristiyanlar mavi, yahudiler sarı ve Sâmirîler kırmızı sarık sararlardı (a.g.e., s. 90). III. (IX.) yüzyıldan sonra kadılar kendilerine heybet ve vakar kazandırdığı düşüncesiyle “denye” adı verilen 1 arşın kadar uzunlukta bir başlık giymeye başladılar (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 94 vd.). Daha çok kādılkudâtlar, Hanefî ve Şâfiî kadıları sarıklarıyla beraber bir tür taylasan olan tarha takarlardı (Dozy, s. 254-262); bu başa örtülen ve bele doğru inen dört köşeli bir örtüydü. İbnü’l-Cevzî’nin verdiği bilgiye göre hükümdara hürmeten umumi kabul merasimlerine kādılkudâtlar dışında kimse taylasan veya tarha ile gelmezdi (el-Muntaẓam, X, 257). Süyûtî’nin Sultan Kayıtbay’ın huzuruna taylasanla girdiği için onu kızdırdığı ve kendini savunmak için bir risâle yazdığı bilinmektedir (İA, XI, 259).

Bazı Abbâsî halifeleri tahta çıkışlarında veya biat merasimlerinde üzerine siyah tülbent sarılmış, Bağdat’ın Rusâfiye bölgesinde imal edildiği için bu adla anılan bir başlık giymişlerdir. Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr kalensüveyi sarayın resmî kıyafetinin bir parçası olarak kabul eder ve kendisi de bunun altın sırmalısını giyerdi. Kalensüve kadınların ve erkeklerin ortak olarak giydiği bir başlıktı (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 136 vd.). Kalensüveler kumaş, keçe, deri ve kürkten yapılmakta, bazan değerli taşlarla süslenmekteydi; samur veya başka kürkten olanlarını daha çok ümerâ sınıfı giyerdi. Kalensüvelerin uzun olanına “tavîle” denirdi. Mes‘ûdî, Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh’ın babasından kalan bir tavîle giydiğini yazar (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, IV, 261). Denye ve tavîle Kâşgarlı’nın sözünü ettiği sukarlaç börk türleridir (DİA, VI, 327). Dozy, tavîlenin kendi yaşadığı dönemde Mısır’da giyilen tarpuş olduğunu söyler (Dictionnaire détaillé, s. 254). Hârûnürreşîd ve Me’mûn zamanlarında Fars kökenli vezirlerin etkisiyle İran kıyafetleri Abbâsî sarayına hâkim olmuştu. Yazılı kaynakların verdiği bu bilgiyi Mütevekkil-Alellah zamanında basılan paralardaki İran tarzı kıyafetler de somut biçimde desteklemektedir. Halife Mütevekkil kendi adıyla anılan yeni bir kıyafet modası icat etti. Saray görevlileri astarlı kumaştan yapılan ve “mütevekkiliyye” denilen bu elbiseleri giymek zorundaydı; halk ise bu kıyafeti giymesi için teşvik ediliyordu. Halife Müstaîn-Billâh da kıyafette birtakım değişiklikler yaptı ve uzun külâhları kısalttırıp bol yenli elbiseler giyilmesini emretti. Abbâsîler’de üst tabakaya mensup kadınlar başlarına çevresi altın zincirli ve kıymetli taşlarla süslü bir örtü takarlardı ki bunu Hârûnürreşid’in kız kardeşi Uleyye’nin icat ettiği

söylenir.

Câhiz’e göre Araplar’ın kıyafeti şiâr ve disâr olmak üzere ikiye ayrılır; içten giyilen izâr, kamîs, sirvâl gibi çamaşırlar şiâr, onların üzerine giyilen cübbe, ridâ gibi elbiseler ise disârdır (et-Tâc, s. 154). İzâr veya mi’zer, erkeklerin vücutlarının göbeklerinden dizlerinin bir karış altına kadar olan kısmını kapatan bir etek örtüsüdür. Hamamlarda bele sarılan peştemal ile erkek ve kadınların iç gömleklerine de bu ad verilir. Ancak izâr sonradan dış el-bise anlamında da kullanılmıştır. Halife Hakem zamanında Kurtuba (Cordoba) kadısı mescide hüküm vermek için çıktığında üzerinde müverred izâr bulunurdu (Salâh Hüseyin el-Ubeydî, s. 183). Kadınların sokağa çıkarken giydikleri dış elbiseye de izâr denilmiştir. İzâr veya kamîs ile üstüne giyilen ridânın oluşturduğu takıma ise “hulle” denirdi (Aynî, I, 235).

Ön kısmında bir iki düğmelik yakası (ceyb) olan ve erkeklerin dizlerinden bir karış aşağısına, kadınların topuklarına kadar uzanan gömlek (kamîs; Geç Latince aracılığı ile camisia, camise, chemise gibi şekillerde Batı dillerine geçmiştir) sıcak ülkelerin başlıca elbiselerinden biridir. Rivayete göre Hz. Peygamber’in en sevdiği elbise kamîsti (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 3). Pamuk veya yün kamîslerin yen ve yaka kenarları ipek işlemeli olabiliyordu. Yanlarına yapılan ceplere divit, mushaf gibi şeyler konulurdu (Müsned, IV, 61; V, 374; M. Manazir Ahsan, s. 38). Resûl-i Ekrem el-çileri karşılarken en güzel elbiselerini giyer ve ashabına da böyle yapmalarını söylerdi (Abdülhay el-Kettânî, II, 209). Resûlullah’ın zaman zaman 1000 dirhem, 4000 dirhem ve 50 dinar değerinde elbiseler giydiği, ayrıca yirmi dokuz deve verip bir elbise (hulle-sevb) satın aldığı rivayet edilir (a.g.e., II, 310). Hz. Peygamber kiri iyi göstermesi bakımından tercihen beyaz elbise giyer (a.g.e., III, 141), dikkat çekecek desenli elbiselerden hoşlanmaz, insanın imkânı dahilinde güzel giyinmesini tavsiye eder ve bunu Allah’ın verdiği nimetin kişinin üzerinde görülmesi şeklinde tanımlardı (Wensinck, el-Muʿcem, “nʿam” md.). Ona göre müminlerin, güzelin yüzündeki ben gibi dikkat çeken güzel ve temiz bir kıyafetle toplum içine çıkmaları gerekirdi (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25). Ancak bir kimsenin giydiği elbise sebebiyle gurura kapılıp kendini beğenmesini ve kıyafet

yönünden kadının erkeğe, erkeğin kadına benzemesini hoş görmezdi.

Kadınlar kamîslerinin altına sirvâl (şalvar) giyerlerdi. Sirvâlin dize kadar olanına ve gemi tayfalarının giydiği kısa deri şalvara “tübbân” denilirdi. Kamîs üzerine giyilen pelerin şeklindeki elbise ridâ, bürde, şemle gibi adlarla anılırdı. Bazı rivayetlerde bürdenin şemle ile açıklandığı görülür (Buhârî, “Libâs”, 18). Abâ ve cübbe kamîs üzerine giyilen Câhiz’in ifadesiyle disâr türü dış elbiselerdi. Hadislerde, Hz. Peygamber’in giydiği Şâmî veya Rûmî (midraa, cümmâze) denilen (Buhârî, “Ṣalât”, 7; Müslim, “Ṭahâret”, 77; Tirmizî, “Libâs”, 30), Bizans tarzı dar yenli bir cübbeden bahsedilmekte ve Prokopius, Bizanslılar’ın giydiği bu tür omuza doğru bollaşan dar kollu elbiselerin Hun modasının etkisinde kaldığını söylemektedir (Bizans’ın Gizli Tarihi, s. 48).

İslâm dünyasında yaygın biçimde kullanılan bir elbise türü de burnûstu. Günümüzde aynı adla anılan havlularda (bornoz) olduğu gibi kapüşonu bulunan bu tür elbiseler güneş ve kuma karşı baş ve boynun korunmasını sağlıyordu. Kadın kıyafetleri cilbâb dışında genelde erkeklerinkilerle aynı idi ve sadece renk ve süslemeleriyle, bazan da kumaş cinsiyle ayrılırdı. Meselâ za‘feranla (safran) boyanmış kumaştan, saf ipek veya ipek karışık kumaştan elbiseler erkeklere haram kılındığı halde kadınlara helâldi. Ayaklara genelde iklim şartları gereği na‘l (sandal), soğuk günlerde ise cevrâb (çorap) ile huff (mest) veya cürmûk (bir tür çizme) giyilirdi. Fâtımîler devrinde Kahire dokumacılığın en önemli merkeziydi. Saraya ait “dârü’l-kisve” adı verilen dikimevlerinde resmî elbiseler üzerine işlenen nakış ve işlemecilik son derece gelişmişti. Altın işlemeli kıyafetler ramazanın girişinde, son üç cumasında ve bayramlarla “vefâünnîl” denilen törenlerde halife tarafından vezirlere, emîrlere, valilere ve diğer bazı devlet adamlarına hil‘at olarak verilirdi.

Kaynaklarda Oğuz, Türk ve Türkmen kıyafetlerinden bahsedilmesi Türkler’in İslâm’dan önceki kıyafetlerini koruduklarını göstermektedir. Kâşgarlı Mahmud’un verdiği bilgilerden çeşitli bölgelerde yaşayan Oğuz, Karluk, Çiğil, Kıpçak, Yağma, Kençek ve Uğrak gibi Türk kavimlerinin de kendilerine has kıyafetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Türkler’in kıyafetleri biraz daha vücuda oturan modellerdeydi. Başlarına börk, vücutlarına kaftan, altına hırka, gömlek ve şalvar yahut potur, ayaklarına da çizme veya çarık türü ayakkabılar giyerlerdi. Bunlardan başka kuşak, kemer, uçkur, mendil ve eldiven gibi kıyafet çerçevesine giren yardımcı unsurlar da vardı

(Köymen, III, 438 vd.); fistan dışında erkek kıyafetleriyle kadın kıyafetleri arasında fazlaca bir fark yoktu.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 493; II, 233; III, 358; Wensinck, el-Muʿcem, "nʿam", "hdb" md.leri; Müsned, IV, 61; V, 374; Buhârî, "Ṣalât", 7; "Libâs", 6, 18; Müslim, "Ṭahâret", 77; Ebû Dâvûd, "Libâs", 3, 25; Tirmizî, "Libâs", 30; Prokopius, Bizans'ın Gizli Tarihi (trc. Orhan Duru), İstanbul 1990, s. 48; Abdürrezzâk es-San'anî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 133-136; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 154; Mes'udî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), VI, 261; Herodot, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 69; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûlî), Beyrut 1985, s. 38-39, 48, 69; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, III, 87; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 257; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 235; R. P. A. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, Amsterdam 1843, tür.yer.; L. A. Mayer, el-Melâbisü'l-Memlûkiyye (trc. Sâlih eş-Şîtî), Kahire 1972, s. 24, 25, 29, 30-33, 90; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 252-253; M. Manazir Ahsan, Social Life Under the Abbasids, London 1979, s. 34-51; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Bağdad 1980, s. 17-19, 87 vd., 90-91, 94 vd., 97 vd., 108 vd., 136 vd., 183, 229 vd.; M. Mahmûd İdrîs, Rüsûmü's-Selâcika, Kahire 1983, s. 142 vd.; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 266-269; IV, 413-417; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 209, 310; III, 141; Mehmet Altan Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 438-464; a.mlf., "Alp Arslan Zamanı Türk Giyim-Kuşamı", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 60-65; Abdülkadir Karahan, "Süyûtî", İA, XI, 259; Y. K. Stillman, "Libās", EI² (İng.), V, 732 vd.; Emel Esin, "Börk", DİA, VI, 327.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

İslâm ve Türk dünyasında her dönemde devlet ve ileri gelenleri tarafından üzerinde durulan kıyafet, gelenek ve dinî değerler açısından giyilmesi tavsiye edilenedilmeyen, câiz olanolmayan şeklinde tasnif edilerek sosyal bir boyut kazanmıştır. Ortaçağ boyunca kurulmuş olan irili ufaklı Türk devletlerinde resmî ve hususî kıyafetlerin varlığı bilinmekle birlikte uygulamanın nasıl olduğu, halkın giyim-kuşamı hakkındaki bilgiler yetersizdir.

İlk Osmanlı kaynaklarında, Orhan Bey döneminde kardeşi Alâeddin Bey'in kıyafetle ilgili bazı düzenlemeler yaptığı, askerin başlığını kırmızıdan beyaza çevirdiği belirtilir. Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısında Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesiyle protokol kıyafetlerinin belirlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren de sistemli olarak devletin birbirinden farklı kesimler için kıyafet düzenlemeleri yaptığı görülmektedir. Seyfiye, ilmiye ve kalemiye, yani resmî yetkililerin statüleriyle kıyafetleri ve kadın-erkek, müslim-gayri müslim zümrelerin kıyafetleri ele alınarak yeni düzenlemelere gidilmiştir. Osmanlı kıyafet tarihini ele alırken meseleye geleneksel dönem ve Batılılaşma dönemi (Tanzimat öncesi ve sonrası) şeklinde bakmak daha uygun düşmektedir.

Kuruluştan XV. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı kıyafet anlayışı ve uygulaması hususunda bilgi yetersizliği vardır. Mevcut bilgiler daha çok resmî kaynaklıdır. Bu durum XVI. yüzyıl için de geçerlidir. Orhan Gazi devrinden itibaren özellikle askerleri diğer zümrelerden ayırt etmeye yönelik bazı özel kıyafetler benimsenmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde kıyafetle ilgili bilgiler, vezirler, kazaskerler ve defterdara hil'at ve kışlık-yazlık elbise verilmesi, hizmetkârlarının mücevveze giymesi, kıdemli kâtiplerin uzun yenli kaftanla divana gelmesi, Has Oda oğlanlarına kaftan, takke ve pabuç, yeniçeri ve yayabaşılara çuha ve kavukluk astar verilmesinden ibarettir. XV. yüzyıl ortalarında Türkiye'ye yerleşmiş olan Isak Zarfati, Almanya ve Macaristan'daki Mûsevîler'i Osmanlı topraklarına davet ederken bu ülkede dindaşlarının en güzel elbiseleri aşağılanmadan

giyebileceklerini yazıyordu. XVI. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren resmî ve hususî kıyafetlerin, müslüman ve gayri müslim kadın ve erkeğin başa, arkaya, ayağa giydikleri şeylerin malzemesi, değeri, rengi üzerinde düzenlemeler yapılmaya çalışılmış, bu yaklaşım Batılılaşma dönemine kadar sürmüştür.

Osmanlı saray teşkilâtının üç ana birimini oluşturan enderun ve bîrun ricâl ve hizmetkârlarının zengin kadrosu ve bunların her birinin şekli, deseni, üslûbu birbirinden oldukça farklı kıyafetleri vardı. Bu kıyafet zenginliğini XVI. yüzyıl ortalarından itibaren minyatürlerden takip etmek mümkündür. III. Mehmed'in sünnet düğününü tasvir eden Nakkaş Osman'ın

ve III. Ahmed'in üç şehzadesinin sünnet düğünlerini tasvir eden Levnî'nin yüzlerce minyatürü arasında saray ricâl ve hizmetkârlarının kıyafetleri hakkında güvenilir örnekler bulunmaktadır.

Saray hareminden ise bazı vâlide sultan, haseki sultan ve padişah kızlarına ait Batılı ressam ve sanatkârların yapmış olduğu renkli tablolar ve siyah beyaz çizimler olmakla birlikte burada tasvir edilen kıyafetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Padişah kıyafetleri konusunda en önemli kaynaklar yine minyatürler ve Batılı ressamların fırçasından çıkan tablolardır. Padişahların kıyafet tercihlerinde şahsiyetlerinin önemli rolü olmuştur.

Sarayın ehl-i hiref cemaatleri arasında yer alan ve XVI. yüzyılda sayıları 300'ün üzerinde olan saray terzileri (hayyâtîn-i hâssa) padişah ve saray halkının elbiselerini dikerdi. Bunların geliştirdiği moda çeşitli yollarla bütün imparatorluğa yayılırdı. Saray kıyafetlerinde özellikle padişah ve sultanlar için kullanılan kumaşlarla malzeme desen ve dokumaları bakımından çok değerli ve pahalıydı. Padişah kızları sultanların giyim kuşam konusunda öncülük ettikleri, dönemin modasını oluşturdukları bilinmektedir. Henry Blount XVII. yüzyılda bu durumu Fransız sarayı ile karşılaştırarak Yakındoğu'da da Türk sarayının modanın öncüsü olduğunu yazar (A Voyage into the Levant, s. 100). Üst seviyeli Osmanlı devlet adamları ve ulemâsı bir yıllık süreli tayinleri arası bekleme müddetini İstanbul'da geçirdiklerinden bunların hanımları, kızları saray ve İstanbul modasından haberdar olur, gittikleri Budin, Belgrad, Şam, Halep, Bağdat, Kahire gibi merkezlere bu modayı yayarlardı. III. Mustafa'nın kızı III.

Selim’in kardeşi Hatice Sultan’ın Mimar Melling’den Batılı tarzı moda kıyafetlerin temini konusunda yararlandığı ve ona Latin harfleriyle mektuplar yazdığı bilinmektedir (Evren - Can, s. 78).

Osmanlı Devleti’nde kıyafetler hakkında XV. yüzyıl sonlarından başlayarak yerli ve yabancı ressamlar tarafından albümler yapılmıştır. Bunlar arasında hayalî ve tahminî olanları, birbirinden kopya edilenleri olmakla birlikte birçoğu müşahedeye dayanan orijinal albümlerdir. Bunlarda özellikle resmî kıyafetler ağırlık kazanmaktadır. Bu albümlerden ve merasimleri tasvir eden minyatürlerden anlaşıldığına göre sadrazam, vezir, bürokrat, askerî zümre mensuplarıyla şeyhülislâm, kazasker, nakîbüleşraf gibi ulemâ sınıfının kendilerine has kıyafetleri vardı. Beyaz renkli kıyafet bir ayrıcalığı sembolize ediyordu. Ignatius M. d’Ohsson, padişahın dünyevî ve uhrevî iki temsilcisi olan sadrazam ve şeyhülislâmın merasim elbiselerinin (sırmalı harvanî ve ferve-i beyzâ) beyaz olduğuna dikkat çeker.

Tarikat ve tasavvuf erbabının hırkaları, cübbeleri, gömlekleri, çakşırları ve özellikle bir “alâmet-i fârika” niteliğinde başlarına giydikleri kavuk ve külâhlarının şekil, renk zenginliği ve çeşitliliği onların hangi tarikata mensup olduğunu gösterirdi. Yerine göre sikke, taç külâh olarak da kullanılan bu kavuklar ve üzerine sarılan destarlar tarikatın ismiyle anılarak Rifâî kavuğu, Şâzelî kavuğu, Gülşenî kavuğu vb. diye söyleniyordu. Ayrıca bu kıyafetler üzerine takılan, asılan pek zengin bir takı eşyası vardı. En eski örneklerine minyatürlerde rastlanan tarikat kıyafetlerinin etnografya müzelerinde, türbe sandukalarında ve bazı tarikat şeyhlerine ait dergâh camilerde sergilenen şekillerine rastlamak mümkündür.

Anadolu Selçuklu döneminde hıristiyan ve yahudiler kıyafetlerine yaptıkları ilâvelerle belli olurlardı. İbn Battûta hıristiyanların başlarına mavi, yahudilerin sarı mendil takmakla ve saçlarının kısa oluşuyla, yine yahudilerin omuzlarına kırmızı bir kumaş parçası koymalarıyla tanındıklarını yazmaktadır. Osmanlı döneminde de XVI. yüzyılın ortalarından başlayarak Tanzimat’a kadar her devirde gayri müslimlerin kıyafetleriyle ilgili olarak pek çok ferman çıkarılmış, kıyafetlerin rengi, cinsi ve kalitesi üzerinde kısıtlamalar getirilmiştir. Nitekim Rebîülevvel 976 (Ağustos 1568) tarihli İstanbul kadısına gönderilen bir fermanda şu hususlara dikkat edilmesi isteniyordu: Yahudi ve hıristiyan feracelerinin

"sürmaî karaca çuha" olup içine boğası kumaşından içlik giymeleri, kuşaklarının pamuklu-ipekli karışımı olması, tülbentlerinin sade bir şekilde takılması, ayakkabılarının siyah ve yassı yüzlü ve içi astarsız olması, kadınların ferace giymemeleri, eskisi gibi "fahir ve Bursa kutnusu"ndan fistan, ayakkabı olarak da kundra ve Şirvânî giymeleri, müslüman kadınlara benzer kıyafet giymemeleri gerektiği belirtilmişti. Ermeniler de yahudilerin giydiği gibi giyinecekler, ancak başlarına alaca kuşak saracaklardı. Ermeni kadınları ferace giymeyip fahir ve terlik, içlerine ise siyah ve sürmaî Bursa kutnusu, ayaklarına maî çakşır ve meşin iç edik ve Şirvânî başmak giyeceklerdi (Ahmed Refik, s. 72-73). Gerek bu fermanda

gerekse bundan önceki yahut sonrakilerde temel alınan konu gayri müslim kıyafetlerinin müslüman kıyafetlerine benzememesiydi. Bir fermanda da yahudilerin kırmızı, hıristiyanların siyah şapka giyip her iki zümrenin de tülbent sarınmaması, bu konunun bezzâzistanda ve diğer halkın toplandığı yerlerde yüksek sesle duyurulması, uygulamadan İstanbul kadısı ve yeniçeri ağasının sorumlu olduğu belirtilmekteydi. Gayri müslim tebaaya böylesine ayrıntılı ve sistemli kıyafet uygulaması getirilmesi araştırmacılar arasında tartışma konusu edilmiştir. Bazı araştırmacılar bunu onların çoğunluk içerisinde küçük düşürülüp eritilmesinin, böylece onları müslüman olmaya zorlamanın bir yolu olarak izah ederken bazıları, kimliklerinin korunmasının ve böylece toplum içinde kendilerine tanınmış haklar çerçevesinde davranılmasının teminat altına alınması şeklinde yorumlamaktadır. Geçici olarak Osmanlı ülkesine gelen yabancı tüccar, diplomat ve din görevlilerinin ise giyim tarzlarına karışılmamakta, bazı durumlarda onlara müslüman kıyafeti giyme izni dahi verilmekteydi (Emecen, s. 65-66).

Kıyafet her dönemde hassas bir sosyal konu olmuştur. Sadece gayri müslim unsurlar değil bazı askerî grupların kıyafetleri de başlı başına bir mesele teşkil etmiştir. Özellikle ıslahat hareketleri sırasında oluşturulan yeni kıyafetler muhalif grupların tepki ve ayaklanma bahaneleri arasında yer almıştır. Nizâm-ı Cedîd askerinin elbiselerine karşı sert tepkiler buna örnek olarak gösterilebilir. Dönemin yazarları, bu kıyafetlerin bir "küfür alâmeti" sayılamayacağını çeşitli dinî ve aklî delillerle açıklama gereği duymuşlardır.

II. Mahmud döneminin (1808-1839) Türk kıyafet tarihinde önemli bir yeri

vardır. Önce askerî kıyafetlerde, ardından sivil memur kıyafetlerinde geleneksel tarz terkedilerek Avrupa tarzı benimsenmiştir. Kavuk yerine fes, cübbe yerine setre, şalvar veya çakşır yerine pantalon giyilmesi şartı getirilmiş, daha sonra Abdülmecid ve sonraki padişahlar zamanında bu Avrupaî giyim şekli giderek yaygınlaşmıştır.

Edmondo de Amicis 1874'teki gözlemlerinde, kıyafet konusunda İstanbul'da eskiyi muhafazayı isteyenlerle yenilik taraftarı olanların mücadelelerinin açıkça görüldüğünü, gelenekçi Türk'ün sarık, kaftan ve sarı papuç, Tanzimatçı Türk'ün setre veya İstanbulin ile pantalon giydiğini, diğer âdetlerde görülen değişmeyle birlikte bu iki grubun arasında bir uçurum oluştuğunu belirtir (İstanbul 1874, s. 138-140). Osmanlı kıyafet tarihinde gerek şekil gerekse kimlik olarak en çarpıcı özellikler başa giyilen külâh, kavuk ve feslerde görülür (bk. KAVUK).

Osmanlı döneminde çok zengin bir kıyafet terminolojisi oluşmuş ve çok yaygın olarak hukukî düzenlemelerde, resmî ve özel literatürde kullanılmıştır. Başa, arkaya ve ayağa giyilen Türkçe, Arapça ve Farsça, Tanzimat sonrasında ise ağırlıklı olarak Batı dillerindeki bu terminolojiyi açıklayan, renkli ve siyah-beyaz resimlerle gösteren sözlükler, albümler hazırlanmıştır. Ayrıca Mukaddime-i Kavânîn-i Teşrîfât, Defteri Teşrîfât, Teşrîfât-ı Kadîme gibi mecmualarda merasimlerin özelliklerine göre giyilen elbiseler zengin bir terminoloji oluşturmaktadır.

Resmî ve sivil kıyafetlerle ilgili düzenlemelere Cumhuriyet döneminde de çok önem verilmiş ve çıkarılan kanunlarla giyim şekli belirlenmiştir. Böylece yeni Türk toplumunda modern bir görünüşün hâkim olmasına gayret edilmiştir. Özellikle Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün kıyafetleri, yakın çevresindeki devlet adamlarından başlamak üzere zamanla toplumun çeşitli kesimlerini içine alacak derecede önemli bir örnek oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 380, 9273, 9781, 16336, 18712, 24176, 32153, 54918; BA, MD, nr. 7, tür.yer.; nr. 12, hk. 117; nr. 73, s. 362; nr. 82, s. 209; nr. 106, s. 368; "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi" (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 29, 51; Zikr-i Nizâm-ı Libâs-ı Merâtib-i Nâs, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2084, vr. 85b; Şeyhûlislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları (haz. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1972, s. 186-188; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 70, 100, 103, 434, 752; Mevkufatî Mehmed, Mevkufat: Şerh ve Tercüme-i Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1309, II, 203-206; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 514-515; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 375; H. Blount, A Voyage into the Levant, London 1638, s. 100; Şânîzâde, Târih, I, 286-287; 1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri: Elbise-i Osmaniyye (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 1999; E. de Amicis, İstanbul: 1874 (trc. Beynun Akyavaş), Ankara 1981, s. 138-140; Lutfî, Târih, II, 269; James Goodwin, Eski Türk Kıyafetleri ve Güzel Giyim Tarzları (trc. Muharrem Feyzi), İstanbul 1933; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; Emin Cenkmen, Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri, İstanbul 1948; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 160-162; Reşat Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967; Ahmed Rasim, Osmanlı Tarihi: Seçmeler (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1968, s. 103-107, 123-125; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1978, V, tür.yer.; Orhan Koloğlu, İslâm'da Başlık, Ankara 1978; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asrı Hicrîde İstanbul Hayatı (haz. Abdullah Uysal), İstanbul 1987, s. 72-73, 77-78; Özden Sözlü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989; S. Weir, Palestinian Costume, London 1989; Nureddin Sevin, Onüç Asırlık Kıyafet Tarihine Bir Bakış, Ankara 1990; Mustafa Sevim, Gravürlerle Türkiye, VI-VII, Giysiler, Portreler, Ankara 1997, s. 508; Burçak Evren - Dilek Girgin Can, Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını, İstanbul 1997, s. 78; Melek Sevüktekin Apak v.dğr., Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri, Ankara 1997; Feridun Emecen, Unutulmuş Bir Cemaat, Manisa Yahudileri, İstanbul 1997, s. 65-66, 167; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, Ankara 2000; Mehmet İpşirli, "Osmanlı'da Mensubiyet ve Kıyafetler", Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, s. 161-169; Yavuz Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Ankara 2001, tür.yer.; M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Hukuki Statüleri: 1453-1856 (doktora tezi,

2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 442-457; Emine Esener Özen, "Türkçede Kumaş Adları", TD, sy. 33 (1982), s. 290-340; Cahide Keskiner, "Türk Minyatürlerinde Kadın Başlıkları", Antik Dekor, sy. 27, İstanbul 1994, s. 118-123; M. V. Montgomery, "Turkey", JE, s. 279-280; Mübahat S. Kütükoğlu, "Ahidnâme", DİA, I, 538; Kemal Beydilli, "Islahat", a.e., XIX, 177.

Mehmet İpşirli

KIYAFETNÂME

(قيافتنامه)

İnsanın dış görünümünden karakterini tanımayı konu edinen eserlerin genel adı.

Arapça kavf kökünden türeyen kıyâfe(t) “iz sürüp gitmek, takip etmek, peşi sıra gitmek” anlamına gelir. Kelimenin Türkçe’de ve Farsça’da ayrıca “kılık kıyafet, elbise, şekil, görünüş” mânaları da vardır. Eskiden Arabistan’da yerdeki ayak izlerine bakarak iz sahibi hakkında bazı tesbitlerde bulunan, kişiler arasındaki benzerliklerden, özellikle ayak benzerliklerinden akrabalık derecesini belirlemeye çalışan kimselere kāif denmekteydi. İlm-i kıyâfet zamanla bir bilim dalı halinde gelişmiştir. İnsanın görünen dış özelliklerine bakarak görünmeyen iç özelliklerini anlamaya çalışan kimseye de kāyif veya kıyâfet-şinâs denilmiştir. Arapça’da firâse(t) kelimesi de “iz sürmek, birinin arkasından gitmek” anlamına geldiğinden Arap âlim ve edipleri kıyafet yerine daha çok firâset kelimesini kullanmışlardır (bk. FİRÂSET). Folklorda ise kıyafet “el falı ve yüz falı” mânalarını kazanmıştır.

Bilim dalı olarak kıyafet firâsetten daha dar bir alana inhisar eder. Türkler, firâset ilminin Arap medeniyet ve coğrafyasını ilgilendiren kısımları (ibnü’l-ektâf, ilmü’l-irâfe, ilmü’l-ihtidâ, ilmü’r-riyâfe, ilmü nüzûli’l-gays, ilmü kıyâfetü’l-eser) yerine insanın bedenî ve ruhî yapısıyla ilgilenen bölümlerini (ilmü’l-kef, ilmü’l-esârîr, ilmü’l-ihtilâc, ilmü kıyâfeti’l-beşer) ön plana çıkarıp bunları “kıyâfetü’l-isr” ve “kıyâfetü’l-beşer” olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. Kıyâfetü’l-isr, insanların veya binek hayvanlarının ayak izlerinden sahibinin genç mi yaşlı mı olduğunun, cinsiyetinin ve bazı fiziksel özelliklerinin tahmin edilmeye çalışıldığı bilim dalıdır. Kıyâfetü’l-beşer ise “kıyâfetü’l-insâniyye, kıyâfetü’l-ebdân” olarak da bilinir ve insanın fiziksel özelliklerinden kişiliğini, ahlâkını tahmin ve nesebini tesbitle uğraşır. İlgilendikleri konular bakımından ilm-i sîmâ (insanın yüz özelliklerinden ahlâkını tahmin etme), ilm-i hutût (alın çizgilerinden insan ömrü ve refah düzeyi hakkında bilgi edinmeye çalışma),

ilm-i kef (avuç içinden kişinin geleceğine ait hükümler çıkarma, el falı) ve ilm-i ihtilâc (insan bedenindeki seğirmeleri anlamlandırma) ilm-i kıyâfete yakın diğer bilim dallarıdır.

İnsanın beden yapısıyla kişilik özellikleri arasında bağlantı olduğu görüşünün geçmişi çok eskilere dayanır. İslâmiyet'ten önce Mısır, Yunan, İran, Roma ve Hint kültürlerinde sistematik olmamakla birlikte ilm-i kıyâfetin varlığı bilinmektedir. İlk olarak Hipokrat (m.ö. V. yüzyıl) tıpta bazı hastalıkların teşhis ve tedavisinde bu ilimden yararlanmış ve insanları tiplerine göre tasnif etmiştir. Daha sonra Eflâtun, Galen, İladus ve Aristo da konuyla ilgilenmişlerdir. İslâmiyet'in Doğu'da yayılışının ardından İslâm dünyasında kıyafet ilmine alâka artmıştır. Türkler kıyafet ilmini tıbbın yanı sıra siyasette de kullanmışlar, ayrıca saraya adam alırken, esir ve hizmetkâr seçerken kişilerin dış görünüşlerinden karakter yapıları hakkında fikir edinmeye çalışmışlardır. Bu faydaları dolayısıyla padişahlar kıyâfetşinaslara ilgi göstermiş ve içinde bu konuların yer aldığı kıyafetnâmeler yazdırmışlardır. Bu eserler zamanla gelişme göstermiş, daha önce yazılan kitapların tercümesi yerine Türk medeniyet ve coğrafyasının damgasını taşıyan kıyafetnâmeler ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konuda Fars kültüründe yer alan eserler daha az olduğu gibi bunlar kıyafetnâme olarak da anılmamaktadır.

Araplar arasında konuyla ilgili ilk eserin İmam Şâfiî tarafından yazıldığı, ancak bunun günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Kindî'nin Risâle fi'l-firâse'si, Yuhanna b. Bıtrîk'ın Aristo'dan çevirdiği Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse'si, Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Manṣûrî adlı eseri kıyafetnâme türünün ilk örnekleri olarak tanınır. Ayrıca kaynaklar İbn Sînâ'nın da konuyla ilgili bir risâlesinin varlığından bahseder. Arapça kıyafetnâme veya firâsetnâme türünün sonraki başarılı örnekleri ise Ebû Sehl el-Mesîhî (Firâsetnâme), Fahreddin er-Râzî (Kitâbü'l-Firâse) ve Şeyhürrabve ed-Dımaşkī (Kitâbü'l-Âdâb ve's-siyâse fî ʿilmi'n-naẓarî ve'l-firâse) tarafından kaleme alınmış olup eserleri içinde kıyafet bölümüne yer veren müellifler de vardır. Bunlar arasında Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (er-Risâle'de bir bölüm) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (Tedbîrâtü'l-İlâhiyye'de bir bölüm) sayılabilir.

Farsça yazılmış kıyafetnâmeler içinde Kâşânî'nin elde bulunmayan bir

eseri, Derviş Abdurrahman Mîrek'in Tuḥfetü'l-faḳīr'i, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin Ẕaḫîretü'l-mülûk adlı eseri zikredilebilir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Aḫlâḳ-ı Muḥsinî'sinde de kıyafetle ilgili bir bölüm yer almaktadır.

Bilinen Türkçe ilk kıyafetnâme, Bedr-i Dilşâd'ın II. Murad'a sunduğu Murâdnâme adlı mesnevisinin kırkıncı babında yer alan köle ve câriye satın alırken dikkat edilmesi gereken hususların açıklandığı bazı beyitlerden (beyit: 7464-7631) ibarettir (Ceyhan, II, 878-891). Sarıca Kemal Selâtinnâme'sinde Firâsetnâme adlı eserinden bahsederse de bu eserin elde mevcudu bulunmamaktadır. Bu konuda günümüze ulaşan en eski tarihli Türkçe eser Hamdullah Hamdi'nin manzum Kıyâfetnâme'sidir. Mesnevi şeklinde yazılmış 153 beyitlik eserde renk, boy, yanak, saç, sakal, baş, alın, çene, el, parmak vb. yirmi altı başlık altında karakter tahlilleri yapılmıştır. Eserin bazı nüshaları Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3436, 3613), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1883), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 563), Erzurum Atatürk Üniversitesi (A. Sırrı, nr. 605) ve Ankara Eski Eserler (nr. 1717) kütüphanelerinde bulunmaktadır (Çelebioğlu, sy. 11 [1979], s. 319). Diğer Türkçe kıyafetnâmeler arasında Firdevsî-i Rûmî'nin Firâsetnâme'si, İlyâs b. Îsâ-yı Saruhânî'nin, Abdülmecid b. Şeyh Nasûh'un, Mustafa b. Evranos'un ve Bâlîzâde Mustafa'nın kıyafetnâmeleri sayılabilir. Nesîmî'nin Kıyâfetü'l-firâse'si (İÜ Ktp., TY, nr. 5413), Visâlî'nin Vesîletü'l-irfân'ı (Atatürk Üniversitesi Ktp., A. Sırrı, nr. 269) ve Lokmân b. Hüseyin'in (Seyyid Lokman Çelebi) Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye'si de en çok bilinen eserlerdir. Lokmân b. Hüseyin'in III. Murad'a sunduğu kıyafetnâmede Osmanlı padişahlarının bedenî özelliklerinden hareket edilerek karakter özellikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu kitabın İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır (Rieu, s. 53 vd.; Tayşi, IV/3 [1980], s. 101-103). Kıyafetnâmelerin son meşhur örneği, Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si içinde yer alan bölüm dışında onun manzum olarak yazdığı Kıyâfetnâme adlı eserdir. Gevrekzâde Hasan Efendi'nin Kıyâfetnâme'siyle Mustafa Hâmi Paşa'nın Fenn-i Kıyâfet'i ise İbrâhim Hakkı'nın eseri kadar itibar görmemiştir.

Kıyafetnâmelerde yer alan birtakım değerlendirmelerin bütünüyle izahı mümkün değilse de uzun tecrübe ve müşahedelere dayanan hükümlerin yer

yer isabetli olduğu inkâr edilemez. Bununla beraber en seçkin kıyafetnâmelerde bile

sonradan aksi ispat edilen yahut kökten yanlış olan değerlendirmeler de bulunmaktadır.

İnsanın beden yapısıyla ruh yapısı arasında ilişki olduğu görüşü İslâm dünyasının yanı sıra Batı'da da ilgi uyandırmış, son yüzyıllarda el yazısından karakter tahliliyle psikolojinin fizyotipoloji dalı ve tıbbın bazı dallarında psikiyatrik teşhis ve tedavi alanlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu görüş hukukta da kriminoloji biliminin doğuşunda rol oynamış, Lombroso'dan itibaren özellikle ceza hukukunda önem kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muslihuddin Mustafa, Ahterî, İstanbul 1309, s. 842; Kāmus Tercümesi, II, 831; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 879; II, 1181, 1366-1367; Rieu, Catalogue, s. 53 vd.; Osmanlı Müellifleri, I,18; II, 49, 113, 359; III, 136; Hayyam Pur, Manzum Kıyafetnâmeler (mezuniyet tezi, 1941), İÜ Türkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 619; Serpil Bülbülân, Hamdullah Hamdi ve Kıyafetnâmesi (mezuniyet tezi, 1967), AÜ DTCF Ktp. nr. 84; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 298-299; Adem Ceyhan, Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi, İstanbul 1997, II, 878-891; Mine Mengi, "Kıyafetnameler Üzerine", TDAY Belleten, 1977 (1978), s. 299-309; Âmil Çelebioğlu, "Kıyafe(t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyafetnâmeleri", EFAD, fas. II, sy. 11 (1979), s. 305-348; M. Serhan Tayşi, "Kıyafet İlmi ve Seyyid Lokman Çelebi'nin Kıyafetnamesi", İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV/3, İstanbul 1980, s. 91-112; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1982; Macdonald, "Kıyafet", İA, VI, 775-776.

Mine Mengi

KIYAM

(القيام)

Namazda ayakta durmayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “doğrulmak, ayakta durmak; yönelmek”, mânasına gelen kıyâm, fıkıhta terim olarak namazda iftitah tekbiri ve her rek‘atta Kur’an’dan okunması gereken asgari miktarı okuma süresince ayakta durmayı ifade eder. Bu ayakta duruş şekil olarak namazı oluşturan fiillerden biri olduğu için namazın rükünleri arasında yer alır. Fıkıh literatüründe ezan ve kāmetin, hutbenin ayakta okunması, ayakta yeme ve içmenin, şahıslar ve cenaze için ayağa kalkmanın hükmü gibi konular ele alınırken sıkça kullanılan kıyam kelimesi ise sözlük anlamını aşan özel bir mâna taşımaz.

Namaz, Allah’a saygı ve bağlılığı simgeleyen belli davranışlardan oluşur; bunlardan biri de “Allah’ın huzurunda ayakta duruş” anlamını taşıyan kıyamdır. Kur’an’da “namazın dosdoğru kılınması” mânasında kullanılan “ikāme” kıyamla aynı kökten geldiği gibi kıyam ve bu kökten türeyen diğer kelimeler birçok âyette namaza ve namaz kılarken Allah’ın huzurunda O’na bir saygı ve itaat göstergesi olarak ayakta duruşa işaret eder (el-Bakara 2/238; Âl-i İmrân 3/39, 191; el-Hac 22/36; el-Furkān 25/64; ez-Zümer 39/9; el-Müddessir 74/2). İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber’in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve nesilden nesle dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazdaki kıyam şartıyla ilgili fıkhî ahkâm ve farklı görüşler, bu konudaki rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Namazda iftitah tekbirinin ayakta alınması ve kıraatin ayakta yapılması esastır. Kıyamın süresi de kural olarak bu iki rüknün yerine gelmesini sağlayacak süre kadardır. Kıyam sözlük ve örfteki anlamıyla ayakta ve dik durmak demek olduğundan fakihler kıyamın şeklini tanımlarken omurga kemiğinin dik tutulması, rükûda sayılmayacak derecede dik durulması veya eller uzatıldığında dize ulaşmaması gibi ölçülerden söz etmişlerdir. Ayakta iken başın eğik olması kıyama zarar vermez. Ayakta iftitah tekbiri alarak

namaza başlayan kişi sünnete uyarak sağ elini sol eli üzerine koyar ve namazın bir diğer rüknü olan kıraati yerine getirir. Kıyamda iken ellerin nerede ve ne şekilde bağlanacağı konusunda fıkıh mezhepleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre erkekler, sağ elin serçe ve baş parmaklarıyla sol elin bileğini hafifçe kavrayarak ellerini göbek altından bağlarlar. Kadınlar ise erkekler gibi sol elin bileğini kavramaksızın sağ ellerini göğüsleri üzerinden sol elleri üzerine koyarlar. Mâlikî mezhebine göre farz namazlarda ellerin bağlanması mekruh, nâfile namazlarda câizdir. Şâfiî mezhebinde erkek ve kadınların sağ ellerini sol elleri üzerine koymaları ve ellerini göğüsleriyle göbekleri arasında bağlamaları, Hanbelî mezhebine göre göbek altından bağlamaları sünnettir. Hanbelî mezhebindeki bir diğer görüş ise ellerin göbek üzerinde bağlanması yönündedir.

Namazda kıyamın farz (rükün) oluşu farz ve vâcip namazlar içindir. Sünnet ve müstehap namazlar kolaylık esasına dayandığından bir özür bulunmasa da oturarak kılınabilir; ancak ayakta kılmak daha faziletlidir. Nitekim bir hadiste oturularak kılınan namazın ecrinin ayakta kılınana göre yarım olduğu belirtilmiş ve bu nâfile grubundaki namazlar hakkında bir açıklama olarak anlaşılmıştır (Buhârî, “Taḳṣîrü’ṣ-ṣalât”, 17; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 175). Ebû Hanîfe sabah namazının sünnetini bunlardan istisna ederek onun mazeretsiz oturarak kılınmasını câiz görmemiştir. Teravih namazını oturarak kılmak ise câiz olmakla birlikte mekruh görülmüştür.

Hadislerde de ruhsat verildiği gibi (Buhârî, “Taḳṣîrü’ṣ-ṣalât”, 18-20; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 175) herhangi bir haklı mazeret ve özrü sebebiyle ayakta namaz kılamayan kimse oturarak namaz kılar. Bu oturma o kişi için hükmen kıyam yerine geçer. Ayağa kalkınca ağrı ve hastalığın artması, akıntı, düşmanın görme ihtimali gibi sebepler de böyledir. Ayakta durabildiği halde özrü sebebiyle rükû ve secde edemeyen kimse, Hanefîler’in dışındaki üç mezhebe göre ayakta ima ile rükû ve secde eder. Hanefî mezhebine göre ise bu durumdaki kimseden kıyam şartı düşer, dolayısıyla oturarak ima ile kılması daha faziletlidir. Oturmaya da gücü yetmeyen kimse nasıl kılabiliyorsa o şekilde ima ile kılar. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre oturarak namaz kıldıran imama uyan cemaatin de oturması gerektiğinden onlardan da kıyam şartı düşer.

İftitah tekbiri alacak kadar dahi olsa ayakta durmaya gücü yeten kimse namaza ayakta başlar. Bir süre ayakta kalmaya gücü yeten kimse de gücünün yettiği kadar kıyamda durduktan sonra namazının kalan kısımlarını oturarak tamamlar. Aynı şekilde fakihlerin çoğunluğu, bir şeye dayanarak da olsa ayakta namaz kılabilen kimsenin farz namazları oturarak kılmasını câiz görmezken Mâlikî fakihleri câiz görürler. Şâfiîler de bütün kıyam boyunca dayanmaya ihtiyaç duyan kimsenin namazını oturarak kılmasını câiz görür.

Kıyam şartı tam yerine gelmiş olmayacağı için bir mazeret bulunmadığı sürece farz ve vâcip namazların hayvan üzerinde kılınması câiz görülmemiştir. Hareket halindeki nakil vasıtaları da kural olarak bu hükümdedir. Ancak yolculuğun bütün bir namaz vaktini kapsayacak kadar sürmesi gibi mazeretler bulunduğunda farz namazlar da bu araçlarda kıyam şartı terkedilip ima ile rükû ve secde yapılarak kılınabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvm” md.; Buhârî, “Taḳṣîrü’ṣ-ṣalât”, 17-20; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 175; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 105-110; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 119-120; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, II, 105-111; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 339-345; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîra (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 161-167; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 73-74; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, I, 465-472; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 207-211; III, 192-196; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 443-446; “Ḳıyâm”, Mv.F, XXXIV, 106-116.

Ebubekir Sifil

KIYÂM bi-NEFSİHÎ

(القيام بنفسه)

Allah’ın varlığının kendinden olup hiçbir yönden başkasına muhtaç bulunmadığı anlamında kelâm terimi.

Sözlükte “doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak” anlamlarına gelen kıyâm kökü ile “şahıs, zat, kendi” mânasındaki nefs kelimesinden oluşan terim kelâm literatüründe Allah’ın bizâtihî mevcut olduğunu, var olmak için başkasına muhtaç bulunmadığını, dolayısıyla O’nun dışındaki her şeyin varlık kazanması ve mevcudiyetini sürdürebilmesinin O’nunla mümkün olabildiğini ifade eder. Kıyâm bi-zâtihî terkibi de aynı mânada kullanılır.

Kıyâm bi-nefsihî terkibi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte kıyâm kökünden türeyen kāim sıfatı iki âyette (Âl-i İmran 3/18; er-Ra‘d 13/33), “her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden” anlamındaki kayyûm üç âyette (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111) ve nezd-i ulûhiyyeti ifade etmek üzere makam kelimesi rab ismine (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40) ve bir yerde nisbet “yâ”sına muzaf olarak (İbrâhim 14/14) Allah’a izâfe edilmiştir.

Terim, kelâm literatürüne cevher-araz tartışmaları münasebetiyle ilk dönemlerden itibaren girmiş, “varlığını kendi başına hissettirme” anlamında kıyâm bi-nefsihî yahut kıyâm bi-zâtihî cevheri, “varlığını başkasına bağlı olarak hissettirme” mânasında kıyâm bi-gayrihî arazı nitelemek üzere kelâm ekolleri tarafından kullanılmıştır. Allah’ın bir sıfatı olarak literatürde ne zaman yer aldığı tesbit edilememekle birlikte en erken dönemin Ehl-i sünnet kelâmının kurulup gelişmeye başladığı IV. (X.) yüzyıldan sonra olduğu söylenebilir. Nitekim İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin terimin anlamıyla ilgili olarak Ebû İshak el-İsferâyînî’den yaptığı nakil (el-İrşâd, s. 33) V. (XI.) yüzyılın başlarında bu tabirin tartışıldığını göstermektedir. Daha sonra terkip halinde ilâhî bir sıfat olarak naslarda yer almaması sebebiyle Selef âlimleri, ayrıca es-sıfâtü’l-meânîyi kabul etmeyen Mu‘tezile

kelâmcıları tarafından dikkate alınmamışsa da Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye kelâmcılarınca ele alınıp işlenmiştir.

Kelâm âlimlerine göre kıyâm bi-nefsihî Allah’ın varlığının, başkasına bağımlı bir zorunluluktan değil kendinden kaynaklanan bir gereklilik olduğunu, ayrıca O’nun mevcudiyeti ve bekāsı için bir başkasına veya kendi dışındaki bir sebebe muhtaç bulunmayan yegâne mutlak varlık (vâcibü’l-vücûd li-zâtih) olduğunu ifade eder. İlk dönem kelâmcılarının bir kısmı bu sıfatın Allah’ın bir mekâna yahut mahalle muhtaç olmaktan münezzeh oluşunu, bazıları ise cevherin de en azından başlangıçta bir yaratıcıya ve tahsis ediciye ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla sözü edilen sıfatın aynı zamanda Allah’ın var edici yahut bir tahsis ediciden de müstağni bulunduğunu ifade ettiğini belirtmişlerse de (a.g.e., s. 33-34) müteahhirîn kelâmcıları terimin anlamını daha da genişletmiş ve onunla Allah’ın hiçbir yönden başkasına muhtaç olmadığının ifade edildiğini kaydetmişlerdir (Ali el-Kārî, s. 43-44). Buna göre Allah hiçbir zaman yokluğu düşünülemeyen, herhangi bir mekâna, sebebe, mûcit ve müessire ihtiyaç duymayan, ezelî ve ebedî, vâcibü’l-vücûd olan yegâne varlıktır. Kelâm literatüründen yararlanan İslâm filozofları da terimin daha çok kıyâm bi-zâtihî kullanımını tercih ederek Allah’ın mutlak anlamda bir mahal veya mekânda olmaktan münezzeh bulunduğunu belirtmişlerdir (Tehânevî, II, 1225).

Kıyâm bi-nefsihî, Allah’ın hem varlık açısından başkasına muhtaç olmadığını hem de ulûhiyyetini niteleyen, O’nun kâinatı yaratıp idare edişini dile getiren yetkinlik sıfatlarının fonksiyonerliği açısından her türlü acz, eksiklik ve ihtiyaç kavramını zât-ı ilâhiyyeden nefyettiği için genellikle selbî sıfatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Ancak terim, “kâinatı yaratıp mevcudiyetini sürdürme” anlamı yönüyle fiilî sıfatlar içinde de mütalaa edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvm” md.; Cürcânî, et-Taʿrîfât, s. 71-72; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1286, s. 475-478; Tehânevî, Keşşâf, II, 1225; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 199; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 147-148, 181-187, 371-373; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 175-182; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 72; Beyhakī, el-İʿtiḳād, Beyrut 1986, s. 34-40; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 181, 203; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 166-187; Seyfettin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 9, 57, 198, 267, 288-289; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 33-34; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 69-71; a.mlf., Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 67; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, İstanbul 1400/1979, s. 17-21; Ali el-Kārî, Şerḥu kitâbi’l-Fıḳhi’l-ekber, Beyrut 1404/1984, s. 43-44; İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, Şerḥu Cevhereti’t-tevḥîd, Kahire 1375/1955, s. 80-82; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 92.

Osman Karadeniz

KIYÂME SÛRESİ

(سورة القيامة)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş beşinci sûresi.

Mekke döneminde Kāria sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını ilk âyette geçen ve ölümden sonra dirilmeyi ifade eden kıyâme (kalkma, kalkış günü) kelimesinden almıştır. Kırk âyet olup fâsılası ا، ة، ر، ق، هـ ، ي harfleridir.

Müşriklerden Adî b. Rebîa’nın bir gün Hz. Peygamber’e gelerek kıyametten bahsetmesini istemesi, onun anlattıklarını dinledikten sonra da gözleriyle görse bile inanmayacağını, zira çürümüş kemiklerin toplanıp yeniden bir beden oluşturmasının imkânsız olduğunu söylemesi üzerine sûrenin ilk bölümlerinin indiği çeşitli kaynaklarda belirtiliyorsa da (meselâ bk. Vâhidî, s. 448) kıyamet gibi Kur’an’ın getirdiği temel inanç esaslarından biriyle ilgili olarak inananların inancını pekiştirmek, inanmayanları da imana davet etmek üzere nâzil olduğunda şüphe yoktur.

Vahyin okunması ve muhafazasıyla ilgili bir ara bahis dışında konusu ölümün ardından dirilme olan sûrenin muhtevasını dört bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 1-15), kıyamet gününe ve kendini kınayan nefse yemin edildikten sonra kemiklerin toplanmayacağını sanan insanlara karşı Allah’ın

parmak uçlarını bile bir araya getirmeye kādir olduğu belirtilir ve o gün fizikî âlemde meydana gelecek bazı değişikliklerle insanların yaşayacağı şaşkınlıklara temas edilir. Müfessirler kendini kınayan nefisle (nefs-i levvâme), kıyamet gününde derin pişmanlık duyacak olan inkârcıların yanı sıra daha fazla sevap işlememiş olduklarından yakınacak müminlere de işaret edildiğini söylemişlerdir. Mutasavvıflar ise “yaptığı kötülüklerden pişmanlık duyup kendini kınayan nefis” olarak tanımladıkları nefs-i levvâmeyi nefs-i emmârenin üstünde, nefs-i mutmainnenin altında bir ara makam olarak görmüşlerdir (Âlûsî, XXIX, 136-137). Sûrenin 4. âyetinde parmak uçlarının düzeltileceğine dair ifade, insanların parmak uçlarının

birbirinden farklı olduğu tesbitine dayanan ve suçluların bulunmasında yaygın biçimde kullanılan daktiloskopiye işaret olarak da açıklanmıştır (Kırca, s. 328-329).

Sûrenin bütünü içinde farklı bir konuya temas eden ikinci bölüm (âyet 16-19), Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geldikten sonra onu nasıl okuyacağını anlatan bir açıklamayı içerir. Resûlullah, gelen vahyi unutabileceği korkusuyla Cebrâil'in okuduklarını sonunu beklemeden aceleyle tekrar ediyordu. Bu âyetlerde vahyin toplanıp korunması, doğru olarak okunması ve açıklanmasının ilâhî güvence altında bulunduğu bildirilerek Hz. Peygamber'in kaygılanmasına gerek olmadığı bildirilmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in bundan sonra böyle bir telâşa kapılmadığı kaydedilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 75; Müslim, "Ṣalât", 148; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 72; Taberî, XXIX, 116-119).

Üçüncü bölümde (âyet 20-30), insanların dünya hayatına kapılıp âhirete yönelik işleri terketmeleri kınandıktan sonra o gün müminlerin parlayan yüzle rablerine bakacakları, inanmayanların ise başlarına geleceklerin farkına vararak korkularının yüzlerine yansıyacağı bildirilir. Ehl-i sünnet âlimleri, 23. âyetteki "rablerine bakarlar" ifadesinin müminlerin âhirette Allah'ı göreceklerine açık bir delil teşkil ettiğini belirtirken tenzih anlayışlarının bir gereği olarak Allah'ı görmenin mümkün olmadığını savunan Mu'tezile ulemâsı bu âyeti "Rablerinin rızâsını beklerler" (Zemahşerî, IV, 192) şeklinde te'vil etmiştir (bk. RÜ'YETULLAH).

Sûrenin dördüncü bölümünde (âyet 31-40) azaba uğrayacak kimselerin Hz. Peygamber'in getirdiklerini yalanlama, namaz kılmama, çalımla yürüme gibi yanlış tutumlarına temas edilir. Başı boş bırakılmadığı vurgulanan insanın yaratılışındaki bazı safhalar anlatılarak onu bu aşamalardan geçiren yaratıcının ölümden sonra da yaratmaya kādir olduğu belirtilir.

Kıyâme sûresinde İslâm'ın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret gibi temel iman konuları üzerinde durulmuş; Allah'ın kudret ve yaratıcılığından söz edilerek ulûhiyyete, vahyin Allah'ın koruması altında bulunduğu belirtilerek nübüvvete ve özellikle kıyametten bahsedilerek âhirete dair önemli bilgiler verilmiştir. Âyetler kıyametin mutlaka kopacağını, insanın rabbinin divanına götürülüp yargılanacağını, suçluların özür dilemesinin fayda

vermeyeceğini ifade ederek insanları uyarmaktadır. İnsanların parmak uçlarının bile düzeltileceğini belirten âyet, ölümün ardından dirilmenin hem ruhanî hem cismanî olarak gerçekleşeceğine delil teşkil eder. Sûrede ölümden sonra dirilme sadece bir iman esası şeklinde ortaya konmamakta, yaratılıştaki çeşitli merhalelere dikkat çekilerek düşünen ve gözlemleyen insanın bu inancını aklî temeller üzerine oturtması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Bazı tefsirlerde (meselâ bk. a.g.e., IV, 193), "Kim Kıyâme sûresini okursa kıyamet gününde ben ve Cebrâil onun mümin olduğuna şahitlik ederiz" anlamında bir hadis rivayet edilirse de bu hadis güvenilir kaynaklarda yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 75; Müslim, "Ṣalât", 148; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 72; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXIX, 116-119; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 448; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 189-193; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 214-234; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), IV, 447-452; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 342-364; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXIX, 135-150; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5470-5487; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, X, 169-236; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri (trc. Şaban Karataş v.dğr.), İstanbul 1997, I, 299-310; Celal Kırca, Kur'ân ve Fen Bilimleri, İstanbul 1997, s. 328-329.

İlyas Üzüm

KIYAMET

(القيامة)

Dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölülerin diriltilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlem.

Zamanın devrî olduğunu ve karma-tenâsüh inancına bağlı olarak dünya hayatının sürüp gittiğini kabul eden Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin yanında zamanın düz bir hat şeklinde seyrettiğini benimseyen semavî dinlerde de kıyamet inancı bulunmaktadır. Her iki zaman anlayışına göre gerek insanın bir defaya mahsus olmak üzere içinde bulunduğu dünya hayatı gerekse sürekli yenilenip tekrarlanan devreler sonludur. Kıyamet, zamanın devrî olduğunu kabul eden dinlerde insanın içinde yaşadığı devrenin sonunu, evrenin ve insanın fâni olduğunu kabul eden dinlerde ise dünya hayatının sona erişini ifade etmektedir. Aradaki en önemli fark, birinde kıyametin bir defa olup bitmesi ve sonrasında ebedî âhiret hayatının başlaması, diğerinde devrelere paralel olarak kıyametlerin de sürekli tekrarlanmasıdır.

Dünya hayatının ebedîliğini kabul eden klasik Hindu kozmolojisine göre evrenin tarihi, yaratılışla başlayıp yok oluşla sona eren devrelerin sonsuza kadar birbirini

takip etmesinden ibarettir. Bu devrelerden her birine “kalpa” adı verilmekte ve Tanrı Brahma nezdinde bir güne, dünya ölçeğinde ise 4 milyar 320 milyon yıla tekabül etmektedir. Her devrenin sonunda evren çözülüp bozulmakta, kıyamet kopmakta, ardından yeni bir devre başlamaktadır. Her bir Brahma’nın hayatı Brahma ölçeğinde 100 yıl sürmekte, arkasından bir sükûnet dönemi gelmekte, daha sonra yeni bir Brahma vücut bulmakta, dolayısıyla devreler sonsuza kadar devam etmektedir. Her bir kalpa Krta, Treta, Dvapara ve Kali olmak üzere dört çağa (yuga) ayrılmaktadır. Sonuncu çağı kıyamete tekaddüm eden âhir zamandır ki Hint düşüncesine göre bu dönemde kötülük, inançsızlık ve tabii felâketler artacaktır. Dönemin sonlarına doğru inançsızlıkla mücadele etmek üzere mehdî Kalki gelecek,

Kali Yuga'nın sonunda ise evren çeşitli felâketler neticesinde çözülüp bozulacak, ardından yeni bir evren doğacaktır.

Hinduizm'den etkilenen Budizm'de de zaman, birbiri ardınca gelip sonsuza kadar devam eden ve kalpa adı verilen dönemlere bölünmüş olup her kalpa kendi içinde çözülme, kaos, yeniden teşekkül ve varlığını sürdürme safhalarına ayrılır. Her kalpanın sonunda çözülme ve yok olma vuku bulacak, karma doktrini gereği kötüler cezalandırılacak, iyiler mükâfat görecek, ancak cennet ve cehennem devresi devamlı olmadığından bunu yeni kalpalar takip edecektir. Sözü edilen ebedî döngüden kurtulma ancak Nirvana'ya ulaşmakla mümkün olacaktır.

Âlemin yoktan (ex nihilo) yaratıldığını, fâni olduğunu ve zamanın düz bir hat şeklinde akıp gittiğini kabul eden ilâhî dinlere göre ise evrenle birlikte içinde yaşanan zaman da kıyamet denilen safha ile sona erer ve yeni bir âlemle birlikte sonsuz zaman başlar. Yahudiliğe göre âlem yoktan yaratılmış, Âdem ile Havvâ'nın itaatsizliğinden önce cennette altın çağ yaşanmış, ardından onu içinde bulunduğumuz dünya hayatı takip etmiştir. Bu dünya (olam ha-zeh) hüküm günüyle (yom ha-din) sona erecek ve öbür dünya (olam ha-ba) başlayacaktır. Ancak yahudi düşüncesinde âhiret hayatıyla ilgili telakkiler uzun süre bir sisteme kavuşturulamadığı için Mesîhî dönemle gelecek dünyanın konumuna dair farklı yorumlar söz konusudur. Âhir zamanın sonunda (aharit ha-yamim) bir anlayışa göre önce kıyamet kopacak, ardından Mesîhî dönem başlayacak, daha yaygın yoruma göre ise önce 1000 yıllık bir Mesîhî dönem gelecek, arkasından yeni bir dünya kurulacaktır. Yahudi inancında âhiret hayatının en önemli alâmetlerinden biri olan hüküm günü öncesinde seller, zelzeleler, güneşin ve ayın kararması, yıldızların dökülmesi gibi tabiat üstü olaylar, korkunç değişiklikler vuku bulacak, her yeri karanlık saracak, daha sonra ölüler dirilip hesaba çekilecek, kötüler cezaya çarptırılacak, iyiler de mükâfatlandırılacaktır (İşaya, 13/6-16; Yoel, 2/2-11; Tsefanya, 1/14-18).

Hıristiyanlık'ta da dünya hayatı sonludur. Savaşlar, kıtlıklar, zelzeleler, fesadın çoğalması, yalancı peygamberlerin, mesîh iddiasında bulunanların ortaya çıkması gibi çeşitli alâmetler bu sonun işaretleridir. Bütün bunların ardından güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecek ve göklerin kudretleri sarsılacaktır. Gökler büyük gürültüyle zeval bulacak,

maddî unsurlar yanarak yok olacak, yer ve yeryüzünde yapılmış her şey yanıp tükenecektir. O günü ve saati sadece Allah bilmektedir. Ardından insanlar dirilip mezarlarından çıkacak, hesaba çekilecek, kötüler ebedî azaba duçar olacak, iyiler de ebedî hayata kavuşacaktır (Matta, 24/3-25/46; Markos, 13/5-35; Luka, 21/5-31; Yuhanna, 5/27-29; II. Petrus, 3/10).

Câhiliye dönemi Arapları ruhun bedenden çıkmasıyla meydana gelen ölüm hadisesini bir dinlenme ve yok oluş şeklinde telakki etmişlerdir. Çeşitli âyetlerde Hz. Peygamber'in muhataplarının ba'ʻs ve haşre inanmadıkları, Kur'an'ın bu konulardaki beyanlarına karşı tepki gösterdikleri ifade edilir (Cevâd Ali, VI, 122-131). Arap dilinde baʻs, haşr, cennet, cehennem gibi kavramların yer alışı ve bazı Câhiliye şiirlerinde basit tasvirlerin göze çarpması, İslâm öncesi Araplar'ında ölümden sonra ikinci bir hayatın mevcudiyetini belgeler nitelikte görülmemektedir (a.g.e., VI, 131-142).

Kıyâmet kelimesi "kalkmak, dikilip ayakta durmak" mânasındaki kıyâm kökünden isim veya masdar olup "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳvm" md.; Lisânü'l-ʿ Arab, "ḳvm" md.). Kur'an'da kıyamet kelimesine çok yakın bir muhtevada kullanılan âhiret -beş yerdeki farklı kullanılışı hariç- 110 yerde geçmekte, yirmi altı âyette "el-yevmü'l-âhir" terkibiyle yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿ cem, "âḫir", "âḫiret" md.leri). İslâm inancının üç temel esasından birini oluşturan kıyamet veya âhiret konusu sayısı yüzleri aşan, çok değişik ve etkileyici üslûplar taşıyan âyetlerde ve müstakil sûrelerde ele alınmıştır. Burada, toplum hayatında büyük önem taşıyan mesuliyet duygusunun telkin edilmesinin bir hedef teşkil ettiği şüphesizdir. Ayrıca, "Herkes yarın için ne hazırladığının bilincini taşımalıdır" (el-Haşr 59/18) âyetinde ifadesini bulan geleceği düşünme ve ebedî hayatın mutluluğunu sağlama uğruna faaliyet gösterme ilkesinin hâkim rol oynadığını da söylemek gerekir. İnsan duyularıyla algılayabildiği, acı ve tatlı tecellilerinin süjesini oluşturduğu dünya realitesini anlamakta güçlük çekmediği halde uzak geleceği, hatta zaman zaman dünya planındaki yakın geleceği bile ihmal edebilen bir psikolojiye sahiptir. "İnsanların içinde bulunduğu dünya hayatı geçici bir zevk ve eğlenceden ibarettir. Âhiret yurduna gelince asıl hayat oradaki hayattır, keşke bunu bilselerdi" (el-Ankebût 29/64) meâlindeki âyette de vurgulandığı üzere

ölüm sonrası hayat ebedî olduğu ve önceden hazırlanan imkânlar çerçevesinde sıkıntılar veya mutluluklar içinde devam edeceği için bütün ilâhî dinlerde önem kazanmıştır (krş. el-A‘lâ 87/16-19).

Kıyamet konusuyla ilgilenen âlimler onun dehşetini, vuku buluş biçimini, çeşitli merhalelerini ve alacağı son şekli belirlemek için Kur’an’da yer alan isimleriyle bu isimler çerçevesindeki muhtelif tasvirleri göz önünde bulundurmuşlardır. Gazzâlî’nin, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inde “yevm” kelimesiyle oluşturduğu terkip veya cümlelerin sayısı yüzü aşmakta (VI, 161), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ise birkaçı hadislerden alınmak üzere elli kadar isme yer vermektedir (et-Teẕkire, I, 325-356). İbn Kesîr’in sıraladığı isimler doksana yaklaşmaktadır (en-Nihâye, I, 255-256). Bu müelliflerin kıyamet için kaydettikleri isimler genellikle yevm kelimesiyle oluşturulan ve “şöyle şöyle olacağı gün” anlamına gelen terkipler şeklindedir ve isim olmaktan çok kıyametin kopuşuna dair tasvirler yapan, kıyamet hallerinin dehşetini anlatan sıfatlar durumundadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de zaman zarfı olan “yevme”, “yevmeizin” kelimeleriyle oluşup kıyameti tasvir eden âyetlerin sayısı 400’e

yakındır. Bunların yetmişi “yevmü’l-kıyâme” şeklindedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “yevme”, “yevmeʾiẕin”, “yevmiẕin” md.leri). Ayrıca Kur’an’ın altmış yedinci sûresi olan Mülk’ten itibaren yer alan kırk sekiz sûrenin büyük ekseriyetinin en belirgin muhtevası kıyamet konusudur. Bunlardan başka “kıyametin kopma zamanı” demek olan sâat (a.g.e., “sâʿat” md.), “dünyanın sonu” anlamına gelen ukbâ (ukbe’d-dâr, er-Ra‘d 13/22, 24, 35, 42), “mutlaka gerçekleşecek olan realite” mânasındaki vâkıa, “kimini alçaltan, kimini yükselten olay” anlamındaki hâfıda-râfia (el-Vâkıa 56/1-3), “yeniden diriltmek, dirilterek hesap meydanında toplamak” mânasındaki ba‘s ve haşr (el-Hac 22/5; Kāf 50/44) kelimeleriyle bunlara benzer kavramlar kıyamet için kullanılmıştır. “Dönüş, dönüş yeri, çıkarıldığı yer” anlamına gelen ve bir âyette yer alıp bir yoruma göre kıyamet mânasında olan meâd kelimesi de (el-Kasas 28/85; Taberî, XX, 150-153) özellikle kelâm ve felsefe kitaplarında kıyamet yerine kullanılmıştır.

Kıyamet veya âhiretle ilgili eserlerde bol miktarda hadis rivayeti zikredilmekle birlikte A. J. Wensinck, konularına göre hazırladığı Miftâḥu

künûzi’s-sünne adlı hadis indeksinde âhiret ve kıyamet konularına yer ayırmazken ba‘s mevzuuna altı sütunluk bir hacim tahsis etmiştir (s. 79-81). Onun hacimli hadis indeksini oluşturan el-Muʿcem’inde de kıyamet maddesine rastlanmamaktadır. Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ve Dârimî’nin es-Sünen’inden oluşan sekiz hadis mecmuasından sadece Müslim’in eṣ-Ṣaḥîḥ’inde “Ṣıfatü’l-cenne”, Tirmizî’nin es-Sünen’inde “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, “Ṣıfatü’l-cenne”, “Ṣıfâtü cehennem” bölümleri yer almaktadır. Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾında bulunan “Cehennem” bölümünde sadece iki hadis rivayeti mevcuttur. Ayrıca Buhârî’nin eṣ-Ṣaḥîḥ’i ile Dârimî’nin es-Sünen’inde yer alan “Rikāk” bölümlerinin son kısımlarında kıyamet konularına dair hadisler rivayet edilmiştir (Dârimî, “Riḳāḳ”, 79-122; Buhârî, “Riḳāḳ”, 39-53).

Kıyamet, semavî dinlerin temel iman esaslarından biri olarak kabul ettikleri bir konu olmanın yanında mevcudiyetine inananlarca ebedî hayatlarını ilgilendiren çok önemli bir husustur. Bu ölümsüz âlem hakkında bilgi edinmek için başvurulacak yegâne kaynak nakildir. Kur’an’da yer alan âyetlerle akaid alanında delil kabul edilebilecek derecede sahih olan hadislerin muhtevası insan aklının çözüm aradığı her probleme cevap vermemektedir. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren kıyamet alâmetleri, kıyametin çeşitli merhaleleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili birçok zayıf veya mevzu rivayet ortaya çıkmıştır. Biyografi eserlerinde kendisinden güvenilir, titiz bir araştırıcı (sika, mütkın) diye söz edilen Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî’nin kabir ve âhiret hayatı hakkında çok meşhur olan et-Teẕkire’si bunun örneklerinden birini teşkil eder. Eserin ilmî neşrini gerçekleştiren Ebû Süfyân el-Bestavîsî, kaynaklarını tesbit ettiği hadis rivayetlerinin epeyce bir kısmının zayıf veya mevzu olduğunu belirtmekte, eserde iman konusunda asla delil teşkil edemeyecek kıssa, nakil ve rüyaların yer almasından yakınmaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, neşredenin girişi, I, 3-4; hadislerin sıhhat derecelerini de gösteren indeksi için bk. II, 602-638).

Yaygın bir kanaate göre herkesin kıyameti kendi ölümüyle başlar. İnsan, yaratılışının gereği ölümü hoş karşılamaz. Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde dünyanın meşrû nimetlerinden faydalanılması emredilmiş ve yeryüzünün imar edilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/168, 172; el-Ankebût 29/17; el-Cum‘a 62/10). Hz. Peygamber de ölümün temenni edilmemesini

tavsiye etmiş ve yaşamanın mümine hayır getireceğini belirtmiştir (Buhârî, “Daʿavât”, 30; Müslim, “Ẕikir”, 10, 13).

Genelde vaaz, tasavvuf ve ahlâk alanlarına dair kaleme alınan eserlerde ölüm uyarıcı ve korkutucu bir vasıta olarak kullanılıp dehşet verici tasvirler yapılmıştır. Kur’an’da bile bile küfür ve inkâr yolunu tutanlar, zulmedenler, müslüman topluma karşı kin besleyip dinî hayat alanında çifte şahsiyet ortaya koyanların ölüm hallerinin elem verici olacağı ifade edilir (el-En‘âm 6/93-94; el-Enfâl 8/49-51; en-Nahl 16/28-29; Muhammed 47/26-29). Buna karşılık dünyada iman edip dürüst davrananların kendilerine esenlik dileyen melekler tarafından karşılanacağı, hiçbir korku ve üzüntüye kapılmadan hak ettikleri cennet mutluluğuyla sevinmelerinin kendilerine telkin edileceği haber verilir. Melekler onların dünyada ve âhirette dostları olduklarını, hizmetlerine hazır bulunduklarını ifade edecek, gafûr ve rahîm olan Allah’ın sayısız ikramına mazhar kılınacaklarını belirteceklerdir (en-Nahl 16/32; Fussılet 41/30-32; bk. Taberî, XXIV, 145-146). Yine Kur’an’da meleklerin Allah’a dönüp O’nun yoluna uyanlar için dua ve niyazda bulundukları, Cenâb-ı Hak’tan böylelerini bağışlamasını, cehennem azabından korumasını, kendilerini iyi yoldan ayrılmayan ataları, eşleri ve nesilleriyle birlikte adn cennetlerine koymasını talep ettikleri anlatılır (el-Mü’min 40/7-8). Bu âyetlerden çıkarılabilecek sonuçlara göre ölümle başlayan âhiret hayatı neşesi veya sıkıntısı bulunmayan bir yaşantı değildir. “Berzah âlemi” diye de anılan bu hayatın dünya ile âhiret arasında bir geçit yeri teşkil ettiği ve kıyametin kopmasından sonra başlayacak ebedî hayatın bir örneğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğunu ifade eden ve Hz. Peygamber’e nisbet edilen hadis (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 26) yakın anlamlı başka rivayetlerle de desteklenmektedir (Müslim, “Cennet”, 65-66; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 70).

Kozmik anlamda kıyametin ne zaman kopacağı bilinmemektedir. Kur’an’da kırk yerde geçen “sâat” kelimesiyle anlatılan kıyametin kopuşunun -jeolojik zaman çerçevesinde-yakın olduğu, ansızın geleceği (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sâʿat” md.) ve alâmetlerinin belirdiği (Muhammed 47/18) ifade edilmektedir. Ancak bu alâmetlerin nelerden ibaret olduğu açık bir şekilde haber verilmemiş, sadece Ye’cûc ve Me’cûc’ün gelişiyle (el-Enbiyâ 21/96) dâbbetü’l-arzın çıkışı (en-Neml 27/82) kıyamet alâmeti mânasına

alınabilecek bir bağlam içinde zikredilmiştir. Çeşitli hadis rivayetlerinde yer alan kıyamet alâmetlerinden zaman içinde sosyal hayatın bozuluşu ve ahlâkî gerileyişi konu alanların dışında kalanlar isnad veya metin kritiği açısından iman derecesinde bağlayıcı olmaktan uzak bir görünüm arzetmektedir (bk. KIYAMET ALÂMETLERİ).

Kıyamet Halleri. Kıyamet hallerini sûra üfleniş, ba‘s, haşir, hesap, cennet ve cehennem durakları olmak üzere beş merhalede incelemek mümkündür. 1. Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin fiilen kopması "sûra üflenmek" eylemiyle ifade edilmiştir. Genellikle "üflemeye yarayan boynuza benzer boru" diye anlam verilen sûrun mahiyeti hakkında sahih bilgi bulunmamaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "svr" md.; İbn Kesîr, I, 210-213). On âyette geçen "sûr" ile (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sûr" md.) aynı mânada kullanılan "nâkūr" kelimeleri (el-Müddessir 74/8) yer aldıkları âyetlerin muhtevaları çerçevesinde ele alınınca üflenişin iki defa olacağı anlaşılır. Bunların birincisi yer küresinin

bağlı bulunduğu kozmik sistemin değiştirilmesini, ikincisi de bütün ölülerin diriltilip kabirlerinden hesap meydanına hareket etmesini sağlamak için olacaktır (sûra üfleyişin üç defa olacağı yolundaki telakki ile bunun aksini savunan görüş için bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, I, 302-303; İbn Kesîr, I, 224-227).

Sûra ilk üflenişin ve dolayısıyla kozmik düzende meydana gelecek değişikliklerin dehşetini tasvir eden birçok âyet vardır. Bu tür âyetlerin beyanına göre sûra bir defa üflenmekle yer küresi dağlarıyla birlikte yörüngesinden çıkarılıp parçalanacak, olup bitmesi gereken mutlaka gerçekleşecek, gök de yarılıp düzensiz bir şekle bürünecek (el-Hâkka 69/13-16), o gün güneş dürülüp karanlığa gömülecek, yıldızlar kararıp dağılacak, dağlar yerlerinden koparılıp parçalanacak, vahşi hayvanlar bir araya getirilecek, denizler kaynatılacak (et-Tekvîr 81/1-6), insanlar şaşkın şaşkın uçuşan pervanelere benzeyecek, dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır (el-Kāria 101/4-5). Bu âyetlerin mutlaka vuku bulacağını vurgulayarak tasvir ettiği kozmik değişikliğin mahiyeti bilinmese de yine Kur'an'da beyan edildiği üzere maddeden oluşmuş ve hacim taşıyan bir âlem teşkil edilecektir. Yerin başka bir yer, göklerin de başka gökler olacağını ifade eden İbrâhim sûresindeki âyete (14/48) Tâhâ sûresindeki

âyetler kısmen açıklık getirmektedir (20/105-107): “Sana kıyamet gününde dağların ne olacağını soracaklar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak, böylece yeri dümdüz bir alan haline getirecek, orada ne iniş ne de bir yokuş görebileceksin.”

Kur’ân-ı Kerîm’de âhiret âleminin fizik yapısı ve onunla bağlantılı olarak tasvir edilen kıyamet hallerine dair birçok âyetin lafız, üslûp ve muhtevası göz önünde bulundurulduğu takdirde İslâm filozoflarının iddia ettiği gibi haşrin cismanî değil ruhanî olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Duyulara ve onların verilerinden faydalanan aklî istidlâle dayanan beşerî bilginin sınırları dışında kalan âhiret âlemi hakkında öncel tahminlerle hüküm verme yönteminin bilim ve düşünce kurallarıyla bağdaşmayacağını belirtmek gerekir (bk. BA‘S; HAŞİR).

2. “Uykudan uyandırmak, yeniden diriltmek” anlamına gelen ba‘sın sûra ikinci üflenişle başlayacağı anlaşılmaktadır. Sûra iki defa üflenişi bir arada zikreden Zümer sûresindeki âyette, “Ona bir daha üflenince insanlar bir anda ayağa kalkıp etraflarına bakacaklardır” denilmekte (39/68), Yâsîn sûresindeki ifade de bunu desteklemektedir (36/51). Ba‘sı konu edinen âyetler kabre atıf yapmakta, ancak yeni diriltmenin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Çürümüş kemiklerin yeniden hayata kavuşturulmasını aklına sığdıramayan inkârcıyı eleştiren âyetler, bunun imkân dahilinde olduğunu ilk yaratılış örneğini hatırlatarak kanıtlamakta (Yâsîn 36/77-79), aslında göklerin ve yerin yaratılmasının insanları yaratmaktan daha muazzam bir şey olduğu (el-Mü’min 40/57; en-Nâziât 79/27), bunu gerçekleştirmekten âciz kalmayan Allah’ın ikinci yaratmayı da gerçekleştirmeye elbet muktedir olduğu belirtilmektedir (er-Rûm 30/27; Kāf 50/15). Bunun yanında Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadise göre sûra iki üflenişin arasında kırk yıl kadar bir zaman geçecek ve ba‘s, bedenin kuyruk sokumunda bulunan çürümeyen tek unsur durumundaki maddeden (acbü’z-zeneb) geliştirilecektir (Müsned, II, 322; Buhârî, “Tefsîr”, 39/4, 78/1; Müslim, “Fiten”, 141-143). Ayrıca kabrinden ilk defa Hz. Muhammed’in kalkacağı belirtilmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 39/4; Müslim, “Feżâ᾿il”, 3).

3. “Toplamak, bir araya getirmek” anlamına gelen haşir, yeniden diriltilen insanların hesap meydanına sevkedilmesini ifade eder. Toplanılacak yere

“mahşer, mevkıf” (durup bekleyecek yer) veya “arasat” (birleştirilmiş boş araziler) denir. Kur’ân-ı Kerîm’in kırkı aşkın âyetinde yer alan haşir kavramı daha çok kıyametin tasviriyle ilgilidir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥaşr” md.). Bu âyetlerin beyanına göre başta mükellef olan insanlar ve cinler, ayrıca şeytanlar, melekler ve tapınılan putlar haşredilecektir (Âl-i İmrân 3/158; el-En‘âm 6/51, 72, 128; Sebe’ 34/40-41; el-Ahkāf 46/6). Bunca kalabalıkların toplanma yerine sevkini, bunları kapsayacak geniş meydanı, gerek Allah’a gerekse birbirine yönelik hak ve sorumluluklarının muhasebesinin gerçekleştirilmesini beşer muhayyilesine sığdırmak imkânsız gibi görünürse de semavat ve arzın bütün ordularına sahip bulunan yüce yaratıcı için (el-Feth 48/4, 7) bunun basit bir iş olduğu belirtilir: “Şüphe yok ki hayat veren de ölümü gerçekleştiren de biziz; her mükellefin dönüp varacağı yer bizim katımızdır. O gün yeryüzü üzerlerinden süratle açılır. Onları bir araya toplamak bizim için kolay bir şeydir” (Kāf 50/43-44).

Haşrin vuku buluş şekli hakkında daha çok hadis rivayetlerinde bazı açıklamalar mevcuttur. Bu tür naslarda dehşet verici tasvirlerin, selim yaratılışlarının istikametini yanlış yöne çevirmek suretiyle mânevî gerçekleri inkâr eden ve başkalarına din özgürlüğü tanımayan zalimlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ana konusu kıyameti tasvir etmekten ibaret olan Meâric sûresinde, dünyada dinî ve mânevî konulara ilgi göstermeyip hayatlarını oyun ve eğlence içinde geçiren kişilerin mezarlarından aceleyle fırlayıp bir hedefe doğru koşuyormuş gibi hareket edecekleri ifade edilmekte ve bu esnada gözleri aşağıya düşmüş, zillete duçar olmuş bir vaziyette olacakları haber verilmektedir (70/43-44). Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan başka bir tasvir de şöyledir: “Sakın Allah’ı zalimlerin yaptıkları kötülüklerden habersiz sanma! Allah sadece onlara gözlerin dehşetten dışarı fırlayacağı bir güne, başları bir medet umarcasına kalkık, kendilerine bile dönüp bakamayacak bir şaşkınlık içinde ve çaresizlikten dolayı zihinleri bomboş bir durumda koşuştukları güne kadar zaman tanımaktadır” (İbrâhîm 14/42-43). İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber bir gün etrafındaki sahâbîlere, “Şunu bilmelisiniz ki kıyamette çıplak, yalınayak ve sünnetsiz olarak haşrolunacaksınız” demiş, ardından, “Yaratmayı ilkin nasıl başlattıysak onu tekrar ederiz” (el-Enbiyâ 21/104) meâlindeki âyeti okuduktan sonra kıyamette ilkin Hz. İbrâhim’in giydirileceğini belirtmiştir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 45; Müslim, “Cennet”, 56-58). Hz. Âişe’den rivayet

edilen hadisin devamında Âişe, bir arada bulunacak çıplak kadın ve erkeklerin birbirine bakabileceğinden söz etmiş, Resûl-i Ekrem de, “Durum buna müsaade etmeyecek kadar vahim olacaktır” cevabını vermiştir (krş. İbn Kesîr, I, 268-269). Ebû Hüreyre’den nakledilen bir hadiste de insanların üç grup halinde haşir işlemine tâbi tutulacağı haber verilmektedir: Günahları sebebiyle ümitle korku arasında bulunan müminler ki bunların yaya olarak gitmesi muhtemeldir, binekle gidecek erdemli müminler ve yanlarından ayrılmayan bir ateşle hesap meydanına sevkedilecek gruplar (Buhârî, “Riḳāḳ”, 45; Müslim, “Cennet”, 59; İbn Hacer, XIII, 188-193).

Hadis ve tefsir rivayetleriyle desteklenen bazı âyetlerde kıyamet gününde ceza ve mükâfat safhasının fiilen başlamasından önce dünyada işlenen kötü amellerin ibret verici yansımalarının olacağı haber verilir. Meselâ toplumu sömürücü bir nitelik taşıyan ribâ işlemini sürdürenler

kabirlerinden şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkacak (el-Bakara 2/275; Taberî, III, 140-141), devlet malına hıyanet edenler kıyamet meydanına haksız yere aldıkları mal boyunlarına asılı olarak geleceklerdir (Âl-i İmrân 3/161). Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadiste kaydedildiğine göre Hz. Peygamber sahâbîlere bir hitabede bulunurken devlet malına hıyanet etmenin dehşet verici sonuçlarından söz etmiş ve şöyle demiştir: “Kıyamet gününde birinizin boynunda meleyen bir koyun, diğerinin boynunda için için kişneyen bir at, öbürünün boynunda böğüren bir deve, başkasının boynunda altın ve gümüş, birininkinde sallanıp duran bez parçası bulunuyorken karşıma çıkmayın! Bunların her biri benden yardım isteyecek, ben de, ‘Elimden gelen bir şey yok, dünyada iken sana tebliğ etmiştim’ diyeceğim” (Buhârî, “Cihâd”, 189; Müslim, “İmâre”, 24). Ayrıca tabiatın yaratılış ve işleyişinde gözlenen ve semavî kitaplarda yer alan işaretleri görmezlikten gelen, ebedî hayatı ve kulun Allah karşısındaki sorumluluğunu inkâr eden kimselerin âhirette kör, dilsiz ve sağır olarak haşredileceği Kur’an’da beyan edilmektedir (el-İsrâ 17/97-99; Tâhâ 20/124-127). Bu tür naslarda yer alan tasvirleri zâhirî mânalarında anlamak mümkün olduğu gibi işlenen kötü fiillerin dünya ve âhiret çapındaki tahribatı ve acı sonuçlarını dile getiren mecazi anlatımlarla yorumlamak da mümkündür. Meselâ kör olarak haşredilmek “hesap meydanında kendisini savunup haklı olduğunu kanıtlayacak bir delilden yoksun olmak” mânasına yorumlanmıştır (Taberî, XVI, 283-285).

4. “Saymak, hesap etmek, hesaba çekmek” mânalarına gelen hesap (hisâb) arasât meydanında toplandıktan sonra sual, kitap, mîzan ve iyiliklerle kötülüklerin hesaplanması gibi âhiret hallerini kapsar. Kur’ân-ı Kerîm’de ölçü ve tartıda hile yapanların âhiretteki acıklı hallerine temas edilirken kıyamet “bütün insanların rabbü’l-âlemînin huzurunda divan duracağı büyük bir gün” olarak tasvir edilir (el-Mutaffifîn 83/1-6). Hz. Peygamber, sözü edilen âyetleri hatırlatarak kıyamet gününde güneşin insanlara çok yaklaşacağını ve kişilerin amellerine göre topuklarından boğazlarına kadar yükselen bir ter içinde kalacaklarını belirtmiştir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 47; Müslim, “Cennet”, 60-62; Taberî, XXX, 115-118; İbn Kesîr, II, 3-5).

Çeşitli âyetlerde âhiret âlemine de vurgu yapılarak Cenâb-ı Hakk’ın insanların hesabını çabuk göreceği kaydedilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “serîʿ” md.). Ancak güvenilir hadis kaynaklarında zikredildiğine göre kıyamet gününde hesap meydanında toplanma ve hesap öncesi bekleşme uzun sürecek, nihayet insanlar Hz. Âdem’den başlamak üzere Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ’ya başvurup hesabın başlaması için Allah’a niyazda bulunmalarını isteyecek, fakat her birinin buna cesaret edemeyeceğini söylemesi üzerine Resûlullah’a başvuracaklar, onun huzûr-i ilâhîdeki dua ve niyazından sonra hesap başlayacaktır (Buhârî, “Tefsîr”, 17/4; Müslim, “Îmân”, 322-328; İbn Kesîr, II, 23-27).

Konuyla ilgili naslardan hesaba çekilmenin sorgulama ile başlayacağı ve ilke olarak sorumluluğun ferdî olacağı anlaşılmaktadır. “Kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz. Kendi yükü ağır gelen kimse onu taşımak için başkasına çağrıda bulunsa ve o yakını da olsa günahının hiçbir kısmını üstlenemez” (Fâtır 35/18). Bununla birlikte başkalarının hak yolundan sapmasına sebep olanlar kendi günahlarıyla birlikte saptırdıkları kimselerin günahlarından da sorumlu olacaklardır (en-Nahl 16/24-25; el-Ankebût 29/12-13). Aynı konuyu işleyen hadis rivayetlerinde, saptırdıkları kimselerin de günahlarının cezasını görecekleri beyan edilirken yanında başkalarının hidayete ermesine ve iyilik yapmasına vesile olanların bundan mükâfat alacakları da haber verilmektedir (Müslim, “ʿİlim”, 15-16; Tirmizî, “ʿİlim”, 16; Nesâî, “Zekât”, 64).

İnsan ilâhî emaneti taşıyan çok değerli bir varlıktır. Birçok tabiat nesne ve

olayı, hayatını sürdürmesi ve arzularını yerine getirmesi için bu değerli varlığın hizmetine verilmiştir. İnsan, akıl ve şuurla donatılıp iyiliğe yönelik selim bir fıtrata sahip kılınmakla birlikte kendisine ilâhî vahyin aydınlattığı akla, hikmete ve fıtrata zıt davranışlarda bulunma özgürlüğü de verilmiştir. Bütün bu yetenek ve imkânlarını, bir hadiste de zikredildiği üzere ömrünü, gençliğini, servetini ve ilmini nerelerde kullanıp harcadığı mutlaka sorulacaktır (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 1). Her mükellef kendi imkânları ve bunlar sayesinde yüklendiği görev çerçevesinde sorguya tâbi tutulacaktır. Hesabın bu derecesine peygamberler de dahildir (el-Mâide 5/109; el-A'râf 7/6).

Kur'ân-ı Kerîm'de hesabın yazılı bir belgeye (kitap) dayandırılarak yapılacağı ve herkesin kendi belgesini inceleyip âkıbetini tesbit edebileceği belirtilir (el-İsrâ 17/13-14). Bunun yanında tartı ve teraziden, tartıların ağır veya hafif gelmesinden söz edilir (el-A'râf 7/8-9; el-Kāria 101/6-8). Gazzâlî gibi halka hitap etmek amacıyla akîde risâlesi telif eden müelliflerin ve Selef yöntemini benimseyen âlimlerin eserlerinde yer alan kitap (amel defteri) ve teraziye ait maddî tasvirlerin bir esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır (Gazzâlî, I, 120-121, 136; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 35-36). Kur'an'da, hesap sırasında inkârcıların ağızlarına mühür vurulup işledikleri kötülükleri ellerinin haber vereceği, ayaklarının da buna tanıklık edeceği (Yâsîn 36/65), ayrıca Allah düşmanlarının kulakları, gözleri ve tenlerinin kendi aleyhlerine olmak üzere tanıklıkta bulunacağı ifade edildiği göz önünde bulundurularak yazılı belgenin kişinin fizikî yapısında bulunduğunu, tartma işleminin bu çerçevede bir değerlendirme niteliği taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim kelâm âlimleri bu konuda maddî tasvirler yapmaktan kaçınmıştır. Mâtürîdî, tartıların ağır veya hafif gelmesinin hesaba katılabilecek derecede değerli veya hiçbir kıymet ifade etmeyen bâtıl konumunda bulunması mânasına alınmasının daha isabetli olacağını söylemektedir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 242b-243a; krş. Teftâzânî, s. 137). Mücâhid, Dahhâk ve A'meş gibi âlimlerin buradaki vezin ve mîzanın tartı değil "adalet ve hakkaniyet" mânasına geldiği yolunda bir kanaate sahip olduklarını Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî nakletmektedir (et-Teẕkire, II, 16).

"İnsanlara zulmedenleri, aynı çizgideki arkadaşlarını, uğruna zulmettikleri ve Allah'ı bırakıp tanrı edindikleri putları bir araya getirin ve hepsini

cehennemin yoluna sevkedin. Durdurun onları, sorgu ve hesaba çekileceklerdir” (es-Sâffât 37/22-24) meâlindeki âyetlerle kitapları sağdan verilecek kimselerin hesap vermesinin kolay olacağını ifade eden ilâhî beyan (el-İnşikāk 84/7-9), kıyametteki sorgu ve hesabın inkârcılar ve zalimler için çetin geçeceğini göstermekte, bunun yanında samimi müminler için elem verici bir durumun söz konusu olmayacağına işaret etmektedir. Resûlullah’ın, inceden inceye hesaba çekilecek kimselerin hüsrana uğrayacağını söylemesi üzerine Hz. Âişe, İnşikāk sûresindeki âyeti hatırlatarak hesabın kolay geçmesinin gerektiği yolunda bir fikir ileri sürmüş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “O âyetin bahis konusu ettiği şey hesap değil arzdır” şeklinde cevap

vermiştir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 49; Müslim, “Cennet”, 79-80). Bu tür nakillerden hareketle iman ve iyi davranış sahibi kimselerin tâbi tutulacağı hesabın genel bir kontrol niteliğinde olacağını söylemek mümkündür. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muhaddisler, hesaba çekilmeden birçok kişinin cennete gireceğini ifade eden hadisler nakletmişlerdir (Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 126-127; çeşitli rivayetler için bk. İbn Kesîr, II, 147-160). Bu nevi hadisleri sözü edilen arz niteliğindeki kolay hesap kontrolü şeklinde anlamak mümkündür.

5. Kıyamet hallerinin sonuncusu, ebedî saadet ve ebedî hüsran yeri olarak tanıtılan cennetle cehennemdir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde bu iki kavram karşılıklı olarak zikredilmekle birlikte A‘râf sûresinde aynı adla anılan üçüncü bir mekândan söz edilir (7/46-49). “Cennet ile cehennemi birbirinden ayıran sûrun yüksek kısmı” diye tanımlanan a‘râfta kalacak kişilerin kimler olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, II, 24-28; DİA, III, 259). A‘râf ehli melekler, peygamber ve şehidler gibi seçkin kişiler değil müşriklerin çocukları, fetret ehli veya iyiliğiyle kötülüğü eşit durumda bulunan kimseler de olsa tercih edilen görüşe göre bunlar da sonuçta cennete girecektir. Böylece âhiret âleminde cennetle cehennemden başka nihaî bir durağın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Pek çok âyette âhiret mutluluğunu sağlayacak olan şeyin iman ve iyi davranış olduğu belirtilmekte, ayrıca âhirette hiç kimsenin başkası için bir ödemede bulunamayacağı, kimseden şefaat ve fidye kabul edilmeyeceği,

baba-evlât arasında bile sorumluluk aktarmasının yapılamayacağı önemle vurgulanmaktadır (el-Bakara 2/48, 123; Lokmân 31/33). Kur’an’ın beyanlarında hâkim olan ferdî sorumluluk, ferdî ceza veya mükâfat ilkesi açısından bakıldığı takdirde âhirette şefaat mekanizmasına yer bulmak mümkün görünmez. Otuza yakın âyette geçen şefaat kavramı genelde şirki eleştirmesinin yanında putların kurtarıcılık yönünün bulunmadığı gerçeğini dile getirmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şfʿ” md.). Ancak bazı âyetlerde şirk çerçevesindeki şefaat iddiaları reddedildikten sonra istisnalar getirilerek Allah’ın izin ve rızâsına uygun düşen kişilerin şefaat edeceği, aynı sınırlar içinde kalanlar için de şefaat edilebileceği ifade edilmektedir (el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; el-Enbiyâ 21/28; Sebe’ 34/23).

Şefaat imanın tarifi, büyük günah işleyenlerin âhiretteki konumu gibi önemli konuları ilgilendirdiği için Ehl-i sünnet, Havâric ve Mu‘tezile mezhepleri arasında anlaşmazlık konularından birini oluşturmuştur. Hz. Peygamber’in kıyamette hesap işleminin başlaması için bütün insanlara yönelik şefaati, ayrıca iman ve amelleri sayesinde cennete girenlerin oradaki derecelerinin yükseltilmesi anlamındaki şefaat anlayışına itiraz edilmezken ebedî kurtuluşu etkileyici nitelikte olmak üzere büyük günahların affedilmesi, iyilikleriyle kötülükleri eşit gelen veya cehenneme girme konumunda bulunan kimseler için şefaat edilmesine karşı çıkılmıştır. Ehl-i sünnet’in Selef ve kelâm ekollerine bağlı âlimleri şefaatin hak oluşu yolunda birçok hadis rivayetini delil olarak zikrederler. Muhaddis İbn Kesîr’in çeşitli rivayetleriyle bir araya getirdiği bu hadislerin çoğunlukla Kütüb-i Sitte dışındaki kaynaklarda yer aldığı dikkat çekmektedir (en-Nihâye, II, 268-342). Âyet ve sahih hadislerden oluşan nasların mevcudiyeti karşısında şefaatin temelden yokluğunu ileri sürmek mümkün değildir; esasen İslâm mezhepleri tarihinde böyle bir akımın varlığı da bilinmemektedir. Şefaate nâil olabilmek için samimi bir imanla birlikte ebedî kurtuluş yolunda az veya çok bir mesafe katetmiş olmak gereklidir. Peygamberlerin şefaati, nebînin ve getirdiği mesajın dünya ve âhiret çapındaki önemini belirtmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Peygamberlerden başka âlimlerin, şehidlerin ve diğer müminlerin şefaatleri sabitse (Müslim, “Îmân”, 302-304; İbn Mâce, “Zühd”, 37; İbn Kesîr, II, 327-339) bu, mümin bir toplum oluşturmuş insanların birbirlerine sevgi ve saygı göstermelerinin bir faktörünü, ayrıca engin ilâhî rahmetin tecelli vasıtalarından birini gösterir.

Çeşitli âyet ve hadislerden, cennete girmeye hak kazanan kimselerin bazı fizyolojik ve psikolojik operasyonlardan geçirileceği anlaşılmaktadır (DİA, VII, 381). Kevser sûresinde işaret edilen, bunun yanında Kütüb-i Sitte'de genişçe yer alan Havz-ı Kevser suyundan içmek (Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 165-166) kin, kıskançlık gibi beşerî duygulardan arınmaya vesile olabilir. Konuyla ilgili hadislerde her peygamberin bir havuz ve su kaynağının olacağı, ümmetinin bu kaynaktan içtikten sonra cennete gireceği ifade edilir (bk. HAVZ-ı KEVSER).

Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemden ve oraya girmeye müstahak olanlardan söz eden âyetlerin devamında, "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur; bu, rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür" denilmektedir (Meryem 19/71). Âyetin tefsirini yapan âlimler çeşitli görüşler ileri sürmekle birlikte (Taberî, XVI, 136-144) cehennemin yanında kurulan, cennete de geçit veren bir nevi köprünün (sırat) bulunacağı, bu köprüden kurtuluşu hak edenlerin rahatlıkla geçeceği, diğerlerinin ise cehenneme düşmesini sağlayacağı anlaşılmaktadır (Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 265-266; İbn Kesîr, II, 172-190).

Hemen bütün İslâm âlimlerinin kabul ettiği üzere yüzlerce âyette yer alan cennet ve cehennem hayatıyla ilgili tasvirleri sembolik veya hayalî olarak nitelendirmek mümkün değildir. Böyle bir şeyin benimsenmesi halinde bütünüyle Kur'an metninin lafız ve mânasını nâzil olduğu Arap dilinin kuruluşunun dışında bırakma ve Kur'an mesajının anlaşılıp uygulanmasını ortadan kaldırma gibi bir sonuç doğar. Bunun yanında ebedî hayat, bizce fiilen yaşanan veya yaşayanlar tarafından haber verilip dünyevî yapımızca algılanabilen türden bir hayat değildir. Bu sebeple gaybdan haber veren naslara dayanarak elde edilebilen bilgiler, gerçeğe yaklaştırıcı ve onunla benzerlik tesis edici nitelikte bilgiler olarak kabul edilmelidir. Özellikle cennet hayatı için bu anlayışı destekleyen âyet ve hadisler mevcuttur (el-Bakara 2/25; es-Secde 32/17; Buhârî, "Tevḥîd", 35; Müslim, "Îmân", 312, "Cennet", 2-5). Gayb âlemine ait bulunmaları açısından cennetle cehennem arasında fark yoktur.

İslâm akaidinin nakle bağlı konularının (sem'iyyât) başında yer alan kıyamet halleri alanında İslâm mezhepleri arasında kaydadeğer görüş

farklılıkları yoktur. Ancak Hz. Peygamber'den sonra nübüvvete ait bir tür gücün kendilerince belirlenen imamlarda devam ettiğine inanan İmâmiyye Şîası, kıyametin çeşitli merhalelerinde Ehl-i beyt'e ve imamlara farklı etkinlikler ve konumlar atfetmiştir. Bu telakkiye göre kabir hayatından itibaren çeşitli duraklarda kişiye yöneltilecek sorular arasında Hz. Ali ve evlâdına karşı muhabbet besleyip beslemediği, onları imam olarak tanıyıp tanımadığı hususu yer almakta, hesap, mîzan, sırattan geçiş ve cehennemden kurtulup cennete girişte Ehl-i beyt sevgisi veya düşmanlığının büyük çapta etkili olacağı dile getirilmektedir

(Feyz-i Kâşânî, II, 879, 934, 967, 974, 982; Meclisî, VII, 100, 102, 175, 260-261, 284). Tarihte olduğu gibi günümüzde de müslüman nüfusun yüzde doksanından fazlasını oluşturan Ehl-i sünnet'in âlimleri, Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e karşı sevgi ve saygı beslemekle birlikte dünya durdukça var olacak ve bütün insanlığa hitap edecek olan İslâmiyet gibi bir dinin kurtuluş vesilelerini belli insanlara bağlamayı isabetli görmemişlerdir.

Yer küresi kozmik değişikliğe uğrayıp bağlı bulunduğu sistemle birlikte başka bir şekil aldıktan ve büyük kıyamet koptuktan sonra farklı bir kozmik sistem içinde yer alan başka bir gezegende bir mükellefiyet âlemi ve ilâhî emaneti taşıyacak mükellef bir tür bulunacak mı? Bu soruyu içinde bulunduğumuz zamana ve önceki asırlara yönelik olarak da sormak mümkündür. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, cennetle cenennemin içindekilerle birlikte ebedî olarak devam edeceğini belirttikten sonra Cenâb-ı Hakk'ın başka bir âlem ve başka bir tür yaratıp onları da göndereceği peygamberler vasıtasıyla mükellef kılıp kılmayacağının bilinmediğini söylemiş ve Ehl-i kitap grupları arasında belli periyotlarla mükellefiyet ve kıyamet âlemlerinin tekrarlanacağı yolunda kanaat taşıyan mezheplerin bulunduğunu ifade etmiştir. Yine onun nakline göre eski düşünürler, Allah'ın mahlûkatı yaratmasının kendi lutuf ve cömertliğinin eseri olduğunu kabul etmişler ve erdemli bir cömerdin cömertliğini zamanın bütün dilimleri içinde göstermemesini mümkün görmemişlerdir; bu sebeple de Allah'ın şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da birçok mükellefiyet âlemini sona erdirip aynı mahiyette başka âlemler icat edeceği kanaatini taşımışlardır (el-Bedˈ ve't-târîẖ, II, 235-236).

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın tabiatın çok değerli bir varlığı olduğu

belirtilmekte ve içinde yaşadığı kozmik sistemdeki her şeyin onun hizmetine sunulduğu haber verilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/29; İbrâhîm 14/32-34; el-İsrâ 17/70; el-Câsiye 45/12-13). Ancak bu nevi beyanlar bütünüyle tabiatın sadece insan türü için yaratıldığı, işleyiş ve düzeninin yalnız onun varlığıyla paralel bir durum arzettiği mânasına gelmez. Nitekim Kur'an'da beşer türünün atası Hz. Âdem'in yaratılışından bahsedilirken Âdem'in yeryüzüne bir halife olarak yerleştirildiği ifade edilir (el-Bakara 2/30). Râgıb el-İsfahânî halife oluşu "ölen, yahut hayatta olmakla birlikte herhangi bir sebeple yerinde bulunmayan veya acze düşen birine niyâbet etmek ve onun konumuna geçmek" şeklinde açıklamış (el-Müfredât, "ḫlf" md.), müfessirler de Bakara sûresindeki âyeti izah ederken İbn Abbas'a ait şöyle bir yorumu nakletmişlerdir: Yeryüzünde önce cinler ikamet ediyordu. Fakat aralarında anlaşmazlığa düşerek birbirlerini öldürmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Allah melekler gönderip onların âsilerini cezalandırmış, geri kalanlarını adalara ve dağlara sürgün etmiştir (Taberî, I, 288; İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 164; Fahreddin er-Râzî, II, 180). Aslında Kur'ân-ı Kerîm'in insanlar tarafından algılanamayan, fakat onlar gibi tabiatta yer alıp mükellefiyet taşıyan cin türüne dikkat çekmesi, beşer dışında başka mükelleflerin ve onları barındıran âlemlerin mevcudiyetine bir işaret niteliği taşımaktadır. Engin ilim, sınırsız kudret, kayıtsız irade, kesintiye uğramayan lutuf ve cömertlikle nitelenin yüce yaratıcının sıfatlarını, uçsuz bucaksız tabiat içinde bir nokta konumunda bulunan insan türü ve onu barındıran yer küresiyle sınırlandıran anlayışı, İslâm literatürünün tanıttığı ulûhiyyet makamının azametiyle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir (literatür için bk. ÂHİRET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳvm", "svr", "ḫlf" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ḳvm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳıyâmet", "âḫir", "âḫiret", "yevme", "yevmeʾiẕin", "yevmiẕin", "sâʿat", "sûr", "ḥaşr", "serîʿ", "şfʿ" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, Kahire 1353/1934, s. 79-81, 126-127, 165-166, 265-266; Müsned, II, 322; Dârimî, "Riḳāḳ", 79-122; Buhârî, "Daʿavât", 30, "Tefsîr", 17/4, 39/4, 78/1, "Riḳāḳ", 39-53, "Cihâd", 189,

“Tevḥîd”, 35; Müslim, “Ẕikir”, 10, 13, “Cennet”, 2-5, 56-59, 60-62, 65-66, 79-80, “Fiten”, 141-143, “Feżâʾil”, 3, “İmâre”, 24, “Îmân”, 302-304, 312, 322-328, “ʿİlim”, 15-16; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 26, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 1, “Cenâʾiz”, 70, “ʿİlim”, 16; Nesâî, “Zekât”, 64; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1415/1995, I, 288; III, 140-141; XVI, 136-144, 283-285; XX, 150-153; XXIV, 145-146; XXX, 115-118; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 242b-243a; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, II, 235-236; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 336-495; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1417/1997, I, 120-121, 136; VI, 161; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz, Muhammediye 1975, I, 164; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, II, 180; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Lümʿatü’l-iʿtiḳād (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 35-36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî), Medine 1417/1997, I, 302-303, 325-356; II, 16, 24-28; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-4; hadis indeksi, II, 602-638; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), I, 210-213, 224-227, 255-256, 268-269; II, 3-5, 23-27, 147-160, 172-190, 268-342; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 137; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1416/1996, XIII, 188-193; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü’l-yaḳīn, Kum, ts. (İntişârât-ı Bîdâr), II, 879, 934, 967, 974, 982; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, VII, 100, 102, 175, 260-261, 284; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal fî târîḫi’l-ʿArab ḳable’l-İslâm, [baskı yeri yok] 1413/1993, VI, 122-142; D. Galloway, “The Resurrection and Judgment in the Kor’an”, MW, XII/4 (1922), s. 348-372; J. Kl., “Eschatology”, EJd., VI, 860-880; J. A. MacCulloch, “Eschatology”, ERE, V, 375-391; Z. Werblowsky, “Eschatology: An Overview”, ER, V, 149-150; Yusuf Şevki Yavuz, “A‘râf”, DİA, III, 259; Bekir Topaloğlu, “Cennet”, a.e., VII, 381.

Bekir Topaloğlu

KIYAMET ALÂMETLERİ

Kozmolojik düzenin bozulmasından önce meydana gelecek olan ve bu sürecin jeolojik zaman ölçüsüyle yaklaştığına işaret eden belirtiler.

Sözlükte “alâmet” mânasındaki şeratın çoğulu olan eşrât ile “zaman dilimi, belirlenmiş vakit” anlamına gelen sâat kelimelerinden oluşan eşrâtü’s-sâa “kıyamet alâmetleri” demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de değişik adlarla anılan kıyametin isimlerinden biri “es-sâa”dır. Kur’an’da eşrâtü’s-sâa terkibi yer almamakla birlikte bir âyette eşrâtın “sâat”in yerini tutan zamire muzaf olması yoluyla bu terkip dolaylı biçimde oluşturulmuştur (Muhammed 47/18). Kur’ân-ı Kerîm’de “kıyametin kopma zamanı” anlamında kırk yerde geçen sâat kelimesinin yer aldığı âyetlerde kıyametin mutlaka vuku bulacağı belirtilir. Onun kopuş zamanı yaklaşmış ve alâmetleri ortaya çıkmıştır. Ansızın gerçekleşecek olan kıyametin kopuş zamanına ait bilgi Allah nezdindedir, dünyadaki davranışlarının karşılığını görmeleri için bunun zamanı insanlardan gizlenmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sâʿat” md.). Kur’an’da kıyamet alâmetlerinin nelerden ibaret olduğuna dair bilgi verilmemiş, sadece Ye’cûc ve Me’cûc’ün gelişinden (el-Enbiyâ 21/96), dâbbetü’l-arzın çıkışından (en-Neml 27/82), göğün insanları saracak bir duman (duhân) yayacağından (ed-Duhân 44/11-12) ve ayın yarılacağından (el-Kamer 54/1) bahsedilmiştir.

Hadislerde de kıyamet alâmetleri eşrâtü’s-sâa tabiriyle ifade edilir. Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber kıyametin kopuş zamanını bilmediğini

söylemiş, ancak kopmasından önce vuku bulacak bazı olayların onun yaklaştığının alâmetleri sayılacağını haber vermiştir (Buhârî, “Îmân”, 37). Âhir zaman peygamberi ve son nebî olması dolayısıyla kıyamete yakın bir zaman diliminde gönderildiğini açıklayan Resûl-i Ekrem’in (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 25, “Riḳāḳ”, 39; Müslim, “Fiten”, 132-135) kıyamet alâmeti olarak zikrettiği rivayet edilen olayların başlıcaları şunlardır: İlmin ortadan kalkıp cehaletin yerleşmesi, sarhoşluk veren içkilerin yaygınlaşması, zinanın alenî hale gelmesi, köle kadının efendisini doğurması, çobanların

zenginleşerek bina yapmakta yarışması, zekât verilecek kimse bulunamayacak kadar servetin çoğalması, aynı davayı güden iki büyük topluluğun birbiriyle savaşması, adam öldürme olaylarının ve fitnelerin fazlalaşması, elli kadına bir erkek düşecek şekilde kadın nüfusunun artması, müslümanların kıldan ayakkabı giyen, küçük gözlü ve geniş yüzlü insan gruplarıyla savaşması, insanların hayatlarından bıkarak ölülere gıpta etmesi, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden otuza yakın yalancı deccâlin türemesi, yeryüzünde Allah veya lâ ilâhe illallah diyen bir kimsenin kalmaması, gece ile gündüzün birbirine eşit hale gelip kopuş zamanının yakınlaşması, Ye'cûc ve Me'cûc Seddi'nin açılması, (Suriye'de bulunan) Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak bir ateşin Hicaz bölgesinden çıkması, depremlerin sıklaşması, güneşin batıdan doğması, dâbbetü'l-arzın zuhur etmesi, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında kara parçalarının batması (Buhârî, "Fiten", 4-5, 22, 24, "' Itḳ", 8, "Cihâd", 95, "Nikâḥ", 110; Müslim, "' İlim", 8-10; İbn Mâce, "Fiten", 25-36; Tirmizî, "Fiten", 35, 42-43). Hadislerde belirtildiğine göre kıyametin kopuşu ansızın vuku bulacak, bu sırada alışveriş yapanlar işlerini bitiremeden, yemek yiyenler lokmasını ağzına götüremeden, havuz yaptıran kişi havuzuna giremeden ve devesinin sütünü sağan kimse bunu misafirine ikram edemeden kıyamet kopacaktır (Buhârî, "Fiten", 25).

Hadis şerhleriyle "fiten" ve "melâhim" türü kitaplarda kıyamet alâmetleri hakkında çeşitli rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilir. Bu rivayetlerde ahlâkî bozuluşa, dinî-içtimaî hadiselere ve tabiat olaylarına ilişkin oldukça ayrıntılı bilgilere yer verilir. Nakledilen metinlere göre kıyamet alâmetleri şöyle gelişecektir: Kur'an'ın önemi insanlar tarafından unutulacak, namaz kılınmayacak, emanete riayet edilmeyecek, faiz helâl sayılacak, seviyesiz ve şahsiyetsiz kişiler yönetici olacak, ebeveyne isyan edilip beyler hanımların emrine girecek, toplumlar geçmişlerine lânet okuyacak, akşam mümin olarak yatan kişi sabah kâfir olarak kalkacak, yöneticiler insanlara zulmedecek, şerrinden korkulan kimselere itibar edilecek, ticareti dürüst olmayan gruplar ele geçirecek, mescidler süslenmekle birlikte ibadete önem verilmeyecek, erkekler erkeklerle, kadınlar da kadınlarla yetinecek, kadınlar sosyal konum açısından ön plana çıkarılacak ve erkekler kadınlara benzemeye çalışacak, açıklık yayılacak, hayasızlık çoğalacak, cihad ve irşad faaliyetleri terkedilecek, sadece din dışı ilimler öğrenilecek, kader inkâr edilecek ve yıldız falına inanılacak, liderliğe elverişli kimseler azalacak, âni ölümler çoğalacak, cahiller, aynı zamanda dürüst olmayan

zâhid ve sûfîler türeyecek, akrabalık bağları kesilecek, yalancılar tasdik edilip doğru konuşanlara itibar edilmeyecek, kitapların sayısı artacak, yağmurlar ve yıldırımlar çoğalacak, madenler yok olacak (İbn Kesîr, I, 21, 178-179; Berzencî, s. 70-75; Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, II, 78, 293; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 179-235). Çoğu zayıf veya uydurma olan, toplumdaki dinî, içtimaî ve siyasî gelişmeleri yansıtan bu rivayetlerde belirtilen alâmetlerin sayısı yetmişi aşkındır. Kıyametin kopma zamanını bildiren herhangi bir âyet veya sahih hadis bulunmamakla birlikte âhir zaman peygamberinin gelişiyle kâinatın son zaman dilimine girdiğini göz önünde bulundurarak kıyametin kopuşunun ashaptan itibaren başlayabileceği düşünülmüş ve III. (IX.) yüzyıldan başlayarak hadislerde zikredilen kıyamet alâmetlerine inanılması itikadî bir ilke haline getirilmiştir (Ebû Abdullah İbn Mende, II, 911).

Kıyamet alâmetleri ortaya çıkış zamanı, önemi ve mahiyeti dikkate alınarak değişik tasniflere tâbi tutulmuştur. Ortaya çıkış zamanına göre kıyamet alâmetleri zuhur edip sona eren uzak (geçmiş) alâmetler, zuhur etmekte olan ve artarak devam eden orta alâmetler, zuhurunun hemen ardından kıyametin kopacağı yakın alâmetler olmak üzere üç gruba ayrılır. Uzak alâmetler arasında Resûl-i Ekrem'in vefatı, Kudüs'ün fethi, Hz. Ömer ve Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffîn vak'aları, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, Fâtımî ve Karâmita fitneleri, ayrıca belli yerlerde vuku bulmuş bazı depremler zikredilir. Bunların sonuncusu dışında hiçbiri hadislerde kıyamet alâmeti olarak yer almamıştır. Orta alâmetler arasında ahmak ve alçakların dünyanın en mutlu insanları olması, kötülük ve fuhşun yayılması, çocuğun ebeveynine isyan etmesi, oyun ve çalgı aletlerinin ortaya çıkması, fâsıkların toplumun efendisi haline gelmesi, gasp olaylarının çoğalması, sıla-i rahimin kesilmesi gibi ferdî ve içtimaî alanda bozuluşun vuku bulacağına ilişkin olaylar yer alır. Bunların bir kısmı hadislerde zikredilen alâmetlerle örtüşüyorsa da çoğu lafız olarak erken devir hadis literatüründe yer almamaktadır. Zuhurunun ardından kıyametin kopacağı haber verilen yakın alâmetler arasında da mehdînin gelişi, deccâlin çıkışı, Hz. Îsâ'nın gökten inişi, Ye'cûc ve Me'cûc'ün, dâbbetü'l-arzın ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması ve insanları toplanma yerine sevkeden bir ateşin yerden çıkışı gibi hârikulâde olaylar zikredilir. Bunlar da genellikle Resûl-i Ekrem'e atfedilen hadislere dayandırılır. Bu gruplandırma Berzencî tarafından yapılmış ve sonraki bazı müelliflerce de benimsenmiştir (el-İşâʿa li-eşrâṭi's-sâʿa, s. 3,

70, 87).

Kıyamet alâmetleri önemine göre küçük ve büyük diye de sıralanmıştır. Küçük alâmetlere dinî hayatın zayıflayıp kötülüklerin yayılmasına dair olaylar dahil edilirken büyük alâmetleri kıyametin kopmasından kısa bir süre önce meydana gelecek hârikulâde vak'alar oluşturur (M. Selâme Cebr, s. 20; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 77, 239). Mahiyetleri dikkate alınarak yapılan taksime göre kıyamet alâmetleri ahlâkî ve fizikî olarak da gruplandırılır. Ferdî ve içtimaî açıdan bozuluşu gerçekleştiren olaylar ahlâkî alâmetleri; güneşin batıdan doğması, sık sık vuku bulan depremler, duhân gibi hadiseler de fizikî alâmetleri teşkil eder (M. Ahmed Abdülkādir, s. 50-56).

Dinî hayatın zayıflamasına dair ahlâkî alâmetlerin bir kısmı sahih hadislerle sabit olduğundan bu konuda âlimler arasında önemli sayılabilecek bir görüş ayrılığı yoktur. Hadislerde sözü edilmeyen, fakat literatürde kıyamet alâmetleri içinde sayılan toplumsal değişimle ilgili olayları içeren rivayetlerin o devirde yaşayan müellifler tarafından uydurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Resûl-i Ekrem'in müslümanları uyardığı ve kıyamet alâmeti olarak zikrettiği ahlâkî bozuluş ve dinî hayatın yozlaşması esasen ferdin ve toplumun helâk olması anlamında bir kıyamet alâmeti olup kâinattaki kozmolojik düzenin yıkılması mânasına gelmez. Aksi

takdirde sözü edilen yıkılışın bugüne kadar gerçekleşmesi gerekirdi. Çünkü ahlâkî bozuluş kategorisindeki alâmetlerin Asr-ı saâdet'ten itibaren sıkça vuku bulduğu şüphesizdir.

Üzerinde tartışılan asıl kıyamet alâmetleri büyük alâmetler olarak kabul edilen hârikulâde olaylar ve kozmik değişikliklerdir. Kıyametin kopuşu öncesinde gerçekleşeceğine inanılan başlıca hârikulâde olaylar deccâlin ortaya çıkışı, mehdînin zuhuru, Hz. Îsâ'nın gökten inmesi, Ye'cûc ve Me'cûc'ün görünmesi, Hicaz bölgesinde büyük bir ateşin çıkışı, gökten insanları bürüyen bir dumanın inmesi ve dâbbetü'l-arzın yerden çıkmasından ibarettir. Bunlardan dâbbetü'l-arz, duhân, Ye'cûc ve Me'cûc konusu Kur'an'da zikredilmektedir (yk. bk.). Mehdî, deccâl ve nüzûl-i Îsâ inançları ise sadece Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlere dayanır.

“Yer hayvanı” anlamına gelen dâbbetü’l-arzla ilgili âyetlerde belirtildiğine göre ilâhî hüküm gerçekleşince yerden bir dâbbe (hareket eden varlık) çıkarılacak ve insanların Allah’ın âyetlerine inanmadıklarını söyleyecektir (en-Neml 27/82). Mahiyeti konusunda herhangi bir bilgi bulunmadığından dâbbetü’l-arzın çıkacağına inanmakla yetinmek bu konudaki en isabetli tutumdur (Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 412-415). Hadislerde kıyamet alâmetleri arasında geçen, Hz. Îsâ’nın nüzûlü ve ölümünden sonra çıkacağına inanılan dâbbetü’l-arzın ilgili âyetlere bakılırsa kıyametin kopma sürecinde gerçekleşeceği ihtimali akla gelmektedir.

Kur’an’da bildirildiğine göre kıyamet gününde insanları bürüyen ve elem veren bir duman yukarıdan aşağıya doğru inecek, insanlar iman ettiklerini söyleyerek Allah’tan bu azabı kaldırmasını isteyeceklerdir (ed-Duhân 44/10-12). Müfessirlerin bir kısmı, bunu Resûl-i Ekrem zamanında Mekke’de vuku bulmuş bir hadise olarak kabul ederken bir kısmına göre de kıyametin kopmasından önce veya kopma sürecinde gerçekleşecek bir alâmettir (meselâ bk. İbn Kesîr, I, 173; ayrıca bk. DUHÂN).

“Tutuşup yanmak” (veya “tuzlu olmak”) anlamındaki “ecc” kökünden türeyen Ye’cûc ve Me’cûc hakkında Kur’an’da verilen bilgi oldukça azdır: “Ye’cûc ve Me’cûc’ün önündeki engeller kaldırılıp her tepeden indikleri ve gerçek vaad (kıyamet) yaklaştığı zaman inkârcıların gözleri donup kalacaktır” (el-Enbiyâ 21/96-97). Ye’cûc ve Me’cûc olayının gerçekleştiğini, bunların İslâm ülkelerini işgal eden Moğollar olduğunu yahut da I ve II. Dünya savaşlarından ibaret bulunduğunu ileri sürenlerin yanı sıra bu olayın henüz gerçekleşmediğini ve Hz. Îsâ’nın nüzûlünden sonra meydana geleceğini savunanlar da mevcuttur (a.g.e., I, 152-153; Abdülkerîm Âl-i Şemseddin, II, 292-293).

Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetlerden hareketle kıyametin büyük alâmetleri arasında zikredilen hârikulâde olaylara dair benimsenen inançlara göre âhir zamanda deccâl adı verilen ilginç bir insan ortaya çıkacak, ulûhiyyet niteliklerine benzer özelliklere sahip olup ilâhlık iddiasında bulunacak ve büyük bir fitne kopararak insanları hak yoldan saptıracaktır (Buhârî, “Fiten”, 26-27; Müslim, “Fiten”, 100-110; Nevevî, XVIII, 58). Deccâlin ardından Sünnîler’e göre asıl adı Muhammed b. Abdullah, Şiîler’e göre ise Muhammed b. Hasan olan ve Ehl-i beyt soyundan gelen mehdî

zuhur ederek deccâli öldürdükten sonra İslâm dinini kısa sürede yayıp yeryüzünde hâkim kılacak ve bütün kötülükleri ortadan kaldırıp adaleti tesis edecektir (İbn Kesîr, I, 24-32). Mehdînin zuhurunun ardından Hz. Îsâ âdil bir hakem ve yönetici olarak gökten inecek, haçı kırıp domuzu öldürecek, vergiler koyup zenginlik sağlayacak, mehdînin arkasında namaz kılıp ona yardım edecek (İbn Mâce, "Fiten", 33; İbn Kesîr, I, 52, 145-146), aynı dönemde ortaya çıkarak yeryüzünü fesada boğacak olan Ye'cûc ve Me'cûc onun yapacağı dua sayesinde Allah tarafından bir anda helâk edilecektir (Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, III, 174).

Kâinatta hüküm süren kozmolojik düzenin bozulmaya başladığının bir işareti olarak kıyametin kopmasından önce vuku bulacak kozmik olayların başında ayın yarılması ve güneşin batıdan doğması gelir. Kur'an'da kıyametin yaklaştığını ve ayın yarıldığını ifade eden beyan, bazı âlimlere göre kıyametin kopmaya başlamasından hemen önceki durumu tasvir eder (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 430). Hz. Peygamber, rabbinin bazı alâmetleri geldiği ve bu andan itibaren iman etmenin kimseye fayda vermediği güne dikkat çekilen âyette (el-En'âm 6/158) güneşin batıdan doğmasının kastedildiğini açıklamıştır (İbn Kesîr, I, 164-170). Hadislerde sözü edilen büyük yer çöküntüleri, insanları doğudan batıya sevkedecek ateşin yerden çıkması, yıldırım ve yağmurların olağan üstü bir yoğunlukta çoğalması ve insanları öldüren bir rüzgârın oluşması gibi kozmik olayları başka galaksiler bir yana yerküresinin de dahil bulunduğu samanyoluna bağlı güneş sisteminde meydana gelecek büyük değişiklik ve oluşumların yansımaları olarak görmek mümkündür. Kıyamet alâmetlerinin hangi sıraya göre vuku bulacağı meselesi de tartışılmış ve bunun için farklı sıralamalar yapılmıştır (a.g.e., I, 164, 171; Berzencî, s. 180-182; Seffârînî, Ehvâlü'l-ḳıyâme, s. 106; M. Selâme Cebr, s. 96-98).

Hadislerde dinî yozlaşmayı ve ahlâkî bozuluşu haber veren olayların kâinatın kozmik düzeninin yıkılışına işaret eden belirtiler olmaktan çok ferdi ve toplumu yok oluşa götüren birer alâmet olduğunu kabul etmek daha isabetli bir hüküm olmalıdır. Resûl-i Ekrem'e atfedilen rivayetlere dayanılarak kıyamet alâmetleri arasında zikredilen ve Kur'an'da haklarında bilgi bulunmayan deccâlin çıkışı, mehdînin zuhuru ve Hz. Îsâ'nın gökten inişine dair inançlara gelince, Selefiyye dışındaki Sünnîler'in de kabul ettiği epistemolojik anlayışa göre İslâm akaidi açısından bunlara inanma

mecburiyeti yoktur. Zira bunlar Kur’an’la sabit olmadığı gibi mütevâtir hadislerle de teyit edilmiş değildir. Her şeyden önce nüzûl-i Îsâ inancına dayanak teşkil eden rivayetlerdeki bilgiler Hz. Îsâ’nın tabii bir şekilde öldürüldüğünü bildiren âyetlerle çelişmekte (Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/117), ayrıca Resûl-i Ekrem’in ardından peygamber gelmeyeceği ve her insanın belli bir süre yaşadıktan sonra öleceği gerçeğine aykırı düşmektedir. Nüzûl-i Îsâ’nın hıristiyanlara ait bir inanç olduğunu dikkate alarak Kur’an’la uyuşmayan bu tür âhâd rivayetlerin tedvin döneminde hıristiyanlardan İslâm akaidine intikal etmiş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir (bk. ÎSÂ). Deccâl inancı konusundaki son araştırmaların ortaya koyduğuna göre bu rivayetlerde çelişkili bilgiler vardır (Reşîd Rızâ, IX, 450-466), sahih olanların ise deccâlin ulûhiyyet niteliklerine sahip hârikulâde bir insan değil kötülüğü temsil eden bir tip olduğu tarzında yorumlanması gerekir (bk. DECCÂL).

Buhârî ve Müslim gibi hadis âlimleri eserlerinde mehdî hakkındaki rivayetlere yer vermemişlerdir. Mehdînin zuhuruna ilişkin Tirmizî ve Ebû Dâvûd rivayetlerini nakleden râvilerin güvenilir olmadığı cerh ve ta‘dîl âlimlerince belirtilmiştir (Mustafa M. et-Tayr, LII/9 [1980], s. 1644). Ayrıca mehdînin insanların hidayete ermesini sağlayacak hârikulâde bir güce sahip kılınması, peygamberlerin bile tâbi olduğu sünnetullahı ortadan kaldıran bir anlayıştır (Reşîd Rızâ, IX, 459-460, 501-504). Mehdî inancının oluşmasında Ehl-i beyt’e mensup imamlara yapılan eziyetlerin ve müslümanlar arasında meydana gelen üzücü olayların etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu inancın ilk defa Şîa’da görülmesi bunun bir delili sayılmalıdır. Ayrıca bazı rivayetlere dayandırılan deccâl, mehdî ve nüzûl-i Îsâ gibi hârikulâde olayların Kur’an’ın kesin açıklamasına göre kıyametin ansızın vuku bulacak olması gerçeğiyle bağdaşmadığını söylemek gerekir.

Kıyamet alâmetlerini konu edinen eserlerin bazıları şunlardır: Şemsüleimme el-Halvânî, Ṣıfatü eşrâṭi’s-sâʿa; Abdurrahman es-Sehâvî, el-Ḳanâʿa fîmâ yaḥsünü’l-iḥâṭa bihî min eşrâṭi’s-sâʿa (Riyad 1987); Sehâvî, el-Ḳanâʿa fîmâ temessü ileyhi’l-ḥâce min eşrâṭi’s-sâʿa (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1079, 1356, 1392); Ebû Amr ed-Dânî, es-Sünenü’l-vâride fi’l-fiten ve ġavâʾilihâ ve’s-sâʿa ve eşrâṭihâ (Riyad 1995); Muhammed Hicâzî el-Kalkaşendî, Sevâʾü’ṣ-ṣırâṭ fî beyâni’l-eşrâṭ (Îżâḥu’l-meknûn, I, 52; II, 29);

Muhammed el-Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa (Beyrut, ts.); Seffârînî, Min ʿalâmâti’l-ḳıyâmeti’l-kübrâ el-Mesîḥ ve eşrâṭü’s-sâʿa (Beyrut 1407); Mahmûd Atıyye Muhammed Ali, Feḳad câʾe eşrâfuhâ (Demmâm 1996); Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, Eşrâṭü’s-sâʿa (Demmâm 1995); Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, İtḥâfü’l-cemâʿa bimâ câʾe fi’l-fiten ve’l-melâḥim ve eş-râṭi’s-sâʿa (Riyad 1993); Mustafa Ebü’n-Nasr eş-Şiblî, Ṣaḥîḥu eşrâṭi’s-sâʿa (Cidde 1994); Sıddık Hasan Han, el-İzâʿa limâ kâne vemâ yekûnü beyne yedeyi’s-sâʿa (Kahire 1379); Mustafa el-Adevî, eṣ-Ṣaḥîḥu’l-müsned min eḥâdîs̱i’l-fiten ve’l-melâḥim ve eşrâṭi’s-sâʿa (Riyad 1991).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sâʿat” md.; Buhârî, “Îmân”, 37, “Tefsîr”, 2/6, “Menâḳıb”, 51, “Fiten”, 4-5, 22-25, 26-27, “ʿItḳ”, 8, “ʿİlim”, 21, “Ṭalâḳ”, 25, “Cihâd”, 95, “Nikâḥ”, 110, “Riḳāḳ”, 39; Müslim, “ʿİlim”, 8-10, “Fiten”, 100-110, 132-135; İbn Mâce, “Fiten”, 25-36; Tirmizî, “Fiten”, 35, 42-43; Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü’l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, II, 911; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 341-342, 430; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVIII, 58; İbn Kesîr, en-Nihâye (Abye), I, 21, 24-32, 52, 145-146, 152-153, 164-171, 173, 178-179; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1079, 1356, 1392; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa, Kahire 1393 → Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 3-27, 70-75, 87, 90, 91, 112, 122-123, 143, 144, 152, 156, 160, 177, 180-182, 189-190; Seffârînî, Ehvâlü’l-ḳıyâme ve ʿalâmâtühe’l-kübrâ, Beyrut 1406/1986, s. 106; a.mlf., Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 65, 142; Îżâḥu’l-meknûn, I, 52, 86; II, 29; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VIII, 211; IX, 450-466, 501-504; M. Ahmed Abdülkādir, ʿAḳīdetü’l-baʿs̱ ve’l-âḫire fi’l-fikri’l-İslâmî, İskenderiye 1986, s. 50-56; M. Selâme Cebr, Eşrâṭü’s-sâʿa ve esrârühâ, Kahire 1413/1993, s. 13-14, 20-23, 25-30, 65-70, 92-99, 101-107; Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, İtḥâfü’l-cemâʿa bimâ câʾe fi’l-fiten ve’l-melâḥim ve eşrâṭi’s-sâʿa, Riyad 1414, II, 78, 292-293, 374-375; III, 12-13, 137-138, 172-188, 237-241; Abdülkerîm Âl-i Şemseddin, el-ʿAḳlü’l-İslâmî, Beyrut 1414/1994, II, 292-293; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil,

Eşrâṭü’s-sâʿa, Riyad 1415/1995, s. 41-42, 57, 73-74, 77-176, 179-235, 239, 245-265, 315, 318, 378-392, 407-415; Mübârek el-Berrâk, eż-Żaʿîf ve’l-mevżûʿ min aḫbâri’l-fiten ve’l-melâḥim ve eşrâṭi’s-sâʿa, Kahire 1416/1996, s. 38-39, 54, 58, 62-65; Mustafa M. et-Tayr, “el-Mehdî ve’l-Ḫumeynî fî naẓari’l-İslâm”, ME, LII/9, Kahire 1980, s. 1644.

Yusuf Şevki Yavuz

KIYAS

(القياس)

Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden mantık, fıkıh ve dil bilimi terimi.

Sözlükte kıyâs "ölçme, takdir ve eşitlik" anlamlarına gelir. Mütercim Âsım Efendi, kıyasın "bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak" mânasına geldiğini söyler (Kāmus Tercümesi, II, 997). Terim olarak dilde, mantık ve fıkıhta sözlükteki asıl mânasıyla irtibatlı olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kıyas denilirken (nahvî kıyas) mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kıyas). Fıkıhta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder (şer'î veya fıkhî kıyas; bk. Tehânevî, Keşşâf, III, 525, 530).

İnsan zihninin işleyişinin en temel formlarından biri olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrama işinin formel hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kıyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştirilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiş, özellikle dil biliminde ve fıkıhta kullanılan istidlâlde sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanılmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.

Bilgi kavram (tasavvur) veya bir yargıdır (tasdik). Bir kavramı açıklayan söze (el-kavlü's-sârih) tanım (had) veya betim (resim) denildiği gibi bir yargıya ulaştıran kanıta da (hüccet) tümdengelim (kıyas) yahut tümevarım (istikrâ) denilmektedir (İbn Sînâ, el-İşârât, s. 2-3).

Her kanıtlama işleminde olduğu gibi kıyasın da bir biçimi (sûret) ve içeriği

(madde) vardır. Dolayısıyla kıyasla ilgili bir inceleme biçim veya içerik bakımından olacaktır. Bir bakıma kıyastan ibaret olan biçimi incelemek içeriğini incelemekten önce gelir. Çünkü onun türlere ayrılması içeriği açısındandır. Kıyasın biçimi değişmez, fakat içeriği değişebilir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 3-5, 53; İbn Bâcce, s. 187; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 250).

Biçimi açısından kıyas önermelerden (kavil) yapılan bir işlemdir ki (telif) bu işleme giren önermeler kabul edilince zorunlu olarak işlemden başka bir önerme ortaya çıkar. Bu işlemin kendisi kıyasın biçimidir ve işleme girenlerle onlardan elde edilen arasındaki zorunluluk içerikten değil işlemin kendi tabiatından kaynaklanır. Biçim içerikten tamamen ayrı olduğu için kıyas işlemini sembollerle yapmak mümkündür (Aristoteles, I, 142; İbn Zür‘a, s. 108; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 54, 57, 65; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 500).

Kıyas şekil bakımından ikiye ayrılır. 1. İktiranlı kıyas. Şu alt bölümlerden oluşur: a) Yalnızca yüklemli önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar. b) Yüklemli ve şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kıyaslar. c) Salt şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar. Bu da yalnızca birleşik şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar, sadece ayrık şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar, birleşik ve ayrık şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kıyaslar olmak üzere üçe ayrılır. 2. İstisnalı kıyas. Birleşik şartlı öncülle yapılan istisnalı kıyaslar ve ayrık şartlı öncülle yapılan istisnalı kıyaslar diye ikiye ayrılır (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 231, 389; en-Necât, s. 83-90; Kitâbü'l-Hidâye, s. 105-106; el-İşârât, s. 48; el-Mûcez, s. 158-159; Esîrüddin Ebherî, s. 78-80; Îsâ b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî es-Safevî, s. 202).

İktiranlı Kıyas. Bir kıyas işleminde işlemin sonucu öncüllerde güç halinde

(bilkuvve) ihtiva edilmişse buna iktiranlı kıyas denir. Bir iktiranlı kıyas iki öncül (mukaddime) ve üç deyimden (had) oluşur. İki öncülle yapılan bir işlemden zorunlu bir sonucun çıkabilmesi için görevi iki öncülü birbirine yaklaştırmak olan (iktiran) ve her iki öncülde geçen orta / ortak bir deyimin (el-haddü'l-evsat, el-haddü'l-müşterek) bulunması gerekir. Önermeler (kazıyye) kıyas işlemine girince öncül özne (mevzû‘) ve yüklem (mahmûl) deyim adını almaktadır. Sonucun yüklemini içeren öncüle büyük öncül (kübrâ), sonucun yüklemine büyük deyim (ekber), sonucun öznesini içeren

önermeye küçük öncül (suğrâ), sonucun öznesine küçük deyim (asgar) adı verilir. Bu sebeple orta deyimin öncüllerde bulunduğu konuma iktiranlı kıyasların şekli denir. Orta deyim öncüller de zorunlu olarak dört konumda bulunduğu için iktiranlı kıyasın dört şekli vardır. Orta deyim büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem ise buna birinci şekil, her ikisinde yüklem ise ikinci şekil, her ikisinde özne ise üçüncü şekil, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde özne ise dördüncü şekil adını almaktadır. Bu dört şekilden herhangi birinde iki öncülle yapılan iktirana işlem (darb), işlemlerden zorunlu olarak bir sonuç verene ise kıyas denir. Bu işlemle ulaşılacak olana sorun (matlûb), ulaşılana sonuç (netice) adı verilir (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 54, 451; en-Necât, s. 52-53).

Hangi şekil içinde olursa olsun iki öncülün nitelik (olumlu-olumsuz), nicelik (tümel-tikel) ve kiplik (olabilir-zaruri) açılarından altı değişik tarzda bulunabileceği göz önüne alındığında iki önermenin bu değişkenlere göre bir şekil içinde kurulabilecek işlem sayısı iki üzeri altı (26), bu da altmış dört (64) olacaktır. İktiranlı kıyasın dört şekli söz konusu olduğu için iki öncül toplam 4 × 64 = 256 işlem tarzına girebilecektir. Ancak bir kısmı sonuç vermeyip bir kısmı da bir kısmına indirgendiği için dördü birinci, dördü ikinci, altısı üçüncü, beşi dördüncü şekilden olmak üzere toplam on dokuz işlem yapılabilmektedir. Kısaca her şekildeki işlemler şunlardır:

Birinci şeklin sonuç vermesi için büyük öncül tümel, küçük öncül olumlu olmalıdır. Birinci işlem: Her A, B’dir ve her C, A’dır. Öyle ise her C, B’dir. İkinci işlem: Her A, B’dir ve bazı C, A’dır. Öyle ise bazı C, B’dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, A’dır. Öyle ise hiçbir C, B değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, A’dır. Öyle ise bazı C, B’dir.

İkinci şeklin sonuç vermesi için iki öncülden birinin olumsuz ve büyük öncülün tümel olması gerekir. Birinci işlem: Her A, B’dir ve hiçbir C, B değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. İkinci işlem: Her A, B’dir ve bazı C, B değildir. Öyle ise bazı C, A değildir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, B’dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, B’dir. Öyle ise bazı C, A değildir.

Üçüncü şeklin sonuç vermesi için küçük öncül olumlu ve iki öncülden biri

tümel olmalıdır. Sonuç daima tikel olur. Birinci işlem: Her A, B’dir ve her A, C’dir. Öyle ise bazı C, B’dir. İkinci işlem: Her A, B’dir ve bazı A, C’dir. Öyle ise bazı C, B’dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her A, C’dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı A, C’dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Beşinci işlem: Bazı A, B’dir ve her A, C’dir. Öyle ise bazı C, B’dir. Altıncı işlem: Bazı A, B değildir ve her A, C’dir. Öyle ise bazı C, B değildir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 108-119; el-İşârât, s. 49-55; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 158 vd.).

Dördüncü şeklin sonuç vermesi için işlemde tikel olumsuz öncül olmayacak ve küçük öncül tikel olumlu iken büyük öncül tümel olumsuz olacak. Birinci işlem: Her A, B’dir ve her B, C’dir. Öyle ise bazı C, A’dır. Her gülen insandır, her insan canlıdır. Öyle ise bazı canlı gülendir. İkinci işlem: Bazı A, B’dir ve her B, C’dir. Öyle ise bazı C, A’dır. Bazı canlı insandır ve her insan gülendir. Öyle ise bazı canlı gülendir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her B, C’dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir ve her insan canlıdır. Öyle ise hiçbir canlı taş değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı B, C’dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir. Bazı insan mühendistir. Öyle ise hiçbir mühendis taş değildir. Beşinci işlem: Her A, B’dir ve hiçbir B, C değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Her bilen insandır. Hiçbir insan taş değildir. Öyle ise hiçbir taş bilen değildir (Atay, XVI [1970], s. 58-66; Platti, sy. 18 [1988], s. 177-178).

Yukarıda açıklanan, dört şekli ve on dokuz işlemi verilen iktiranlı kıyas yalnızca yüklemli öncüllerden oluşmaktadır. Öte yandan her kitapta dördüncü şeklin örnekleri bulunmadığı için sembollerle birlikte örnekler de verilmiştir. Bir diğer husus da Türkçe’de büyük öncülün önce, küçük öncülün sonra gelmesidir. Arapça’da durum bunun tersidir. Bilindiği kadarıyla şartlı öncüllerle yapılan iktiranlı kıyasların şekil ve işlemlerini bütün yönleriyle en geniş biçimde ele alan ilk mantıkçı İbn Sînâ’dır (eş-Şifâ˒, s. 295-356). İbn Sînâ bu konularla ilgili, sözde Fârâbî’ye nisbet edilen eksik ve yanlışlarla dolu bir kitabın kendisine ulaştığını ve onun en temel konularda bile ne kadar eksik olduğunu söyledikten sonra kendisinin kıyasın bu konusu üzerinde on sekiz yıla yakın bir süre çalıştığını belirtir (a.g.e., s. 356-357). Öyle anlaşılıyor ki bu eksik ve karışık metin onu bu konuyu bütün yönleriyle incelemeye sevketmiş, böylece konuyu belki ilk

ele alan filozof olmamakla birlikte kendisinin büyük bir mantıkçı olmasını sağlamıştır. İbn Sînâ, mantıkla ilgili hemen her kitabında iktiranlı kıyasların bu çeşidine kısaca değinir ve şartlı öncülün ön birleşeninin (mukaddem) yüklemli öncüldeki özne, art birleşeninin ise (tâli) yüklem gibi ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre mantıkçıların hepsi yalnızca yüklemli öncüllerle yapılan iktiranlı kıyaslarla ilgilenmişlerdir (en-Necât, s. 83-90; Kitâbü'l-Hidâye, s. 105-106; el-İşârât, s. 48, 56; el-Mûcez, s. 159). İbn Sînâ'dan sonraki İslâm mantıkçıları çok az da olsa kitaplarında iktiranlı kıyasın bu çeşidine yer vermişlerdir (Esîrüddin Ebherî, s. 78-80; Îsâ b. Muhammed el-Îcî es-Safevî, s. 202).

İktiranlı kıyasın işlemleri hesaplanırken nitelik ve nicelikle birlikte öncüllerin kipleri de göz önüne alınmıştır. Ancak Aristo'dan bu yana İbn Zür'a, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi mantıkçılar kipli kıyasları "el-kıyâsâtü'l-muhtelite", "ed-durûbü'l-kıyâsiyye zevâti'l-cihet" gibi başlıklar altında ayrı olarak incelerler. Fârâbî, her iki kıyas kitabında da kipli kıyaslara hiç yer vermezken yine ilk defa İbn Sînâ, el-İşârât'ta (s. 49-55) yüklemli öncüllerden oluşan iktirânî kipli kıyasları birlikte ele alır. Kıyasın işlemlerinin (darb) hesaplanması konusunda da İbn Zür'a gibi bazı istisnalar dışında mantık kitaplarında bir işlem yapıldığı görülmez; yalnız İbn Rüşd darbların hesaplanması konusunda öncüllerin nicelik, nitelik ve kiplik durumlarının göz önüne alınması gerektiğini söyler (İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 143).

Aristo'dan itibaren mantıkçılar iktiranlı kıyasın birinci şeklini en mükemmel şekil olarak kabul ederler. Çünkü bu şeklin işlemlerinin sonucunu anlamak kolay ve zihnin tabiatına uygundur. Dolayısıyla herhangi bir ara işlem yapmaya gerek yoktur. Ayrıca ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin işlemleri döndürme (aks), yerine koyma (iftiraz) ve olmayana ergi (hulf) yoluyla birinci şeklin dört işleminden birine indirgenerek sonuç verdikleri

kanıtlandığından zihin için en açık ve tabii olan kıyas birinci şeklin dört işlemi olarak kabul edilmektedir. Tabii olmamakla birlikte bilimde ikinci ve üçüncü şekle de ihtiyaç vardır. Bunların biçimleri tabii olmasa da öncülleri tabiidir. Bu iki şeklin öncüllerinin tabii hali bozularak biçimleri tabii hale dönüştürülür (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 108, 119-120, 185-186; el-İşârât, s. 54-

55; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 158).

İktiranlı kıyasın şekilleri arasında üzerinde en çok tartışılanı dördüncü şekildir. Mantığın kurucusu Aristo dördüncü şekilden hiç söz etmez. Her ne kadar Aristo bunu anmasa da sûrî bir mantık bu şekli kabule zorlar (Blanché, s. 77-78). Nitekim bu durumu İbn Sînâ da itiraf eder. Dördüncü şeklin zorunlu olarak ortaya çıkışından ilk söz eden de İbn Sînâ'dır. Ona göre Câlînûs (Galen) bu şekli başka bir biçimde ele almıştır. Tabii olmayıp akıl yürütmenin tabiatına uygun gelmediğinden, ayrıca birinci şeklin tam aksi bir şekil olduğundan mantıktan kaldırılmıştır (eş-Şifâʾ, s. 107; el-İşârât, s. 49). İbn Bâcce (Teʿâlîḳ, s. 184-185) ve İbn Rüşd de (Telḫîṣ, s. 152, 171-173) benzer şeyleri söylerler. İbn Hazm ise burhanın (kıyas) üç şeklinin bulunduğunu, akılda asla dördüncü bir şekle yer olmadığını belirtir (et-Taḳrîb, IV, 228). Bilindiği kadarıyla mantık tarihinde dördüncü şekli ilk defa ciddi olarak ele alan, XII. yüzyıl matematik ve gök bilimcisi Ebü'l-Fütûh İbnü's-Salâh'tır. Bu konuda bir risâle kaleme alan İbnü's-Salâh "Galen'in dördüncü şekli" diye bir makalenin kendisine ulaştığını söylemekle birlikte ona göre Câlînûs el-Burhân'ın dokuzuncu makalesinde kesinlikle dördüncü şeklin olmadığını söyler. Câlînûs kıyasların sayımı kitabında da bu şekli zikretmez. Buna rağmen Câlînûs'a nisbet edilen ve son derece bozuk olan bu metin İbnü's-Salâh'ı dördüncü şekli yeniden ele alıp incelemeye zorlamıştır. İbnü's-Salâh bu risâlesinde, aslında dördüncü şeklin ikinci şekil olması gerektiğini ve ikinci ile üçüncü şekilden daha değerli olduğunu ileri sürer (Atay, XVI [1970], s. 46-54). İbnü's-Salâh'tan sonra gelen mantıkçılar hiç değilse dördüncü şeklin varlığını kabul ettiklerine göre onun bu çalışması sonrakileri etkilemiş demektir..

Aristo'nun öğrencilerinden Theophrastos'un da bu konuyla ilgilendiği, fakat bunu bir şekil olarak değil birinci şeklin tabii olmayan beş işlemi olarak birinci şekle eklediği söylenir (Blanché, s. 77-78, 115). Jan Lukasiewicz, Aristocu mantığın sûrî olup sûrîci bir mantık olmadığı için dördüncü şeklin yer alamayacağını ileri sürer (a.g.e., s. 82). Her ne kadar Lukasiewicz'in dördüncü şeklin Câlînûs'a ait olmadığını kesinlikle kanıtladığı söylenirse de (a.g.e., s. 169-170) Câlînûs'un gerçek metinleriyle ona nisbet edilen metin arasındaki çelişkiye dikkati çekerek bu şeklin Câlînûs'a ait olmayabileceğini ilk defa ileri süren kişi İbnü's-Salâh'tır.

İstisnalı Kıyaslar. Her istisnalı kıyas bir şartlı öncülden ve bu şartlı öncülün bir bölümünün kendisi veya çelişiği olan bir istisnalı öncülden oluşur. Bu kıyas istisna edilmeyen diğer parçasını veya karşıtını sonuç olarak verir. İktiranlı kıyasların aksine bu kıyasta sonucun kendisi veya karşıtı öncüllerde bilfiil görülür (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 106, 389-390; en-Necât, s. 52; Kitâbü'l-Hidâye, s. 92; el-İşârât, s. 57-58).

Her ne kadar kıyasta onun içeriğine değil biçimine bakılırsa da istisnalı kıyasların bilimlerde yararlı olabilmesi ve yeni bir bilgi verebilmesi için birleşik şartlı öncülde birleşimin (ittisal ve lüzum) tam, ayrık şartlı önermede ise bölünmenin (infisal) gerçek olması gerekir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 390-392, 406). Burada sözü edilen tamlık ve gerçeklik iktiranlı kıyaslardaki kipler gibi değerlendirilmektedir. Bu kıyasın işlemleri şöyledir. a) Birleşik şartlı öncüllerden yapılan istisnalı kıyaslar. Birinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise C, D'dir. İkinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D'dir. Öyle ise A, B'dir. Üçüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B değildir. Öyle ise C, D değildir. Dördüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D değildir. Öyle ise A, B değildir.

b) Ayrık şartlı öncüllerden yapılan istisnalı kıyaslar. Ayrık şartlı öncülün iki veya daha fazla bölümü olabilir. Olumlu veya olumsuz biçimde her hangi bir bölüm yahut bölümler istisna edilirse geriye kalanlar sonuç olarak çıkar. Bu kıyasın yararlı olabilmesi için öncülün bölümlerinin birbirinin karşıtı olmaması gerekir. Bu kıyasın iki işlemi vardır: Birinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise A, C değildir. İkinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, C değildir. Öyle ise A, B'dir (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḳıyâs, II, 31; İbn Zür'a, s. 167; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 390-401; el-İşârât, s. 57-58; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 234-237).

İstisnalı kıyaslardaki istisna eklemi "fakat" (lâkin) iktiranlı kıyaslardaki orta deyim gibidir. Her ikisinin görevi iki öncülü birbirine bağlayarak kıyasın yapılmasını sağlamaktır (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḳıyâs, II, 35; Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr, II, 83).

İbn Rüşd, bu kıyasların bilinmeyen bir şeyi açıklamada tabii olarak kullanılmadığını, dolayısıyla Aristo'nun bunları terkettiğini söylerken (Telḫîṣ, s. 234-237) İbn Sînâ, Aristo'nun bu konudaki ayrıntılı çalışmasının

kaybedildiğini belirtir (eş-Şifâ˒, s. 397).

Biçimi itibariyle kıyaslar iktiranlı ve istisnalıya ayrılmasının yanı sıra bunlardan türetilen kıyaslardan da söz edilir. Meselâ iktiranlı ve istisnalı kıyasların karışımından yapılan, olmayana ergi yoluyla bir şeyi dolaylı olarak kanıtlamaya çalışan hulfî kıyas bunlardan biridir (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḳıyâs, II, 33-34; Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr, II, 86-87; Şerḥu'l-Ḳıyâs, II, 278, 351; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 80-81, 409, 411, 415; el-İşârât, s. 58). Yine sadece İbn Sînâ'nın zikrettiği eşitlik kıyası da böyledir. A = B'dir ve B = C'dir, öyle ise A = C'dir. Bu kıyas, "Eşitin eşiti eşittir" şeklindeki bir öncülü düşmüş olan kıyastır (el-İşârât, s. 57). Ayrıca birden çok öncülden oluşan zincirleme kıyastan da (mürekkeb veya mevsul) söz edilebilir. Bu kıyasın biçimi sonucu zorunlu kılmaz; sonucu zorunlu kılan yukarıda görülen kıyaslar basit kıyastır ki buna "müstakim kıyas" da denir. Doğru kıyasta (müstakim) öncüllerden biri kalkınca sonuç çıkmaz. Halbuki zincirleme kıyasta öncüllerden birinin kalkması sonucu etkilemez. Her A, B'dir. Her B, C'dir. Her C, D'dir. Her D, Z'dir. Öyle ise her A, Z'dir. Fârâbî'ye göre bu kıyas üç kıyasın birleşiminden oluşmuş mürekkeb bir kıyastır (Fârâbî, Şerḥu'l-Ḳıyâs, II, 305; İbn Sînâ, en-Necât, s. 92-93; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 242).

Kıyasın Temeli. Bir kıyas işleminden sonuç alınabilmesi için onun felsefî temelinin tümellik ve olumluluk olması gerekir. Mutlaka öncüllerden biri bilfiil veya bilkuvve olumlu ve yine öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır (Aristoteles, I, 207; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒, s. 108, 432, 448; el-İşârât, s. 51; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 237-238).

Kıyasla ilgili deyimler tam olarak İbn Sînâ'da teşekkül etmiştir. İbn Sînâ'dan sonra yapılan mantık çalışmalarında genellikle onun deyimleri kullanılmıştır. İktiranlı ve istisnalı kıyas ayırımı ve tanımları da İbn Sînâ'ya aittir. Öncekiler, iktiranlı yerine yalnızca yüklemli önermelerle yapılan kıyaslara yer verdikleri için hamlî veya cezmî, istisnalı kıyaslar için de şartî veya vazîʿ deyimlerini kullanmışlardır;

yani kıyaslar adlarını işlemde kullanılan önermelerden almıştır (İbn Bâcce, s. 193). Büyük ve küçük deyimler yerine evvel-âhir, âzam (İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 152), taraf, reis gibi kelimelere yer vermişlerdir. Hatta bazıları ilk

dönemde kıyas için câmia (Kindî, s. 380-381; İbn Hazm, IV, 220), darb için nahiv (İbn Hazm, IV, 229-230) ve netice için redifle (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḳıyâs, II, 19; Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr, s. 75) mürâdifi (İbn Bâcce, s. 182) kullanmıştır.

İçerikleri yönünden kıyaslar beş kısma ayrılır. Kıyasların içeriği kıyastaki öncüllerinin doğruluk değeri ve kıyastan beklenen amaca göre belirlenir. Beş sanat adı altında da toplanan bu kıyaslar kısaca şunlardır: 1. Burhanî kıyas. Doğru öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı bilimsel bilgidir. 2. Cedelî kıyas. Doğruluk değeri muhtemel öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı kanıtlamaya alıştırmak ve bilime yönlendirmektir. 3. Mugalatî kıyas. Yanlış öncüllerden kurulan bu kıyas insana yanlışlardan korunmayı öğretir. 4. Hatâbî kıyas. Kamuyla ilgili bilgilerde toplumu ikna etmeyi amaçlar. 5. Şiirî kıyas. Sanat yoluyla insan duygularını eğitmeyi amaçlar (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 3-5; el-İşârât, s. 59; İbn Rüşd, Telḫîṣ, s. 138-139).

Bir bakıma kıyasın uygulanış alanları olan bu beş konuda mantığın kurucusu Aristo müstakil kitaplar yazmasına, bunların Arapça çevirileri üzerinde daha da geliştirerek Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd müstakil çalışmalar yapmasına rağmen İbn Rüşd'den sonra gelen İslâm mantıkçıları -ki bunların hemen hepsi kelâmcıdır-bu konulardan birer cümle ile söz etmişlerdir. Böylece mantığın bilim, sanat, siyaset ve eğitimle ilgili imkân ve amaçlarından mahrum kalınmıştır.

Kıyasın önermelerden, önermelerin kavramlardan oluştuğu düşünülürse mantığın kavramlar ve önermeler bölümü kıyasa bir giriş ve hazırlık mahiyetinde olmaktadır. Sözü geçen beş sanatta da kıyasın uygulama alanları bulununca -çünkü bu beş sanatın hepsinde kıyasın sûreti aynı kalırken maddeleri değişmektedir-klasik mantığın temelde bir kıyas öğretisi olduğu söylenebilir. Bu kıyas öğretisinin esas amacı da burhandır, başka bir deyişle bilimsel bilgidir.

Kıyasa Dair Çalışmalar. Altı bölümlük Organon adlı kitabıyla Aristo mantık bilimini kurmuştur. Aristo, "syllogismos" dediği kıyası "Prior Analytics" adını verdiği, Organon'un üçüncü bölümünde inceler. Arapça'ya el-Analûtika'l-ûla, el-ʿAks mine'r-reʾs (Kindî, s. 367) ve Ḳitâbü't-Taḥlîl (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 8-9) adlarıyla çevrilmiştir. Bu kitabın Arapça ilk çevirisini

özet olarak İbnü’l-Mukaffa‘ yapmıştır (Tahran 1978). Eseri ayrıca Yahyâ b. Bıtrîk tercüme etmişse de günümüze kadar gelen çevirisi Theodoros’a ait olup bunun iki nüshası zamanımıza ulaşmıştır (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2346; TSMK, III. Ahmed, nr. 3362). Birinci nüsha-yı Abdurrahman Bedevî neşretmiştir. Bu kitap üzerine yapılan tek ve eksik şerh (II. makale) Fârâbî’ye aittir. İbn Rüşd kıyasla ilgili telhisinde bu şerhe atıfta bulunur (Lameer, s. 7-11). Kindî, Aristo’nun kitaplarını sayarken kıyas ve şekilleri hakkında çok kısa açıklamalar yapar (Kemmiyyetü Kütübî, s. 380-381).

Fârâbî’nin kıyasla ilgili olarak biri giriş, diğeri kelâmcılar için yazılmış iki kıyas kitabı vardır. İbn Bâcce, Fârâbî’nin bu metinleri ilmî bir yöntemle yazmadığını söylemekle birlikte (Teʿâlîḳ, s. 180, 184) bunlar üzerine ta‘likat çalışmaları yapmıştır. Fârâbî mantık okuluna mensup olan İbn Zür‘a, müfessirlerin İskenderiye kütüphanelerinde kırktan fazla Kitâbü’t-Taḥlîl incelediklerini, yalnızca bu kitabın lafızlarının vecizliği ve mânaların açıklığı bakımından Aristo’ya ait olduğuna şehâdet ettiklerini belirtir (Kitâbü’l-Ḳıyâs, s. 101). Yine bir din bilimci olan İbn Hazm da din bilimcileri için yazmış olduğu et-Taḳrîb’de kıyası bütün yönleriyle ele alır.

Kıyas konusunda en geniş incelemeyi eş-Şifâʾda İbn Sînâ yaparsa da el-İşârât ve en-Necât gibi kitaplarında kıyasın uygulama alanlarının bazılarına çok fazla yer vermez. İbn Sînâ’nın kıyasa dair çalışmaları kendisinden sonraki bütün mantıkçıları etkilemiş, onun tanımları, deyimleri ve tasnifleri kullanılmıştır.

Gazzâlî de mantıkla ilgili yazılarında İbn Sînâ’nın kıyas öğretisini aynen tekrarlamıştır. Ayrıca el-Ḳısṭâsü’l-müstaḳīm adlı risâlesinde kıyasın bütün çeşitlerini Kur’an’dan çıkarmaya çalışmış, özünü kıyasın oluşturduğu mantığın dinî bir bilim olduğunu ileri sürmüş ve İbn Sînâ’nın deyimlerine karşı yeni deyimler önermiştir. Esâsü’l-ḳıyâs adlı kitabında ise fıkıhçıların kullandığı kıyası çözümleyerek yetersizliğini göstermiş, bir başka açıdan kıyasın dine yeni bir şey eklemediğini açıklamıştır (Durusoy, XIII/3-4 [2000], s. 310 vd.). Gazzâlî’den sonra ise kıyasın maddesi bütünüyle ihmal edilmiş ve tamamen sûretiyle ilgilenilmiştir.

Kıyas Eleştirileri. Kıyasa yönelik eleştiriler genel olarak mantık eleştirileri

içinde önemli bir yer tutar (bk. MANTIK). İslâm kültür tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantıkî kıyas karşısında mesafeli bir tavır almışlar; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Süyûtî gibi âlimler kıyasın dayandığı tanım teorisini yanıltıcı olarak görürken mantıkî kıyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gerekçesiyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir.

Kıyasa karşı en ciddi eleştiri Yeniçağ'ın bilim anlayışı ile birlikte Batı'da yapılmıştır. Bu eleştiriyi yapanlar arasında Francis Bacon, René Descartes, John Stuart Mill sayılabilir. Eleştiriler kıyasın birinci şekli bilim için yeterli değildir, onun uygulanımı kümeler ilişkisini geçmez, kesişen, dışlayan, olumsuzlayan sınıf ilişkilerini içine almaz, uygulama imkânı az, orta deyim ârızî bir ölçüdür gibi noktalardandır (Blanché, s. 62-79). Descartes gerçeği aramada sûrîliği yeterli bulmaz. Ona göre mantığı hakikati aramada değil hakikati sunmada kullanmak gerekir (a.g.e., s. 239-242). Bacon ve Mill ise bilimde kıyasın yetersiz olduğunu ve tümevarımın kullanılması gerektiğini söylerler. Ancak Yeniçağ'ın eleştirdiği mantık ve kıyas, salt Aristo mantığı ve kıyası değil onun Ortaçağ hıristiyan teolojisinde almış olduğu görünüme yöneliktir (Özlem, s. 318-319). İzmirli İsmail Hakkı kıyasın keşf, ihticâc ve izah gibi üç temel işlevi olduğunu belirterek eleştirilere karşı cevap vermeye çalışır (Felsefe Dersleri, s. 289-301). Bütün bu eleştirilere rağmen klasik mantık ve kıyas kendi konumunu hâlâ korumaktadır. Ayrıca sembolik mantık çalışmalarıyla da bağımsızlığını kazanmış, tamamen sûrîleşerek bütün bilimler için genel bir yöntem olmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, Beyrut 1998, III, 525, 530; Kāmus Tercümesi, II, 997; Aristoteles [Aristo], Kitâbü't-Taḥlîlâti'l-ûlâ (Manṭıḳu Arisṭo içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 136-316; İbnü'l-Mukaffa', el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü'l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 63-93; Kindî, Kemmiyyetü kütübî Arisṭoṭâlîs ve mâ yuḥtâcü ileyh fî taḥṣîli'l-felsefe (Kindî, Resâʾil içinde), s. 365-370, 380-381; Fârâbî, Ḳitâbü'l-Ḳıyâs (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-

Acem), Beyrut 1986, II, 11-64; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr (a.e. içinde), II, 65-93; a.mlf., Kitâbü't-Taḥlîl (a.e. içinde), II, 95-129; a.mlf., Şerḥu'l-Ḳıyâs (el-Manṭıḳıyyât li'l-Fârâbî içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Kum 1409, II, 263-553; İbn Zür'a, Kitâbü'l-Ḳıyâs li-Arisṭoṭâlîs el-Ḥakîm

(Manṭıḳu İbn Zürʿa içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî - Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 91-200; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (4), s. 3-9, 52-53, 54, 57, 65, 80-81, 106-129, 185-186, 231, 295-357, 389-401, 406, 409, 411, 415, 432, 448, 451; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 51-112; a.mlf., Kitâbü'l-Hidâye (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974, s. 91-114; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960, s. 2-3, 46-60; a.mlf., el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık (trc. Ali Durusoy, MÜİFD içinde), sy. 13-15 (1997), s. 150-166; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (Resâʾilü İbn Ḥazm içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 218-356; Behmenyâr b. Merzübân, Kitâbü't-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 106-191; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, s. 130-160; a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 90-98; a.mlf., el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde, ts., I, 88-91, 116-133; a.mlf., el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳīm (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1991, s. 47-67; a.mlf., Esâsü'l-ḳıyâs (nşr. Fehd b. M. es-Serhân), Riyad 1413/1993; İbn Bâcce, Teʿâlîḳ ʿalâ kitâbey el-Ḳıyâs ve't-taḥlîl li'l-Fârâbî (Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ Manṭıḳı'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1994, s. 180-226; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'l-Ḳıyâs (Telḫîṣu Manṭıḳı Arisṭo içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 136-361, 500; a.mlf., Maḳālât fi'l-manṭıḳ ve'l-ʿilmi'ṭ-ṭabîʿî (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Casablanca 1983, s. 97-207; Esîrüddin Ebherî, Îsâgûcî: Mantığa Giriş (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 74-87; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 604-605; Hızır b. Muhammed b. Ali er-Râzî, Şerḥu'l-Ġurre fi'l-manṭıḳ (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 79-100; Îsâ b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî es-Safevî, Şerḥu'l-Ġurre fi'l-manṭıḳ (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 195-228; Ali Sedad, Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 69-97; İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 176-247, 289-307; Doğan Özlem, Mantık, İstanbul 1991, s. 150-180, 318-319; J. Lameer, Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics, Leiden 1994, s. 7-11; İbrahim Emiroğlu, Anahatlarıyla Klasik Mantık, İstanbul 1999, s. 154-225; R. Blanché, el-Manṭıḳ ve târîḫuh (trc. Halîl Ahmed Halîl), Lübnan, ts.; Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın

Dördüncü Şekline Dair”, AÜİFD, XVI (1970), s. 35-66; E. Platti, “L’entretien de la sagesse de Barhebraeus. La traduction arabe”, MIDEO, sy. 18 (1988), s. 170-180; Ali Durusoy, “Gazali’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 303-320.

Ali Durusoy

FIKIH.

Fıkıh usulünde kıyas, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir. Kıyas fıkıh literatüründe “salt düşünme (nazar), doğruya ulaştıran delil” mânasında ve birçok istidlâl türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 749; Gazzâlî, İslâm Hukukunda Deliller, II, 195) yaygın anlamları şunlardır: 1. Re’y. “Şeriat ya tevkif ya da kıyastır” ifadesinde kıyas “şâriin bildirimi” (tevkif) mukabili olarak “re’y” anlamında, yani “mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifiyle sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç” mânasında kullanılmaktadır. Bu mâna, fıkıh usulündeki anlam eksenli “fıkhî akıl yürütme” (şer‘î kıyas, fıkhî kıyas, usulî kıyas) mânasındaki kıyasa tekabül etmektedir ve Zâhirîler ile Şîa’nın Ta‘lîmiyye grubunun eleştirilerine hedef olan daha çok bu anlamdaki kıyastır. 2. Şeriatın rasyonel içerikli bölümü. “Şeriat taabbüd ve mâkul anlamlı (kıyas) olmak üzere iki kısımdır” ifadesinde kıyas, taabbüd (dogmatik içerikli) mukabili olarak “ma‘kūlü’l-ma‘nâ” anlamına gelmektedir. Her iki kullanımda da kıyas genelde tevkif kapsamında olup tevkife alternatif değildir. 3. Genel ilke. Kıyas, tikel olaylara uygulandığı gibi tikel çözümlerin doğruluk kriteri olarak da kullanılan, “tümevarım yoluyla ulaşılmış genel kural” mânasına da gelmektedir. Fıkıh usulünde teknik anlamda kullanılan kıyasla kesiştiği nokta bulunmakla birlikte mahiyet itibariyle ondan farklı olan genel kural anlamındaki kıyas, şer‘in tamamına uygulanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilebilir. Fıkıh literatüründe yer alan “kıyâsü’ş-şer‘” ve “kıyâsü’l-mezheb” ifadeleri bu şekilde anlaşılmalıdır.

Ortaya Çıkış Süreci. Kur'an ve Sünnet metinlerinin (naslar) anlaşılması ve kapsamlarının belirlenmesi yolunda dilin imkânlarının (delâletü'l-elfâz) sonuna kadar kullanılması gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak nassın içerdiği, hükmün de konuluş gerekçesini teşkil eden anlamın (illet) esas alınarak nasta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkân ve cevazı geniş tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte lafız eksenli birinci tür delâletle anlam eksenli ikinci tür çıkarımın (şer'î kıyas) her zaman açık bir şekilde birbirinden ayrıldığını söylemek mümkün değildir.

Anlamdan hareketle yapılan çıkarım, teknik ifadesiyle kıyas ve ictihad Cessâs'ın yaygın kabul gören tesbitine göre sahâbe, tâbiîn ile onları izleyen nesilde başvurulan bir yöntem iken ilk olarak III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından red ve inkâr edilmiştir. Nazzâm kıyası inkâr etmekle kalmamış, bu yüzden sahâbeye dil uzatmıştır. Nazzâm'ın başlattığı kıyas karşıtlığı söylemine diğer Bağdatlı kelâmcılar da katılmış, fakat bunlar Cessâs'ın belirttiğine göre sahâbeye dil uzatmamışlar, onların kıyas ve ictihada başvurmalarının olayı kesin bir sonuca bağlama biçiminde değil orta yolu bulma, anlaşma sağlama kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir (bu kelâmcılar muhtemelen, Seyfeddin el-Âmidî'nin kıyası aklen imkânsız görenler arasında saydığı Ebû Ca'fer el-İskâfî, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'dir; Nazzâm'a uyan Bağdatlı Mu'tezile kelâmcılarının önderinin Belhî olduğu konusunda bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâbü't-Telḫîṣ, III, 154). Serahsî, Cessâs'ın sözünü ettiği kelâmcıların sahâbeye dil uzatmaktan kaçınmalarını Nazzâm'ın mâruz kaldığı eleştiriden kurtulma amacına bağlar, ayrıca onların sahâbe re'yine ilişkin değerlendirmelerinin gülünç olduğunu söyler (el-Uṣûl, II, 119). Bâkıllânî'nin tasviri ise ilk kıyas karşıtlığının Şîa'da ortaya çıktığını, Nazzâm'ın bu görüşe katıldığını ima etmektedir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâbü't-Telḫîṣ, III, 154).

Kıyas karşıtlığı hususunda son halkayı ne dediğini bilmeyen, kıyas muhaliflerinin dediklerini anlamayan, biraz Nazzâm'ın, biraz da diğer kıyas karşıtlarının sözlerinden etkilenerek kıyasa karşı çıkan "cahil bir adam" teşkil etmektedir (Cessâs, IV, 23-24; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 119). Nazzâm'a ve Bağdatlı kelâmcılara uyarak kıyas karşıtlığı yapan bu "cahil kişi" Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Cüveynî, fukaha arasından kıyası reddedenler

içinde Dâvûd yanında Kâsânî ve Nehrevânî'yi de zikreder (Kitâbü't-Telḫîṣ, III, 155). Kıyas karşıtlığı görüşünün Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'e nisbet edildiğinden bahseden Serahsî bunu onlara yapılmış bir iftira olarak değerlendirir (el-Uṣûl, II, 119).

Cessâs'ın tasvirinde dikkat çeken husus, Selef'in başvurduğu yöntemin re'y kavramıyla değil özellikle kıyas ve ictihad kavramlarıyla anlatılmasıdır. İbn Hazm'ın sonraları yapacağı gibi re'y ile kıyas arasında ayırım gözetilerek Selef'in yönteminin kıyas değil re'y olduğunun ortaya konulması, Selef'in kıyasa başvurduğu ve kıyası ilk inkâr edenin Nazzâm olduğu iddiasının gözden geçirilmesini gerektirecektir. Ayrıca re'y ile görüş açıklamanın sahâbeye has bir ayrıcalık sayıldığı yönünde de değerlendirmeler bulunmaktadır

(bu değerlendirmenin eleştirisi için bk. a.g.e., II, 134-138). Cessâs'ın kıyası temellendirirken kullandığı kanıtlama mantığına bakıldığında onun, bazı âyetlerin gereklerinin ancak galip zan esasına göre yerine getirilebileceğini öne sürerek öncelikle galip zannın meşrûluğunu göstermeye, ardından bir galip zan oluşturma yöntemi olduğundan hareketle kıyasın da meşrûluğunu ispatlamaya çalıştığı görülür. Cessâs'ın galip zannın meşruiyetini göstermede kullandığı bu âyet gruplarından ilki bazı işlerin mârufa göre yapılmasını öneren âyetlerdir (el-Bakara 2/233, 236, 241). Cessâs, âyetlerde söz konusu edilen mârufun ne olduğunun belirlenmesinin ilgili kişiye bırakıldığını ve bunun kesin bir sınırı olmadığını, bu yönde oluşturulacak kanaatin zandan ibaret bulunduğunu söyler ve kıyası galip zan ortak paydasında bununla buluşturur (el-Fuṣûl, IV, 24-31). Aslında galip zannın meşrûluğunu gerekçelendirme girişimi Şâfiî'de de görülür. Şâfiî'nin kıyası gerekçelendirmekte kullandığı kıblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tesbiti ve hac "cinayet"inde kefâret olarak kesilecek hayvanın denkliğinin belirlenmesi gibi hususlar ve bunlara ilişkin âyetler (el-Bakara 2/150; el-Mâide 5/95; et-Talâk 65/2) "tahkīku'l-menât" kabilindendir ve Şâfiî bu âyetlerle daha çok galip zannın muteberliğini temellendirmiş olmaktadır (er-Risâle, s. 34-40). Sonraları Gazzâlî'nin açıkça belirttiği gibi tahkīku'l-menâtın en azından çoğunluğa göre kesinlikle kıyastan farklı olduğu, bu sebeple kıyas inkârcılarının bile tahkīku'l-menâtı kabul ettikleri ortaya konulunca Şâfiî ve bir ölçüde Cessâs tarafından yapılan gerekçelendirme tenkide açık hale gelecektir (şer'î hükümlerin araştırılması konusundaki

ictihadın kıblenin araştırılması konusundaki ictihada kıyas edilmesinin eleştirisi için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Şerḥu'l-Meʿâlim, II, 275).

Re'yin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, kullanılan kavramlar ve verilen örnekler incelendiğinde, anlam ekseninde cereyan eden "hukukî akıl yürütme" mânasında kıyasın Selef arasında yaygın olan re'y faaliyetinin daha sistematik ve daha teknik bir şekli olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın, re'y evvelce mevcut olduğu halde kıyasın ikinci nesil yani tâbiîn nesli içinde ortaya çıktığı ve üçüncü nesilde de yaygınlık kazandığı, ta'lîlin ise dördüncü nesilde Şâfiî'nin takipçileri arasında görüldüğü yönündeki tesbiti (el-İḥkâm, VII, 117, 177), kıyasın ortaya çıkış ve sistematik hale geliş sürecine ilişkin bir tasvir ve mahiyetine ilişkin bir ipucu sayılabilir; böylece Schacht'ın, kıyasın terim anlamına kavuşmasında Yunan mantığı ile yahudi ve Roma hukukunun etkisi bulunduğu iddiasına da (Şener, s. 70) bir yönüyle uygun düşer (kıyası ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd olduğu ve Ebû Hanîfe'nin de kıyası geliştirip sistemleştirdiği yönündeki tesbit için bk. EI² [İng.], V, 239).

Kıyasın ilk ortaya çıkışındaki mânasının anlaşılması büyük ölçüde kıyasa yüklenen işlevin belirlenmesine bağlıdır. Sonraki dönemlerde kıyasa yüklenen temel işlev nasların uygulama alanını genişletme olmakla birlikte ilk çıkışında kıyas, mevcut nasların amaç ve anlam tutarlılığının ilk iki nesilde ortaya konan re'y faaliyetinin de yardımıyla kurgulanması ve birtakım genel ilkelere bağlanması çabasından ibarettir. Özellikle fıkıh literatüründe kıyâsü'ş-şer' veya kısaca kıyas denilerek atıf yapılan kıyas çok defa "genel kural" anlamındaki bu kıyastır. Esasında kıyasa yüklenen ikinci işlev olan "nasların uygulama alanını genişletme" işlevi, sözü edilen bu ilk aşamanın tamamlanmasına bağlıdır. Kıyasın birincil anlamına ilişkin bu tesbit, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında neredeyse gözden kaçırılan en ciddi farkı teşkil etmektedir. Re'y ehli tabiri, re'yi çok serbest olarak kullanan ve bütün çeşitleriyle kıyasa başvuranların değil amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi, hadis ehli ise amaç ve anlam tutarlılığından ziyade nasların zâhirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına vardırmaya pek yanaşmayanları temsil eden çizgiyi anlatmaktadır. İbn Kuteybe'nin İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebîatürre'y, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed b.

Hasan eş-Şeybânî'yi ashâbü'r-re'y kapsamında zikretmesinin (el-Maʿârif, s. 494-500) belirtilen bu noktayla ilgili olması muhtemeldir. Bu anlamda re'y ekolü kapsamında yer alan Hanefîler'le Mâlikîler arasındaki fark söz konusu kurguda birincilerin önceliği naslara, ikincilerin ise sahâbe uygulamasına vermesidir. Yine bu tesbit, Hanefîler'in sanıldığının aksine daha muhafazakâr ve gelenekçi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar, bütün çeşitleriyle kıyasa değil sadece etkisi şer'an sabit olmuş, yani şâriin itibar ettiği ortaya çıkmış sahih anlam ekseninde işleyen kıyasa başvurmuşlardır.

Kıyası tamamen reddeden Nazzâm gibi âlimler hariç tutulacak olursa ilk dönemlerden itibaren ictihâdü'r-re'y kapsamında yürütülen çıkarımlara bir sınır getirme anlamında ilk radikal tepki Şâfiî'den gelmiş ve Şâfiî bir bakıma kendisinden sonra oluşacak kıyas karşıtlığı söyleminin ilk nüvesini oluşturmuştur. Şâfiî, karşılaşılan her olay hakkında ya kesin bir hüküm ya da ona gerçekte bir delâlet bulunduğunu, birincinin nas, ikincinin ise ictihad (istinbat) olduğunu açıkça belirtmiş (er-Risâle, s. 477), fakat bütün ictihad faaliyetini kendisinden önceki dönemde ortaya konan re'y faaliyetine nisbetle daha formel olan kıyasa indirgemiş ve kıyas sonucunda ulaşılan kanaatin epistemolojik değerini tesbite girişmiştir. Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyasa indirgemesi ve kıyası da türleri itibariyle tanımlayıp sınırlandırması, genel olarak re'yin yaygın biçimde kullanılması sebebiyle ikinci plana itildiğini düşündüğü nasları merkeze alma ve nas eksenli düşünüşe yeniden geçme girişimidir; bundan dolayı Şâfiî'nin sistematik öze dönüş projesinin ilk mimarı şeklinde nitelendirilmesi mümkündür. Şâfiî'nin, kendi tanımladığı kıyasa indirgeyerek serbest re'y faaliyetini sınırlandırma ve nas eksenli düşünüşe geçme girişimi arasındaki gerilim, onun kıyasın konumlandırılmasına ilişkin kanaatlerinde nisbî bir belirsizliğe yol açmıştır. Nitekim İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'teki, "Hz. Peygamber'in ölmesi farzların tamamlandığı ve artık bir şey ekleme ya da çıkarmanın mümkün olmadığı anlamına gelir" sözü, Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'in kıyas yoluyla ilhak edilecek bütün fer'î hükümleri kapsadığı görüşünde olduğu şeklinde yorumlanırken er-Risâle'deki (s. 599-600) "Kıyas zaruret yeridir" sözüyle Ahmed b. Hanbel'in ondan naklettiği, "Kıyas zaruretlerdir" sözünden Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'i kıyas yoluyla ulaşılacak hükümlere şâmil görmediği sonucu çıkarılmaktadır (Zerkeşî, V, 13, 33). Şâfiî'nin mâna kıyası ve şebeh kıyası (kıyâsü'l-eşbâh) şeklindeki ayırımı şer'î kıyas için

yapılmış ilk bölümlemedir.

Mâna kıyası teknik anlamdaki kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir ve illet kıyasının yanı sıra “fehve’l-hitâb”ı da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Kıyasın ikinci türü ise benzerliklere dayanan kıyas olup hakkında nas bulunmayan ve birkaç asla benzer yönleri olan bir meseleye en çok benzerlik taşıdığı aslın hükmünün verilmesidir (Fahreddin er-Râzî, Şâfiî’nin kıyâsü’l-eşbâh olarak nitelediği

işlemi fakihlerin çoğunun kıyâsü’t-tard şeklinde adlandırdığını söyler, bk. Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 254). Şâfiî’nin bu kıyas anlayışının sonraki Şâfiî usulcüleri tarafından görünüşte sürdürüldüğü kabul edilebilirse de özüne sadık kalındığını söylemek kolay değildir. Sonraki Şâfiî usulcüleri Şâfiî’nin bütün ictihad faaliyetlerini kıyasa indirgemesini eleştirmekle kalmamışlar, re’yi sınırlama ve objektif esaslara bağlama girişimine zımnen itiraz sayılabilecek şekilde istislâh teorisine de kapı aralamışlardır. Özellikle Cüveynî’den başlamak üzere Şâfiî usulcüleri arasında revaç bulmaya başlayan istislâh teorisinin Şâfiî’nin kıyâsü’ş-şebeh anlayışıyla temellendirilmeye çalışılması, ilk çıkışında sınırlandırma amacı güden bir vasıtanın sonraları genişletme amacıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir.

Şâfiî’nin, bütün ictihad faaliyetini muhtevasına göre bazı nasların uygulanabilmesini sağlama, bazı nasların uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak gördüğü kıyasa indirgeme çabası Dâvûd ez-Zâhirî tarafından mantıkî sonucuna götürülerek kıyasın inkâr edilmesiyle neticelenmiştir. Kıyas karşıtlığını, daha sonra Dâvûd’un Zâhirîlik düşüncesinin takipçilerinden İbn Hazm oldukça sistematik bir çerçeveye kavuşturmuştur. Dâvûd’un ilke olarak kıyasa karşı çıkmakla birlikte kıyası kullanmaya mecbur kaldığı ve bunu delil olarak adlandırdığı yönünde kıyası savunan Sünnîler tarafından ortaya atılan iddianın ihtiyatla karşılanması uygun olur. Çünkü eğer Dâvûd’un delil olarak adlandırdığı şey, daha sonra İbn Hazm’ın uzun uzadıya sistematik bir şekilde açıkladığı şey ise bu delil anlayışını benimsemelerine dayanarak onların kıyası kabul etmek durumunda kaldıklarını söylemek mümkün değildir. Dâvûd’un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını iddia edenler, muhtemelen bununla Dâvûd’un fehve’l-hitâb olarak anılan mefhûmü’l-muvâfakati kabul etmesini

kastetmişlerdir. Fehve'l-hitâbın teknik anlamdaki kıyas kapsamına girip girmediği tartışmalı olup (Zerkeşî, V, 20) sırf bu noktadan hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını öne sürmek uygun olmaz. Çoğunluk benimsemese de mefhûmü'l-muvâfakati kıyas kapsamında görenler bulunmaktadır. Dâvûd'un sözleri arasında geçen "mâna" kelimesine dayanarak onun Ebû Bekir el-Esam, İbn Uleyye ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'yi izleyerek nisbeten daha katı ve dar bir uygulama imkânı bulunan mansus illetle kıyası tecviz etmiş olabileceği ihtimali gündeme getirilmişse de Dâvûd'un delil kavramını açıklarken kullandığı mâna kelimesi yalın anlamda bir metnin dilsel mânasını ifade eder ve kıyasçıların terminolojisinde illet yerine de kullanılan mâna kelimesinden farklıdır. Bu bakımdan mâna kelimesini kullanmasından hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmaya mecbur kaldığını iddia etmek isabetli olmaz.

Özellikle III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelen ciddi kıyas tartışmaları çoğu günümüze ulaşmayan geniş bir literatür oluşturmaktadır. Cessâs'ın ifadesine göre o dönemde kıyas konusunda -"fa'tebirû" (el-Haşr 59/2) âyetini esas alan- İbn Süreyc ve -"eve lem yekfihim" (el-Ankebût 29/51) âyetine dayanan-Kâsânî'nin (Kâşânî) yazdıkları 1000 varak civarındadır (Cessâs, IV, 32; bu konuda Müzenî ile Dâvûd ez-Zâhirî arasındaki tartışma ve Cessâs'ın Dâvûd'a cevabı için bk. a.g.e., IV, 26). Kıyas lehine yazılanlar arasında İbn Süreyc'in anılan "İsbâtü'l-kıyâs"ı yanında Müzenî'nin "Kitâbü İsbâti'l-kıyâs"ı da önemlidir (Zerkeşî, V, 25, 26).

Tanımı, Mahiyeti ve Türleri. Kıyasın tanımında bazı teknik zorluklar bulunmakta, hatta bazılarınca tam bir tanımının yapılamayacağı öne sürülmektedir. Mevcut tariflerin bir kısmı yalın ve basit bir şekilde kıyasın ana yapısını gösterirken bir kısmı, benimsenen kelâmî anlayışla çelişmemek ve farklı anlayıştaki usulcülerin eleştirilerine hedef olmamak endişesiyle zaman zaman zorlama denecek ölçüde çetrefilli bir biçime büründürülmüş ve ekoller arasında, hatta bir ekole mensup usulcüler arasında farklı tarifler ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, Şifâʾü'l-ġalîl'de (s. 18) farklı tanımların varlığına işaretle yetinerek kıyasın mahiyetini tanıtma hususunda, "Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir" şeklindeki tarifini yeterli görür. Benzer bir tarif "aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla ilhak etmek" şeklindedir. Her ne kadar

bir tanım sunmasa da Şâfiî'nin kıyası illet kıyası (aslın anlamında kıyas) ve şebeh kıyası diye ikiye ayırmasının (er-Risâle, s. 40, 479) zikredilen tarifi etkilediği açıkça görülmektedir. Bu ve benzeri tarifler daha çok şâmil olmadıkları, sadece şer'î konulara münhasır kaldıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir (Alâeddin es-Semerkandî, II, 792).

Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve daha teknik kabul edilen tanıma göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir" (a.g.e., II, 794; Lâmişî, s. 177). Molla Fenârî bu tarifi "mezkûr" yerine "mâlûm"u koyarak nakletmekte, bu tarifin nassın delâletini de içine aldığını ve bu sebeple kat'î ve celî kıyas diye adlandırıldığını belirtmektedir (Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, II, 274-275). Nassın delâletini tanım dışı bırakmak için Fenârî illetin "salt dil yoluyla anlaşılmayan" şeklinde kayıtlanmasını önerirken Molla Hüsrev tanımın sonuna "re'y ile" ilâvesini yapmaktadır (Mirḳātü'l-vüṣûl, s. 48; tarifte niçin asıl ve fer' yerine "mezkûr", ispat yerine "ibâne" kelimelerinin seçildiğine, "hükmün misli, illetin misli" gibi ifadelerin kullanıldığına ilişkin açıklama için bk. Lâmişî, s. 178; Alâeddin es-Semerkandî, II, 793).

Kelâmcı usulcülerin kıyas tanımları arasında en meşhuru ve en çok itibar edileni Mâlikî-Eş'arî usulcüsü Bâkıllânî'ye ait olup, "Birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek" şeklindedir. Bâkıllânî'nin bu tarifinin Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen tarifine olan benzerliği bir etkilenmeye delâlet edebileceği gibi benzer bir bakış açısına sahip olunduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bu tanım İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, İbn Berhân, Kiyâ el-Herrâsî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî-Eş'arî usulcüleri arasında yaygın olarak benimsenmiş, hatta İbn Berhân tanımı kıyas tariflerinin doğruluğunun deneneceği bir kriter olarak belirlemiş ve bir tanımın buna yaklaştıkça doğruluğa yaklaşacağını öne sürmüştür (el-Vüṣûl, II, 218). Cüveynî, mevcut tariflerin en iyisi olduğunu düşünmekle birlikte nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zorluğu sebebiyle Bâkıllânî'nin tarifinin tam bir tarif olmadığını belirtmekten de kaçınmamıştır (Bâkıllânî'nin tanımına yöneltilen eleştiriler ve bunlarla ilgili tartışmalar için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 745-747; İbn Berhân, II, 218-221;

Zerkeşî, V, 8-10; farklı kıyas tanımları için bk. İbnü'l-Hâcib, s. 166; Beyzâvî, s. 209; Zerkeşî, V, 7; Tâceddin es-Sübkî, II, 131; Şevkânî, s. 198).

Mâtürîdî ve Bâkıllânî'nin tarifleri, aklî kıyas kapsamında değerlendirilecek diğer istidlâl türlerini de içine alacak genişlikte iken Gazzâlî'nin tarifi daha çok şer'î kıyası ifade eden bir tariftir. Kıyasa karşı çıkanlar

serbest ve kayıtsız hüküm vermenin önüne geçme amacını taşıdıkları gibi, kıyası kabul edenler de serbest ve kayıtsız hüküm verme anlamına gelecek anlayış ve uygulamalardan genelde kaçınmaya çalışmışlar, tanımlarda görüleceği gibi bunu daha çok illet vurgusuyla sağlamaya gayret etmişlerdir. Kıyası kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı da esasen illetin mahiyeti ve tesbit yollarına ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Farklılık doğuran diğer bir husus da kıyasla benzer ilhak işlemlerinin nasıl ayrılacağıdır.

Muhakkik usulcüler, kıyasın özel sîgalı bir nassın naslarda söz edilmeyen başka tikel (cüz'î) durumlara uygulanmasından, diğer bir ifadeyle biri diğerinden daha genel olmayan iki şeyden birinin hükmüyle diğeri hakkında istidlâlde bulunmaktan ibaret olduğunu belirtmişlerdir ki bu işlem mantıkçılar tarafından "temsil" (analoji) olarak adlandırılmaktadır (Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, III, 8-9). Bu anlamıyla kıyas işleminin, mevcut özel nassın uygulama alanının genişletilmesi gibi bir anlam ve işleve sahip olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte tikel hükmün başka tikel bir duruma uygulanması işinin hangi yolla gerçekleştiği, teknik deyimiyle bu ilhak işleminin, hükmü nasla belirlenmiş tikel durumun anlamca genel bir hale dönüştürülerek yapılıp yapılmadığı tartışmalıdır.

Özü itibariyle bir ilhak işlemi olan kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi sorunlu olup bunların kıyas kapsamında olup olmadığı konusunda birbirine zıt anlayışlar bulunmaktadır. Esasında kıyasın "bir hususun bir umuma dercedilmesi", "meskûtün mantûka ilhak edilmesi", "muhtelefün fîh olanın müttefakun aleyh olana ilhakı" şeklinde de tanımlanması (Zerkeşî, V, 7-8) bu belirsizliğin bir yansımasıdır. Bu tariflerin bir kısmı teknik olarak kıyas işlemini ifade etmediği gibi bir kısmı kıyasın da dahil olduğu bir ilhak işlemini ifade edecek genişliktedir.

Nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan fehve'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka, delâletü'n-nas, a fortiori) İbn Hazm dışında ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Kıyasa karşı olmalarına rağmen Nazzâm, Şîa ve Zâhirîler'den Kâşânî ve Nehrevânî bu ilhak işlemini kabul etmişler, bunun kıyas değil mefhum olduğunu, yani bu ilhak işleminin dilin gereği olduğunu öne sürmüşlerdir (Hillî, s. 217). Gazzâlî Şifâʾü'l-ġalîl'de (s. 52-56) her iki görüşün de muhtemel olduğunu belirtirken el-Müstaṣfâ'da bu tür istidlâlin kıyas olarak adlandırılmasını uygun görmez (İslam Hukukunda Deliller, II, 243). Ancak kıyası da bir ilhak türü sayan Sünnî usulcülerin çoğunluğu, bu işlemi celî kıyas veya vâzıh kıyas gibi adlarla kıyas türleri arasında saymış, kıyasın en kuvvetli şekli olduğunu söylemiştir. Nasta sözü edilmeyen durumun nasta sözü edilen duruma denk olması halinin (meskûtün aslın anlamında olması) kıyas olarak adlandırılması da tartışmalıdır (a.g.e., II, 244; kıyasın kapsamı konusunda bir değerlendirme için bk. Cessâs, IV, 99-102).

Kıyas kapsamında olup olmadığı tartışılan ikinci bir durum da illeti şâriʿ tarafından belirtilmiş olan bir hükmün aynı illetin bulunduğu başka durumlar için geçerli sayılmasıdır. Usulcüler böyle bir durumda ilhak işleminin gerekli olup olmadığında, teknik ifadesiyle illeti belirtmenin kıyası emretmek anlamına gelip gelmeyeceğinde ve bu ilhak işleminin kıyas olup olmadığında farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Örnekle söylenecek olursa tartışılan husus, şâriin, "Şarabı sarhoş edici olduğu için yasakladım" sözünün başka sarhoş edici içeceklerin de yasaklığı sonucunu doğurup doğurmayacağıdır.

Kıyas karşıtlığının mimarı sayılan Nazzâm, hükmün illetinin mansûs olması durumunda söz konusu özel / tikel hükmün genel / tümele dönüşeceğini ve bu illetin bulunduğu bütün özel / tikel durumlar için geçerli olacağını kabul etmekte, ancak bu ilhakın kıyas yoluyla değil umum yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Şâriin, "Şarap sarhoş edici olduğu için haramdır" sözü ile, "Bütün sarhoş ediciler haramdır" sözü aynı anlamdadır (a.g.e., IV, 122; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 235; Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, II, 235). Şiî-İmâmî usulcü Allâme el-Hillî de Nazzâm gibi mansûs illetle taʿlîli kabul etmekte, o da aynı hükmün sarhoş edici olan bütün içecekler için

geçerli olmasının kıyasla değil nasla olduğunu savunmaktadır (Mebâdiʾü'l-vüṣûl, s. 218; aynı görüş için bk. İbn Rüşd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh, s. 124-129; bu işleme ancak mecaz yoluyla kıyas denilebileceği hususunda bk. Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, I, 50). Kıyas karşıtı fakihler arasında gösterilen Kâşânî ve Nehrevânî'nin illetin mansûs olması, yani şâri' tarafından açıkça belirtilmiş olması durumunda kıyasa başvurmanın gerekli olduğunu savunmaları (Beyzâvî, s. 209), onların kıyası kabul ettiklerini değil bu durumda yapılan ilhak işlemini kıyas mahiyetinde görmediklerini gösterir. Mansûs illetin ilhakı gerektireceği görüşü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî tarafından açıkça savunulmakta ve bu görüş Ahmed b. Hanbel, Kerhî ve Cessâs ile Hanefîler'e nisbet edilmektedir (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/2, s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Zerkeşî, V, 30-31).

Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, illetin mansûs olmasının kıyasa göre davranmaya yeterli olacağını, başka bir Mu'tezilî usulcü Ebû Abdullah el-Basrî ise fiil ve terk arasında ayırım yaparak terke ilişkin bir hükümde illetin mansûs olmasının ilhakı gerektireceğini savunur. Buna mukabil Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi kelâmcı usulcüler, kıyasın meşruiyeti ortaya konulmadıkça mansûs illete dayanarak ilhak yapılmasının mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir ile Ca'fer b. Harb'in görüşü de bu yöndedir (bu konudaki görüşler ve tartışmaların ayrıntısı için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 235-240; Bâcî, s. 556-558; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra, s. 436-439; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 573-581; Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, II, 235; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/2, s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Beyzâvî, s. 221; Tâceddin es-Sübkî, II, 135; Zerkeşî, V, 31-33).

İbn Rüşd, kıyasın, kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilmiş özel anlamlı (has) lafız üzerine yapılabileceğini ve kıyasın lafzın delâleti yoluyla değil iki durum arasındaki benzerlik sebebiyle gerçekleştiğini kabul ettiğinden kendisiyle umum kastedilmiş has lafızla kıyas arasında fark gözetilmeyerek sonuncuya yapılan ilhakın kıyas sayılmasını eleştirmektedir. Çünkü hükmü doğrudan belirtilmemiş bir meselenin lafzın ima ve tembihi gereğince mantûka katılması kıyas kapsamına değil lafzın delâleti kapsamına girer. Her iki işlemde de meskût mantûka ilhak edildiği için

bunlar birbirine oldukça yakındır ve bu sebeple bazı fakihler çok yerde bunları birbirine karıştırmıştır (Bidâyetü'l-müctehid, I, 3-4; ilhak işlemlerinin çeşitleri ve hangilerinin kıyas kapsamında olduğu hakkında bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 573-581).

İbn Rüşd, lafızdan hareketle yapılan çıkarımla (dilsel delâlet) anlamdan hareketle yapılan çıkarım arasındaki farkı gösterdiği bu değerlendirmesinde muhtemelen, Kur'an ve Sünnet metinlerinin delâlet biçimlerine ilişkin olarak Bâkıllânî tarafından ortaya atılan ve Gazzâlî tarafından tekrarlanan sistematik anlatımı (Bâkıllânî, I, 312) bir kriter olarak kullanmıştır. Bâkıllânî ve Gazzâlî'ye göre Kitap ve Sünnet'in şer'î hükümlere delâleti nutk, mefhum ve bu ikisine yerleştirilen anlam olmak üzere üç şekilde olabilir. "Lafzın söz dizimi itibariyle delâleti" demek olan nutk ile anlamın esas alındığı kıyasın farklı olduğu açıktır. Belirsizlik ve görüş ayrılığı daha çok lafzın anlam itibariyle delâletiyle (kıyas) lafzın mefhum itibariyle delâleti arasında söz konusu olmaktadır.

Kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi, aynı zamanda şer'î kıyasla mantık kıyası arasındaki genelde kabul edilen bir farkı da ortaya çıkarmaktadır. Mantıkçıların terminolojisinde kıyas "genel olanın hükmüyle özel olana istidlâl etmek" (genel olandan hareketle özelin hükmünü ortaya koymak) demektir ve kabul edilmesi halinde başka bir sözü sonuçlayacak biri küçük, diğeri büyük iki öncül ve bunlardan çıkan bir sonuçtan oluşmaktadır (syllogism). Meselâ, "Her nebiz sarhoş edicidir" ve "Her sarhoş edici haramdır" biçimindeki iki öncülden hareketle "her nebizin haram olduğu" sonucuna ulaşılması böyle bir kıyastır. İki öncülden elde edilen sonuç esasında ilk öncülün içindedir ve bu kıyasla yeni bir şey üretilmemektedir. İki öncül ve sonuçtan oluşan işlemin mantıkçılar / filozoflar tarafından kıyas olarak adlandırıldığını belirten Gazzâlî bu yüzden onları eleştirir ve fakihlerle usulcülerin terminolojisinde bu işlemin kıyas olarak adlandırılmadığını belirtir. Ona göre bu işlemin kıyas olarak isimlendirilmesi kıyas ismine yapılmış bir "zulüm" ve dile karşı bir hatadır (Esâsü'l-ḳıyâs, s. 18; krş., İslam Hukukunda Deliller, I, 50). Gerçi Gazzâlî mukaddimeleri kesin olan kıyasın burhan, mukaddimeleri müsellem olanın cedelî kıyas ve mukaddimeleri zannî olan kıyasın fıkhî kıyas olarak adlandırılacağını belirtmekteyse de bu işleme kıyas denilmesinin mecaz olduğunu, esasen bu işlemin tikelin tümel kapsamına yerleştirilmesinden

ibaret bulunduğunu da vurgulamaktadır (İslam Hukukunda Deliller, I, 50). Gazzâlî'nin, "Her nebiz sarhoş edicidir, her sarhoş edici haramdır, öyleyse nebiz haramdır" şeklindeki kıyas şeklinin fakihler tarafından, "Nebiz sarhoş edicidir, o halde şaraba kıyasla nebiz de haramdır" şeklinde uygulandığı, az önce belirtilen şekle sokulmadıkça sorgulamaya açık olacağı şeklindeki ifadesi Mâzerî tarafından eleştirilir (Mâzerî'nin isim vermeksizin "bir müteahhir usulcü" diyerek Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiri için bk. Şâtıbî, IV, 249-250). İsnevî ve İbnü'n-Neccâr gibi birçok geç dönem usulcüsü bu şekildeki akıl yürütmenin fıkhî kıyas olduğunu belirtir (Nihâyetü's-sûl, III, 8; Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr, IV, 7-8). Dikkat edilirse Gazzâlî mantıkî kıyası fıkhî kıyas yerine ikame etmiyor, sadece fıkhî kıyasın mantık kıyası kalıbına dökülmesini öneriyor. Bu öneri fıkhî kıyasın muhtevasını değiştirici mahiyette olmadığına göre, gerek Mâzerî gibi usulcüler gerekse bazı çağdaş araştırmacılar tarafından Gazzâlî'ye yöneltilen Yunan mantığını fıkha soktuğu yönündeki eleştiri büyük ölçüde anlamını yitirmekte veya en azından eleştirinin alanının netleştirilmesine ihtiyaç doğmaktadır. Mantıkçıların bu tarifi kıyasın sözlük anlamına uygun düşmediği gerekçesiyle eleştirilse de tanımın özellikle kıyasın eşitleme (tesviye) anlamına uygunluğunu savunanlar da vardır. Usulcüler tarafından mantıkî kıyasa yöneltilen eleştirilerin bir kısmı isimlendirmeyle sınırlı kalırken bazıları o tür kıyasın bütünüyle bozuk olduğunu öne sürmüştür (İbn Berhân, II, 221-223; mantıkî kıyasşer'î kıyas ayırımı konusundaki tartışmalar için ayrıca bk. Bâcî, s. 529-531).

Kıyas anlayışındaki ve kıyasın tanımındaki farklılıklar büyük ölçüde kıyasın türlerine yansımaktadır. Kıyas genelden özele doğru olmak üzere aklî kıyas, şer'î kıyas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebeh kıyası; celî kıyas, vâzıh kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırımlara tâbi tutulmuştur.

Kıyasın en yaygın bölümlemesi illet kıyası ve delâlet kıyası şeklindedir (Bâcî, s. 626-627; Gazzâlî, Miḥakkü'n-naẓar, s. 70). Bu taksimi esas alan Bâcî birinciye, "Namaz kılın, çünkü güneş zevâle erdi" sözünü, ikinciye de, "Güneş zevâle erince namaz kıl" sözünü örnek verir. "Güneş zevâle erince namaz kıl" ifadesinde güneşin zevâli namazın illeti değil namazın vaktinin alâmetidir. Bâcî, her ikisi de gerçekte bir delâlet ve alâmet kıyası olduğu

halde bu ayırımı yapma gerekçesini birincisinde hükmün açıkça illete ta‘lik edilmesine bağlamaktadır. Delâlet kıyası, Cüveynî tarafından “iki benzerden biriyle ötekine istidlâl etmek” şeklinde tanımlanır. Ancak bu kıyasta illet mûcip değil delâlet edendir. Şemseddin el-Mardînî’ye göre delâlet kıyası illet kıyasına yakındır ve bu sebeple bazı usulcüler ikisini tek bir kıyas saymışlardır (el-Encüm, s. 230). Geç dönem Mâlikî usulcülerinden Tilimsânî kıyası tard kıyası, aks kıyası ve istidlâl kıyası olarak üçe ayırmakta ve tard kıyası kapsamına aslın anlamındaki kıyası, delâlet kıyası ve illet kıyasını yerleştirmekte, illet kıyasını da mâna kıyası ve şebeh kıyası olmak üzere ikiye ayırmaktadır (Miftâḥu’l-vüṣûl, s. 129, 154-156).

Şâfiî’den başlamak üzere şer‘î kıyas kapsamına dahil edilen ve fıkıh usulü terminolojisinde kıyas denince illet kıyası ile birlikte akla gelen, hatta Gazzâlî’ye göre fakihlerin kıyaslarının çoğunluğunu teşkil eden şebeh kıyasının (İslam Hukukunda Deliller, II, 267; Hârizmî, birçok fakihin illet kıyası ile şebeh kıyası arasında ayırım gözetmediğini öne sürer, bk. Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 22) bu ikili taksimdeki yeri bakış açısına göre farklılık arzetmektedir. Nitekim Cüveynî, şebeh kıyasını illet kıyası ve delâlet kıyası yanında üçüncü bir tür olarak zikrederken (Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, s. 222) Bâcî delâlet kıyası, Tilimsânî ise illet kıyası kapsamında değerlendirmektedir.

Bâcî illet kıyasını illeti bilme yolunun kesinlik derecesine göre kendi içinde celî kıyas, vâzıh kıyas ve hafî kıyas olmak üzere üçe ayırmaktadır. Celî kıyas, illeti -nas veya fehve’l-hitâb veya icmâ gibi-kesin bir yolla bilinen kıyas, vâzıh kıyas illeti zâhir yoluyla veya umum yoluyla sabit olan kıyas, hafî kıyas ise illeti istinbat yoluyla bilinen kıyastır. Şebeh kıyası da delâlet kıyasının üç türünden biridir (İḥkâmü’l-fuṣûl, s. 626-627; Bâcî’nin ifadesine göre Bâkıllânî celî kıyas tabirini illet ve delâlet kıyasını içine alacak şekilde kullanmaktadır).

Tanımları arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Gazzâlî ve Bâcî’nin de içinde bulunduğu birçok kelâmcı usulcü tarafından muteber sayılan şebeh kıyası Hanefîler’ce pek dikkate alınmamıştır. Gazzâlî, tardın üstünde olmakla birlikte münasip ve müessir mertebesine ulaşmayan vasfı şebeh olarak adlandırmakta ve bu vasfa dayanılarak yapılan kıyasın illet kıyasından farklı olduğunu belirtmektedir (İslam Hukukunda Deliller, II,

266-267; illet kıyası ve şebeh kıyası arasındaki fark için ayrıca bk. Karâfî, III, 263). Bâcî

ise şer‘î illetlerin sadece birer alâmet veya emare olmasından hareketle asıldaki hükmün fer‘e geçirilmesinin ikisi arasındaki bir benzerliğe dayanılarak yapılması ile ortak bir vasfa dayanılarak yapılması arasında fark görmez.

Mâverâünnehir bölgesi Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkandî kıyası önce aklî ve şer‘î olmak üzere iki kısma, ardından her birini kendi içinde alt bölümlere ayırır. “Şer‘den başka bilme yolu olmayan, fakat haklarında zâhir nas bulunmayan hadiselerin hükümleri konusunda yapılan kıyas” olarak tavsif ettiği şer‘î kıyası Semerkandî sahih ve fâsid kısımlarına ayırarak sahih kıyas kapsamında celî kıyas ve hafî kıyasa, fâsid kıyas kapsamında da kıyâsü’ş-şebeh ile kıyâsü’t-tarda yer verir. Semerkandî, illeti nas veya icmâ yahut bedîhî olarak akılla bilinen kıyası celî kıyas ve illeti bunun dışındaki bir yolla bilinen kıyası da hafî kıyas olarak niteler ve kıyasların büyük çoğunluğunun hafî kıyas olduğunu belirtir (Mîzânü’l-uṣûl, II, 798-817). Ancak hafî kıyas tabiri yaygın olarak Hanefî literatüründe istihsanı ifade eder.

Kıyas deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır. Bu sıralama kıyasın, ancak kendinden önceki üç delilde karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirleme bulunmaması durumunda gündeme gelen şer‘î bir hüccet olduğu imasını içinde taşır. Kıyas, bazan sırf re’y ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onun nas karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşrûluğunun aklî gerekçelerle değil sırf naklî olan Kitap ve Sünnet sayesinde ispat edilmesi, yine kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap veya Sünnet’ten bir asla dayanmanın zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Ayrıca daha çok kelâmcı usulcüler tarafından ve özellikle cedel türü eserlerde yapılan asıl, ma‘kūlü’l-asl ve istishâbü’l-asl şeklindeki deliller tasnifinde kıyasa “ma‘ne’l-hitâb” adıyla ma‘kūlü’l-asl kapsamında yer verilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün başka bir yönden ifade edilmesidir. Kıyas bu tasnifte fehve’l-hitâb, lahnü’l-hitâb, delîlü’l-hitâb ile birlikte hitabın anlamı kapsamında yer almakta ve bu yönüyle lafzî

delâlet şekilleri olan nas ve zâhirin mukabili olmaktadır. Esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibariyledir. Usulcülerin klişe sözlerinden olan, “Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder” ifadesinin daha çok hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamak amacıyla kullanılması yanında kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu da ima eder. Gerçekten de mahiyetinden ve işlevinden hareketle orta dönem usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Kiyâ el-Herrâsî kıyasın fıkhın delillerinden olmadığını savunmuşlar, hatta Gazzâlî hükmün ürün, delilin ürün veren, kıyasın da ürün elde etme yolu olduğunu belirterek kıyasa deliller arasında değil delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metotları arasında yer vermiştir. Yine birçok Hanefî usulcüsü, muhtemelen aynı gerekçeyle kıyasa delil denilmesinin mecaz olduğunu dile getirmiştir. Hanefîler’in Kitap, Sünnet ve icmâı “el-hücecü’l-mûcibe”, kıyası da “el-hücecü’l-mücevvize” kapsamında değerlendirmeleri, kelâmcı usulcülerin ise birincileri delil, ikincileri emâre olarak adlandırmaları, kıyas konusunda yukarıda açıklanan yerleşik kanaatin başka bir ifade şeklidir. Aslında sözü edilen delilemâre ayırımının ipuçları Şâfiî’nin zâhirde ve bâtında hak olan bilgi ve sadece zâhirde hak olan bilgi ayırımında bulunmaktadır. Şâfiî’ye göre birincisi, Kitap veya Sünnet’ten bir nassa sahip olmamız durumunda olduğu gibi kesin bilgidir ki bunda herhangi bir şüphenin olması düşünülemez. İkincisi ictihad yoluyla elde ettiğimiz bilgi olup bu durumda ulaşılan şer‘î hükümler kıyas yapan kişi açısından doğrudur ve diğer fakihlerin bu hükümleri kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur (er-Risâle, s. 477-479; kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerine ve değerine ilişkin olarak bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 27, 112; Ebû Ali eş-Şâşî, s. 308; Bâkıllânî, I, 221-225; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 189-195; Bâcî, s. 187, 507; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/1, s. 94; kıyası müctehidin istidlâli olarak görenlerle asıldaki ve fer‘deki hükme delâlet eden anlam olarak görenler açısından kıyasın delil olup olmadığına dair bir değerlendirme için bk. Zerkeşî, V, 12; Şevkânî, s. 198).

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri konusunda ciddi bir görüş ayrılığından bahsedilmez. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gālibden (ez-zannü’l-gālib, ekberü’r-re’y) ibaret bulunduğu ve Allah’ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Yakīn bilgisinden ayırt

etmek üzere Debûsî gibi bazı usulcüler kıyası "galip zan bilgisi" olarak adlandırır. Bazı usulcülerin kıyasla ameli şahitliğe dayanarak hüküm vermeye benzetmesi ve kıyasın bir şahitliğe dayanılarak verilen hüküm ölçüsünde kesinlik ifade edeceği yönündeki ifadeleri sözü edilen genel kabulle çelişmez (Zerkeşî, V, 28). Kıyasın en fazla zann-ı gālib ifade etmesi, kıyas yoluyla belirlenen hükümlerin bizâtihî bağlayıcı olmadığı ve karşı çıkmanın mümkün olduğu sonucunu da içinde barındırır. Hz. Peygamber'in kıyası, kabul edenler açısından farklı değerlendirilmiş ve ondan sâdır olan kıyasın bağlayıcı bir hüccet olduğu belirtilmiştir.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun değerine ilişkin bir tartışma da kıyasın dinden olup olmadığı şeklindedir. Bu tartışma literatürde, "Kıyas din midir, kıyas emredilmiş midir, kıyasla ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü denilebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmış ve bu sorular sahip olunan perspektife göre farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Genel olarak ifade edilirse kıyas yoluyla ulaşılan sonucun din olarak nitelendirilmesi mümkün görülmüş, fakat bu sonucun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi câiz görülmemiştir (kıyasla ulaşılan sonucun din olarak adlandırılmasının cevazı tartışması için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 243-244; Zerkeşî, V, 14; Mahallî, II, 210).

Kıyasın haber-i vâhid ve sahâbî sözü ile çatışması durumunda hangisinin öne alınacağı ve kıyasla bir âyet veya hadisin umumunun tahsis edilmesinin imkânı konusu da büyük ölçüde kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri ve epistemolojik değerine göre belirlenmiştir. Hanefîler kıyasla ameli nassın olmadığı yerde câiz gördükleri ve haber-i vâhidi ondan kuvvetli saydıkları için çatışma durumunda haber-i vâhidi kıyasa tercih etmişlerdir. Kıyasa takdim edilen haber-i vâhidin râvisi fakih olan haber-i vâhidler mi yoksa genel olarak haber-i vâhidler mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Şâfiî'nin ise Kur'an nassı veya müsned sahih bir haber bulunduğunda kıyasa başvurmayı câiz görmediği (aksi yönde bir iddia için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149), bunların olmadığı yerde ise vâcip gördüğü nakledilmektedir. Mâlikî ekolünde de genel eğilim kıyasın öne alınması yönündedir. Mâlikî usulcülerinden Kadı Ebü'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin kıyası haber-i vâhide takdim etmeleri İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Yine Mâlikî usulcülerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Irak'a seyahatinde Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in, "Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır" sözünü Ahmed b. Hanbel'e nisbet ettiğini duymuş ve bu sözü Ahmed b. Hanbel'in konumuna yakışmayan bir yanılgı olarak değerlendirmiştir (kıyas-haber-i vâhid çatışmasına ilişkin görüşlerin ayrıntıları için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 327-328, 339; Zerkeşî, V, 34-35; İbn Âbidîn, s. 198).

Hanefîler'in muhalifi bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri söylenirse de Serahsî, Hanefî imamlarının bu konuda farklı uygulamaları bulunduğunu örnekleriyle gösterir (el-Uṣûl, II, 106; bu konuda diğer örnekler için bk. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 269; II, 271, 350, 356). Mâlik sahâbî sözünü kıyasa takdim ederken yeni görüşünde Şâfiî ve Hanefîler'den Kerhî kıyası sahâbî sözüne takdim etmiştir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 106). Kıyasla âyet veya hadisin umumunun çatışması ve bu umumun kıyasla nesih ve tahsis edilmesinin mümkün olup olmadığı da tartışmalıdır (bu konudaki görüşler ve gerekçeler için bk. İbn Hazm, IV, 120; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 66; Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, II, 134, 137, 141; Alâeddin es-Semerkandî, I, 469-471; bu tartışmanın yansıdığı birkaç problem için bk. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 111, 136, 309, 317, 359; II, 122, 241, 296, 365).

Kıyasın Rükün ve Şartları. Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illetin kıyas işleminde tek başına bir rükün mü yoksa asıl, fer' ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefî usulcüsü Pezdevî'ye göre illet kıyasın rüknü, hükmün asıldan fer'e geçirilmesi demek olan ta'diye ise kıyasın hükmü ve sonucudur. Rükün teriminin "mahiyet" anlamında kullanıldığının var sayılması durumunda kıyas hükmün fer'de sabit olabilmesi için asıldaki illetin ne olduğunun açıklanmasından (ta'lîl) ibaret olmakta, asıldaki hükmün fer'de ispatı ise kıyas işleminin amacı ve sonucunu teşkil etmektedir. Benzer bir yaklaşım Serahsî'de de görülmektedir (el-Uṣûl, II, 174). Kıyasın rüknünün "sâlih müessir vasıf" olduğunu belirten Semerkandî'nin ve kıyası "hükmü mansûstan başkasına ta'diye etmek üzere nastan istinbat edilen anlam" şeklinde tanımlayan Sicistânî'nin bu yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır (el-Ġunye, s. 154). Teftâzânî ise bu

ihtimali zayıf görerek rükün kelimesiyle bir şeyin mahiyetine dahil olan bir parçanın kastedilmiş olması ihtimalini baskın bulmuş, birçok muhakkık usulcünün ifadesinde de görüldüğü üzere kıyasın asıl, fer‘, illet ve aslın hükmü olmak üzere dört rüknü olduğunu söylemiştir. Kıyasın rükünleri ifadesi literatürde yaygın olarak belirtilen bu dört temel unsuru, kıyasın şartları ifadesi ise bu dört temel unsurda bulunması gereken şartları belirtmektedir.

Asıl (el-makīs aleyh), “hükmü nas veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele” (asıl terimiyle kastedilenin benzetme yapılan konu mu, aslın hükmü mü yoksa aslın hükmünün delili mi olduğu konusunda bk. İbnü’l-Hâcib, s. 167), fer‘ (el-makīs), “hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”, illet, “asıldaki hükmü gerektiren ve iki meseleyi aynı hükümde birleştiren ortak özellik”, ta‘diye “asıldaki hükmün fer‘e verilmesi” anlamındadır. Literatürde ta‘diye yerine değişik bakış açılarının ürünü olmak üzere ibâne, ispat, ızhâr, haml gibi tabirler kullanılmaktadır.

İllet kıyas yoluyla bir şer‘î hükme ulaşmanın esasını teşkil ettiği için ancak şer‘î hükmü bilme yollarından biriyle, yani nas veya istinbat yoluyla bilinebilir. İlletin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve makbul yolu münasebet (vasfın hükme uygunluğunun ölçü alınması) olup illetin sebr ve taksim, deveran, tard ve şebeh gibi yollarla istinbatı tartışmalıdır. İlletin belirlenmesinin en yaygın yolu münasebet olmakla birlikte münasip vasfın anlamı ve mahiyeti konusunda ekoller arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğu münasebeti “kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek”, münasip vasfı da “uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşruiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def‘-i mefsedet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zahir ve munzabıt vasıf” şeklinde tanımlayıp vasfın uygunluğunu tesbitte sadece “ihâle” ile, yani illetin hükme salt uygunluğu ile yetinirken (bazıları buna şehâdetü’l-usûlü ilâve eder) Hanefîler, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak ortaya koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer‘î hükümlerde muteber tutulmuş olmasını da eklerler. Bu durum, Hanefîler’in illetin istidlâl yoluyla bilinmesini tesire hasrettiklerini söylemeyi mümkün kılar.

İlletin münasip, zâhir ve objektif (munzabıt) bir vasıf olması gerektiğinde tartışma yoktur. Aslın dışında uygulama alanı bulunmayan illetle (kāsır illet) ta‘lîl konusu ise tartışmalıdır. Bu tartışma daha çok ta‘lîlin anlamı ve işlevine dair farklı perspektiflerin sonucunda ortaya çıkmıştır. İlletin hükmünün ve işlevinin asıldaki hükmün fer‘e geçirilmesi (ta‘diye) olduğunda ısrar eden Iraklı Hanefîler, Mâverâünnehirli Hanefîler’in aksine mânası mâkul olsun veya olmasın asıldaki hükmün nasla sabit bulunduğu, ta‘lîlin amacının ise mevcut hükmü aynı illeti taşıyan olaylara vermek olduğu gerekçesiyle kāsır illetle ta‘lîli câiz görmemişler, Şâfiî ve Mâlikî usulcüleri ise aksi görüşü savunmuşlardır (bk. İLLET).

Usul kitaplarında “def‘u’l-kıyâs”, “el-i‘tirâzât” veya “kavâdih” gibi başlıklar altında illetin sahihliğine yöneltilebilecek olan itirazlara yer verilmiştir. Bakış açılarına göre bunların bir kısmı sahih, bir kısmı fâsid sayılmış olup başlıcaları nakz, mümânaa, fesâdü’l-vaz‘, fesâdü’l-i‘tibâr, fark ve muâraza ve el-kavl bimûcebi’l-illedir (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 165; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 232-233; İbnü’l-Hâcib, s. 192-202; Sirâceddin el-Urmevî, II, 209-221; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâḥu’l-vüṣûl, s. 156-159).

Kıyasın şartları, benimsenen kıyas anlayışına bağlı olarak hem ekoller arasında hem aynı ekol içerisinde birtakım farklılıklar göstermekteyse de genelde dört maddede toplanmaktadır. 1. Aslın hükmünün asla mahsus olmaması. Kıyas asıldaki hükmün fer‘e de verilmesi mahiyetinde olduğu için başka bir nassın asla özgü olduğunu gösterdiği bir hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Hz. Peygamber’in Huzeyme b. Sâbit’in tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması ve Hz. Peygamber’e mahsus hükümler böyledir. Sözü edilen hükümlerin ilgili şahıslara has olduğu hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte Uhud şehidleri hakkındaki hüküm gibi asla mahsus olup olmadığı bakış açısına göre değişen örnekler de bulunmaktadır.

2. Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması. Kıyas, iki durum arasındaki anlamca benzerlik esasına dayanması yanında, daha genel üst anlamların da bir muteberlik ve tutarlılık

çizgisi içinde dikkate alınmasını gerektirdiği ve şer‘î hükümlerin mantığını teşkil eden muteber üst anlama veya kısaca genel ilkeye uygunluğun gözetilmesi gerekli olduğu için bir şekilde bu genel ilkeden ayrılarak konulmuş hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Debûsî, kıyas yolundan ayrılmayı “bir nassın aklın ve şer‘î kıyasın gerektirdiğine aykırı olarak gelmesi” olarak tanımlamaktadır. Hanefî usulcüleri kıyas yolundan ayrılmanın iki şekilde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Birincisi aslın hükmünün, daha doğrusu bu hükmün illet ve hikmetinin namazın rek‘atlarında olduğu gibi akılla idrak edilememesi, ikincisi ise aslın hükmünün kıyas metodundan istisna edilmiş olması durumunda gerçekleşir. İkinci durumun örneği oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmayacağına ilişkin hadistir. Yiyip içme orucun rüknü olan imsake aykırı olduğundan kıyasa göre karna giden her şeyin orucu bozması gerekir. Fakat Hz. Peygamber, unutanın yiyip içmesinin orucu bozmayacağını söyleyerek bu muteber anlamı içeren genel ilkeye (kıyas) bir istisna getirmiştir. Oruç bozma kastı içermemesi bakımından unutmaya benzerliği olan hata ve ikrah gibi durumlar Hanefîler’ce unutmaya kıyas edilmez. Muteber üst anlamı “imsak” olarak belirledikleri için Hanefîler, yeme için getirilen istisnaî hükmün cinsel ilişki için de geçerli sayıldığını ve bunun bir kıyas değil nassın delâleti olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık istisna edilen hükümle gözetilen üst anlam arasındaki ilişkiyi farklı bir boyutta kurgulayan Şâfiîler hatâen yiyip içmeyi unutarak yiyip içmeye kıyas etmişlerdir.

3. Nasla sabit olmuş şer‘î hükmün kendi dengi olan fer‘e aynen geçmesi. Bu şart esasında birkaç şartı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olmasıdır. İcmâ ile sabit bir hükme kıyas yapılabileceği çoğunluk tarafından kabul edildiği halde (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra, s. 447) kıyas yoluyla sabit bir hüküm üzerine kıyas yapılması genelde kabul görmemiştir. Bunu kabul edenler arasında Mâlikî usulcüsü Bâcî, Hanefî-Mu‘tezilî Ebû Abdullah el-Basrî, yine Hanefîler’den Cessâs, Şâfiî usulcülerinden Şîrâzî ve bazı Hanbelîler bulunmaktadır. İkincisi kıyasın dile ilişkin konularda cârî olmamasıdır. Gazzâlî gibi bazı kelâmcı usulcüler de katılmakla birlikte bu şart daha çok Hanefî usulcülerince savunulmaktadır. Hanefîler nebizin şaraba, livatanın zinaya kıyas edilemeyeceğini bu anlayışla açıklamışlardır. Ancak Teftâzânî bunun bir vehim sayıldığını, verilen örneklerin dilde kıyas

değil anlama dayalı şer‘î kıyas olduğunu öne sürmüştür. Kıyasın akıl ve dil alanına giren konularda da cârî olduğunu savunanlar hükmün şer‘î olması kaydının getirilmesini problemli bulmuşlardır. Üçüncüsü, asıldaki hükmün fer‘e taşınması (ta‘diye) es-nasında bir değişikliğe uğramamasıdır. Boşama ehliyetine sahip olmasından hareketle zimmînin zıhâr ehliyetine de sahip olduğu şeklindeki kıyas, asıldan fer‘e geçen hükmün değişikliğe uğradığı gerekçesiyle Hanefîler’ce fâsid sayılmıştır. Çünkü asıldaki hüküm bir müslüman açısından kefâretle son bulan bir haramlıktır. Halbuki zimmî kefârete ehil olmadığı için onun açısından kefâretle sona eren bir haramlıktan söz etmek mümkün değildir. Dördüncüsü ta‘diyenin aslın dengi olan bir fer‘e yapılması, diğer bir ifadeyle asıldaki illetin fer‘de de aynen mevcut olmasıdır. Beşincisi fer‘ hakkında bir nassın bulunmamasıdır. “Aslın delilinin fer‘i içine almaması” şeklinde de ifade edilen bu şart (İbnü’l-Hâcib, s. 169; Beyzâvî, s. 239), hem fer‘ hakkında özel bir nassın bulunmamasını hem de fer‘in herhangi bir nassın kapsamına girmemesini içerir. Hanefîler, hatâen öldürmeye kıyasla kasten öldürme durumunda da kefâretin gerekli görülmesini bu gerekçeyle geçersiz saymışlardır. Fer‘ hakkındaki nassın haber-i vâhid olması durumunda kıyasın câiz olup olmadığı, çatışma durumunda hangisinin öne alınacağı konusundaki anlayış farklılıklarına göre değişmektedir.

4. Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir. Nasla belirlenmiş olan hükmün ta‘lîlden sonra değişmeden kalması gerekir. Hanefîler, bu şartın gereği olarak giydirmeye kıyasla kefâret yemeğinde temlik şartının getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefîler’in zekâtta koyunun kendisi yerine kıymetinin ödenmesini, zekâtın belirlenen sınıflarından birine verilmesini câiz görmekle ve buna benzer daha birçok konuda bu şarta riayet edemedikleri öne sürülmüşse de bu iddialar Hanefîler tarafından çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır.

Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Oluşu. Kıyasın bir hüccet olarak kabul ediliş süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat yoluyla mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın bazı türlerinde ta‘lîle başvurmanın zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta‘lîlin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gālibe göre davranmanın meşrûluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer‘î hükümlerin elde ediliş sürecinde aklın yerinin sorgulanması

mahiyetini de içermektedir.

Nasların yeterliliği konusunda âlimler arasında bir prensip ihtilâfı yoktur. Görüş ayrılığı, mevcut nasların hayat olaylarını kuşatma biçim ve keyfiyeti noktasında ortaya çıkmakta ve en genel şekliyle iki eğilimden söz edilmektedir. Şeriatların gönderiliş amacının kulların imtihan edilmesi olduğunu savunan ve bütün şer'î hükümlerin taabbüdî karakterli olduğunu öne sürerek onların elde ediliş sürecinde akla ve ta'lîle dayalı istinbata hiç yer vermeyen Zâhirîler ve özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelenleri tarafından temsil edilen birinci eğilime göre mevcut nasların dilsel anlamları / zâhirleri yeterlidir, dolayısıyla ta'lîle ve kıyasa kesinlikle ihtiyaç yoktur. Bunların ve bunlar gibi ta'lîle ve kıyasa karşı çıkan Şîa'nın (özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye) bu konudaki gerekçeleri arasında benzerlik, hatta ayniyet bulunsa da alternatif çözüm önerileri birbirinden farklıdır. Zâhirîler nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlanılması gerektiğini, naslarda emredilen şeylerin vâcip, yasaklananların haram ve bunun dışında kalanların mubah olduğunu, dolayısıyla naslarda hükmü açıklanmamış hiçbir şey kalmadığını öne sürerken Şîa, anlama ve açıklama işinin peygamberden sonra sadece mâsum imam tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir. Buna karşılık şeriatların gönderiliş amacının veya öncelikli amacının kulların yararı (maslahat) olduğunu savunan, bu yararın akılla kavranabilir olduğu noktasından hareketle de ta'lîle kapı aralayan Ehl-i sünnet ve onlarla aynı görüşü paylaşan özellikle Basra Mu'tezilesi'nin temsil ettiği, çoğunluk tarafından benimsenen ikinci eğilime göre ise nasların yeterliliği ancak istinbat yoluyla mümkündür, bu sebeple nasların ta'lîl edilmesi gereklidir. Ta'lîli mümkün ve gerekli görenler arasında ta'lîlin keyfiyet ve boyutlarına ilişkin görüş farklılığı bulunduğu gibi ilkenin ta'lîl mi yoksa taabbüd mü olduğu noktasında da farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Sonraki dönemlerde, kıyasın bütün şer'î hükümlerin bilinmesinin bir yolu olmasının mümkün olup olmadığı konusunda

ortaya çıkan teorik tartışma da mevcut şeriat telakkilerini yansıtacak bir mahiyet arzetmektedir. Usulcülerin çoğu bütün şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmez. Hatta Gazzâlî, İbn Berhân ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler, bütün şer'î hükümlerin taabbüdî

karakterde olmasını imkân dahilinde kabul ettikleri halde bütün hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmezler. Ancak kelâmcı usulcüler bu noktadan sonra kıyasın, taabbüdî içerikli hükümler dışında bir ayırım yapılmaksızın bütün şer‘î hükümler hakkında geçerli olduğunu savunmaktadır. Çünkü şer‘î hükümler eşit olduğundan bir kısmının kıyasla sübûtunun mümkün olması tamamının bu yolla sabit olabileceği anlamına gelir ve sadece bazı hükümlerin kıyasa el-verişli bulunduğunu söylemek keyfî hüküm vermek olur. Hanefîler ve bazı Mâlikîler ise hadler ve kefâretler konusunda kıyasın cârî olmayacağı görüşündedir. Şâriin öngördüğü ruhsatlar ve bir miktar belirlemesi yaptığı konular da (mukadderat) böyledir.

İlâçlar, besinler ve fiyatlar gibi hususlarda kıyasın hüccet olduğunda görüş birliği bulunmakta, aklî hükümler konusunda hüccet olduğu ise kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Usulcüler, aklî konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok şer‘î hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Bu görüşü savunan bütün Sünnî usulcü ve fakihlerle Mu‘tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre şer‘î kıyas, hakkında nas veya icmâ bulunmayan konularda vâcip, bu delillerden birinin bulunduğu hususlarda ise bunlardan birine aykırı düşmemek kaydıyla câizdir. Çoğunluğa ait olan ve kıyasın aklen mümkün oluşundan yola çıkan bu görüş, kıyası aklen imkânsız gören görüşle aklen zorunlu gören görüş arasında yer alır (İbn Berhân, II, 232-233).

Kıyası gerek aklî gerek şer‘î hiçbir hükümde hüccet saymayanlar (İbn Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı Hâricîler) olduğu gibi sadece aklî hükümlerde (Nazzâm ve İbn Hazm’ın da içlerinde olduğu bazı Zâhirîler) ve sadece şer‘î hükümlerde (bilginin zaruri olduğunu savunanların bazıları ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin tesbitine göre Ahmed b. Hanbel; bk. el-Burhân, II, 751) hüccet sayanlar vardır. Bu konuda bazıları aklî, bazıları naklî gerekçelere dayanmaktadır.

Şer‘î konularda kıyası geçersiz sayanların bir kısmı bunu aklen, bir kısmı şer‘an imkânsız görmüştür. Kıyasın aklen imkânsızlığı görüşü başta kıyas karşıtlığının öncüsü sayılan Nazzâm olmak üzere Ca‘fer b. Mübeşşir, Ca‘fer b. Harb, Yahyâ el-İskâfî gibi Bağdatlı Mu‘tezilîler’e, Şîa’ya, Mağribî ve

Kâşânî gibi Zâhirîler'e nisbet edilmektedir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 760-761; Nazzâm'ın kıyası aklen imkânsız görmediği, fakat şeriatın kıyas mantığına uygun düşmeyen bir yapıya sahip olduğu gerekçesiyle kıyası inkâr ettiğinin tesbiti için bk. İbn Berhân, II, 233; Zerkeşî, V, 20). Ahmed b. Hanbel'in, "Fıkıh hakkında konuşanlar mücmelden ve kıyastan kaçınmalıdır" sözünden hareketle onun da bu yönde bir eğilimi bulunduğu söylenmiş, Ebû Ya'lâ bu sözü te'vil etmek durumunda kalmıştır. Bazı Hanbelîler de Ahmed b. Hanbel'in, "Kimse kıyastan müstağni kalamaz" sözünden hareketle kıyasın aklen ve şer'an câizliği görüşünü ileri sürmüşlerdir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 147).

Kıyası şer'an imkânsız görenlerin başında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın da içlerinde bulunduğu Zâhirîler gelir. Kıyasın şer'an imkânsız oluşu, nasların her şeyi kuşatmakta olması sebebiyle buna gerek bulunmadığı şeklinde yorumlandığı gibi kıyasın yasaklığı yönünde şer'î delil bulunduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Dâvûd'un kıyasın vukuuna itiraz ettiği yönündeki tesbit (İbn Berhân, II, 243) birinci yorumu desteklemektedir.

Şer'î konularda kıyası hüccet sayanlar arasında da bunun gerekçesinin akıl mı yoksa sem' mi olduğu hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kelâmcı ve usulcülerin çoğunluğu kıyasın vâcipliğinin sem'an, yani Resûl-i Ekrem'den duyma yoluyla sabit olduğunu savunurlar (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 760). Kıyasın meşruiyet gerekçesinin sem' olduğunu ileri sürenler de kendi içlerinde sem'î delillerin kıyasın meşruiyetine delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Çoğunluk kat'î olduğunu, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Seyfeddin el-Âmidî zannî olduğunu savunmuştur.

Kaffâl ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu yönde bir şer'î delil olmasaydı bile kıyasın vâcipliği sonucuna akıl yoluyla ulaşılabileceğini, dolayısıyla bu konudaki şer'î delillerin aklı teyit etmekten başka bir işlevi bulunmadığını söylemektedir (İbnü'l-Hâcib, s. 186; Beyzâvî, s. 209; Tûfî, III, 246). Şâfiî usulcülerinden Dekkāk'a nisbet edilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Kıyası aklen vâcip görenler, sınırlı nasların sınırsız olaylara yetmeyeceği ve olayların hükümsüz kalacağı biçiminde bir gerekçe ileri sürmüşlerdir. Aynı gerekçe Kerhî'den de nakledilmektedir (Cessâs, IV, 75-76). Ancak bu gerekçe kıyasın Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret asıllarının sonlu olduğu

itirazıyla karşılaşmıştır (İbn Berhân, II, 238). Şâtıbî'nin kıyasla teşrîin genelliğini ilişkilendirmesi de bu gerekçe kapsamında düşünülebilir. Şâtıbî, bir yerde kıyasın meşrû kılınmasından hareketle teşrîin genelliği ilkesine ulaşmakta, başka bir yerde de teşrîin genelliği prensibinin kıyas ilkesinin ispatını desteklediğini belirtmektedir (el-Muvâfaḳāt, II, 186-188; III, 36-37). Gerek kıyas taraftarları gerekse kıyas karşıtları bu konuda birtakım naslara ve icmâa tutunmuşlar, ayrıca zanna göre davranmanın meşruiyetini tartışma gündemine getirmişlerdir.

Kıyas Karşıtlarının Gerekçeleri. Kıyas karşıtlarının temel gerekçeleri, a) öncülleri kesin olmayan kıyasın zan ifade edeceği ve zannın yerilmiş olduğu, b) nasların yeterli olup kıyasa başvurmanın Allah'ın dininde eksiklik bulunduğu ve bunun ikmaline çalışıldığı anlamına geleceği, c) kıyasla hükmetmenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hükmetmek olduğu, d) kimsenin kendiliğinden hüküm verme yetkisinin bulunmadığı, tartışma konusu olan hususları Allah ve Resulü'ne götürmenin gerektiği, kıyasa başvurmanın ise kendini şâri‘ konumunda görerek şâriin hüküm koyma hakkına tecavüz demek olduğu biçiminde özetlenebilir. Bu gerekçelerden her biri o yönde anlam ifade ettiği düşünülen âyetlere dayandırılmıştır (zanna ve bilgiye dayanmaksızın söz söylemeyi yeren âyetler: el-Bakara 2/80, 169; el-En‘âm 6/116; el-A‘râf 7/33; Yûnus 10/36; el-İsrâ 17/36; el-Ahzâb 33/10; el-Câsiye 45/32; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28; Kur'an'da her şeyin açıklanmış olduğunu ifade eden âyetler: el-En‘âm 6/38; en-Nahl 16/89; el-Ankebût 29/51; Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi öngören, tartışma konusu olan konuların Allah ve Resulü'ne götürülmesinin gerektiğini ifade eden ve kendiliğinden hüküm vermeyi kötüleyen âyetler: en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/44, 49; en-Nahl 16/116; el-Hucurât 49/1).

Kıyas karşıtlarından Şîa ise daha çok ihtilâfı kötüleyen âyetlerden hareketle (Âl-i İmrân 3/105; en-Nisâ 4/82; el-En‘âm 6/159; el-Enfâl 8/46; eş-Şûrâ 42/13) ihtilâfın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olup değişken olmadığını,

ihtilâfın kaynağının re'y olduğunu ve insanları zanlarına göre davranmaya sevketmenin ihtilâfa yol açacağını öne sürmüşlerdir.

Kıyas karşıtları, “Aralarında sebâyâ çocukları çoğalıncaya kadar İsrâiloğulları’nın işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar” hadisiyle (Dârimî, “Muḳaddime”, 17), “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, bunların en şerlileri re’yleriyle kıyas yapıp haramı helâl, helâli haram kılanlardır” hadisine tutunmuşlardır (Taberânî, XVIII, 90; Hâkim, IV, 430; kıyas karşıtlarının gerekçelerinin ayrıntıları için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Şerḥu’l-Meʿâlim, II, 275-298; Zerkeşî, V, 25-26).

Kıyas Taraftarlarının Gerekçeleri. Kıyas taraftarları kendi görüşlerini ispatlamak yanında karşıt görüşlere de cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bunlar kitabın her şeyi açıkladığı görüşüne aynen katılmışlar, fakat onlardan farklı olarak kitabın her şeyi açıklamasının ancak nas ve istinbat (veya delâlet) yoluyla olabileceğini savunmuşlardır (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 153). Her şey Kur’an’da vardır, fakat bir kısmı lafız, bir kısmı anlam itibariyledir. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer‘in hükmü ise anlam olarak mevcuttur.

Kıyasın zanla amel olduğu için câiz sayılmadığı ve şâriin hakkına tecavüz ve şâri‘lik taslamak olduğu biçimindeki gerekçeye, amel için zannın yeterli bulunduğu ve kıyasın Allah’ın hakkında O’nun izniyle yapılan bir tasarruf olduğu söylenerek karşılık verilmiştir. Ancak Gazzâlî, kıyasta söz konusu olan zanla tahkīk-i menâtta ve lafızların mefhumlarında söz konusu olan zannın farklı olduğunu, ikinciye kıyasla birincinin câiz görülemeyeceğini itiraf eder (İslam Hukukunda Deliller, II, 216-217, 239). Lâmişî, kıyasın zanla amel etmek olduğu yönündeki itiraza, kıyasın mutlak zan değil galip re’y ve ekber-i zanla amel etmek olduğunu ve bunun hüccet kabul edildiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre istidlâl şartlarına riayet eden, mansûsun aleyhin vasıfları üzerinde gereği gibi düşünerek müessir olanı olmayandan ayıran kimse, akıl alanına giren hususlarda kesin bilgiye ve şer‘î alanla ilgili hususlarda galip re’y ve ekber-i zanna ulaşır. Her ne kadar bir yönüyle ihtimale açık olsa da galip re’y ve ekber-i zanla amel aklen ve şer‘an vâciptir. Nitekim şüphe ve ihtimal taşımasına rağmen nasların zâhiriyle, tahsis görmüş âm ile ve haber-i vâhidle amel etmek de şer‘an vâciptir (Kitâb fî uṣûli’l-fıḳh, s. 182-183). Usulcüler, kıyasla ulaşılan sonucun zannî oluşunun bu zannî sonuçla amelin vâcipliğine aykırı olmayacağını özellikle vurgulamışlardır (İbn Berhân, II, 239-241, 249).

Kıyası ispat hususunda en fazla başvurulan âyet muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan "fa'tebirû yâ üli'l-ebsâr" âyetidir (el-Haşr 59/2). İbn Berhân ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler kıyasın meşrûluğu konusunda bu âyete dayanmanın zayıf bir yol sayıldığını, çünkü âyette emredilen "i'tibâr"ın aklî konular hakkında olduğunu, Gazzâlî de bu âyetin ancak sahâbenin kıyasın meşrûluğu hususundaki icmâına bir temel teşkil edebileceğini, dolayısıyla kıyasın ispatlanması hususunda doğrudan bu âyete başvurulamayacağını öne sürerken Beyzâvî, söz konusu olan şeyin amel olduğu gerekçesiyle kıyasa delâleti zannî bile olsa bunun yeterli olacağını savunmuştur. Kıyasın temel gerekçeleri arasında bu âyeti de kullanan Hanefî usulcüleri âyetin kıyasa delâleti hususunda iki yol izlemişlerdir. Birincisine göre âyet ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delâlet etmektedir. İkincisine göre ise âyet nassın delâleti yoluyla kıyasa delâlet etmektedir (el-Haşr 59/2 âyetinin kıyasa delâletiyle ilgili olarak bk. Cessâs, IV, 31, 33; İbn Berhân, II, 247; İbnü'l-Hâcib, s. 190; Beyzâvî, s. 209; Sadrüşşerîa, II, 54-55; Zerkeşî, V, 25, 26).

Bu âyet dışında başta Muâz b. Cebel hadisi olmak üzere bazı hadisler ve Hz. Peygamber'in kıyası bizzat uyguladığını gösteren söz ve olaylar zikredilmekte olup bu rivayetlerin gerekçe değeri tartışma konusudur. Bazıları (Lâmişî, s. 181) Muâz hadisinin, kendinden üstte bir delilin yokluğu durumunda kıyasla amelin vâcipliğine delil olduğunu, bazıları (İbn Berhân, II, 248-249), âhâd haberlerle usulün ispat edilemeyeceği gerekçesiyle bu âhâd haberlerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullanılamayacağını, bazıları da (Gazzâlî) Muâz hadisi gibi senedinin araştırılmasına gerek duyulmayacak kadar meşhur hadislerin usulün ispatında kullanılabileceğini öne sürmüşlerdir. Muâz hadisinin kıyasın hüccetliğini ispat için kullanılmasına yöneltilen bir itiraz da ictihadın kıyas dışında -meselâ kapalı delâletli naslardan istinbat, berâet-i asliyye veya mansûs illetli kıyas gibi-bir yolla olmasının ve ictihad sözüyle bunların kastedilmesinin mümkün oluşudur.

Hz. Peygamber'in bizzat kıyasa başvurduğunun örnekleri arasında sayılan, öpmenin orucu bozmayacağının mazmazanın orucu bozmayacağına kıyasla anlatılması, Allah'a olan borcun ödenmesinin bir kimseye olan borcun ödenmesine benzetilmesi gibi olayların haber-i vâhid olduğu, dolayısıyla bir

usul konusunun ispat edilmesinde kullanılamayacağı şeklindeki itiraz, bu rivayetlerin özünü teşkil eden ortak anlamın (Resûl-i Ekrem'in kıyasa başvurması) tevâtür seviyesine ulaştığı söylenerek karşılanmıştır.

Gazzâlî ve İbn Berhân gibi muhakkık usulcüler, kıyasın hüccetliğini ispat sadedinde ileri sürülen âyet ve hadislerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemişlerdir. Muhakkık usulcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahâbenin kıyasa başvurmanın meşrûluğu konusundaki icmâıdır. Sahâbe icmâının hüccetliği, birbirine bağlı iki aşamanın gerçekleşmesi sonucunda kıyasın hüccetliğine delâlet eder. Birincisi, sahâbenin büyük bir çoğunluğunun nas bulamadığı zaman kıyasla amel etmesinin tevâtüren sabit olup kıyasın hüccetliğine dair bir delil olmaksızın onların bu yola tevessül etmesinin âdeten mümkün olmaması, ikincisi, sahâbenin bir inkâr ve itirazla karşılaşmaksızın sıkça kıyasla amel ettiğinin yaygınlık kazanması ve bunun bir icmâ olmasıdır. Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden gelen re'y karşıtı rivayetler, re'yin nas mukabilinde olması veya kıyasın şartlarında eksiklik bulunması durumuna ilişkindir.

Çoğunluk mutlak olarak kıyasla amelin vâcipliğini savunurken bazıları, sadece kıyasın illetinin mansûs olması veya evlâ bir yolla bilinmesi durumunda kıyasla amel etmenin vâcipliğini kabul etmiştir. Genel olarak kıyasla amel etmenin vâcipliği kabul edildiği için kıyası kabul etmeyenlerin fâsık olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği konusu gündeme gelmiştir. Akla, şeriata ve sahâbeye karşı gelmek gibi gerekçelerle neredeyse zındıklık ve küfre varan ithamlar bir yana kıyas karşıtlarına iyi gözle bakılmadığı bir gerçektir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 763; İbn Berhân, II, 242; Zerkeşî, V, 29).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1189-1198; Dârimî, “Muḳaddime”, 17; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 34-40, 477-479, 599-600; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494-500; Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, el-Ġunye fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Sıdkī b. Ahmed el-Bûrnû), [baskı yeri yok] 1989, s. 27, 112, 149-161, 165; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut 1402/1982, s. 308-340; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, XVIII, 90; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 7-176; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 22; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 221-225, 312; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 430; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1983, II, 189-295; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 120; VII, 53-204; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 507-677; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1980, s. 416-491; a.mlf., Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 755-965; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 573-581, 743-964; a.mlf., Kitâbü't-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 144-308; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 327-328, 339; II, 66, 106, 119, 134-138, 149-150, 174, 232-233, 283; Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 50; II, 134, 137, 141, 195-314; a.mlf., Esâsü'l-ḳıyâs (nşr. Fehd b. Muhammed es-Serhân), Riyad 1993, tür.yer.; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 18, 52-56; a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 70; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 209-335; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 177-188; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Saʻdî), Bağdad 1407/1987, I, 469, 471; II, 792-932; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 3-4, 111, 136, 269, 309, 317, 359; II, 122, 241, 271, 296, 350, 356, 365; a.mlf., eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 124-129; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1980, I/1, s. 94; II/2, s. 9-502; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, III,

254; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, Beyrut, ts. (Dârü'n-nedveti'l-cedîde), s. 147; İbnü'l-Hâcib, Müntehe'l-vüṣûl, Beyrut 1405/1985, s. 166-202; Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 155-249; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 263; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl fî maʿrifeti ʿilmi'l-uṣûl, Beyrut 1985, s. 209-241; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 285-335; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 218-574; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1986, II, 113-163; Hillî, Mebâdiʾü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Beyrut 1986, s. 214-227; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 52-81; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Mahallî, Şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ içinde), Kahire 1309, II, 130-213; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Şerḥu'l-Meʿâlim fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, II, 249-431; a.mlf., Miftâḥu'l-vüṣûl (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1403/1983, s. 128-164; İsnevî, Nihâyetü's-sûl, Beyrut 1405/1985, III, 8; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 186-188; III, 36-37; IV, 128, 249-250; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, tür.yer.; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, II, 274-334; Mahallî, Şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ, Kahire 1309, II, 210; Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, el-Encümü'z-zâhirât ʿalâ ḥalli elfâẓi'l-Varaḳāt (nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle), Riyad 1416/1996, s. 222-236; Molla Hüsrev, Mirḳātü'l-vüṣûl, İstanbul 1310, s. 48, 52; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1978, IV, 7-8; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 713-716; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Dımaşk 1347, s. 198; İbn Âbidîn, Nesemâtü'l-esḥâr, İstanbul 1300, s. 198, 231-256; Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, Menâhicü'l-ʿuḳūl, Beyrut 1405/1985, III, 8-9; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah, Ankara 1974, s. 70; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 99; M. Süleyman Dâvûd, Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî, İskenderiye 1404/1984; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, Ḥücciyyetü'l-ḳıyâs fî uṣûli'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bingazi 1988; R. Brunschvig, "La théorie du qıyas juridique chez le Hanafite al-Dabūsī", Orientalia hispanica, Leiden 1974, I, 150-154; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 205-209; W. B. Hallaq, "Sünni

Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar" (trc. Bilal Aybakan), İLAM Araştırma Dergisi, III/2, İstanbul 1998, s. 167-181; M. Bernard, "Ḳıyās", EI² (İng.), V, 238-242.

H. Yunus Apaydın

Arap Dili.

Arap dilcileri kıyası "aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle öğesine ...) benzerinin hükmünü vermek" anlamında terim olarak kullanmışlardır. Kemâleddin el-Enbârî, Rummânî gibi dilcilerin yaptığı kıyas tarifleri (Süyûtî, s. 55) hem eksik hem de açık değildir.

Semâ (dinleme, ağızdan derleme) ve kıyas Arap gramerinin en önemli iki kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyas yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Kûfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, bir manzumesinde nahvi "uyulan kıyastır / kurallardır" şeklinde tanımlamıştır (Yâkūt, XIII, 191). Bir başka tarife göre de nahiv, Araplar'ın sözlerinin dikkatle incelenmesinden (istikrâ) çıkarılan mikyaslar (kıyaslar / kurallar / ölçüler / ölçekler) ilmidir (Süyûtî, s. 55). Bundan dolayı dilcilerin hemen hepsi, dilde kıyası benimsememeyi nahiv ilmini kabul etmemekle eşdeğer görmüştür. Ancak Zâhiriyye ekolünün önderlerinden İbn Hazm dilde tek sağlıklı yöntemin semâ olduğunu, kıyasın hem fıkıhta hem dilde sağlıklı sonuca ulaştırmaktan uzak bulunduğunu savunmuş, aynı ekole mensup, er-Red ʿale'n-nüḥât adlı eserin sahibi İbn Medâ da dilde kıyas yönteminin uygulanmasını gereksiz bulmuştur.

Kıyas, nahiv ilminin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) başlayarak ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir. Kıyasın asıl (makīsün aleyh), fer' (makīs), illet(-i câmia) ve hüküm olmak üzere dört temel unsuru bulunur. Dilde yaygın kullanımları esas alarak kıyas uygulamalarına ağırlık veren İbn Ebû İshak ez-Ziyâdî kıyas ve mikyas kelimelerine ilk defa ağırlık veren dil âlimi kabul edilir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 26). Kıyası Ziyâdî'den alarak derinleştiren Îsâ b. Ömer es-Sekafî, dilde genel kurallar belirleme ve özel olguları onlara tâbi kılmaya yönelik çalışmalar yapmış, öğrencisi Halîl b. Ahmed ise uyguladığı tümevarım

(istikrâ) yöntemiyle kıyası nahiv meselelerinin geneline yaymıştır. Bütün dilde kanunlaştırma ve kurallaştırmada ciddi adımlar atan Halîl, genel kuralları tesbit ederek bunların dışında kalan dil olgularını geçersiz veya şâz sayma hususunda daha sonraki dilciler için bir çığır açmıştır (Ahmed Emîn, II, 279-280). Nahiv kurallarını temellendirmede büyük ölçüde kıyasa dayanması sebebiyle Halîl, fıkıh meselelerinde aynı tavrı benimseyen Ebû Hanîfe'ye benzetilmiştir (a.g.e., II, 278; Şevkī Dayf, s. 46). Bu bakımdan Halîl'in kıyasa dayanan nahiv mektebinin öncüsü olduğu söylenebilir.

Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'nin sarf ve nahiv incelemeleri de geniş ölçüde kıyasa dayanmaktadır. el-Kitâb'ında "ale'l-kıyâs" (kurala göre, normal olarak) tabirini sıkça tekrarlayan Sîbeveyhi, kıyasın tarifini yapmamakla birlikte kullanılışıyla ilgili olarak "kötü" (redî'), "çirkin" (kabîh), "uygun/doğru" (mütleib), "sürekli / yaygın" (müstemir), "olağan / mütedâvel" (cârî) ve "oturmuş / sağlam" (mütemekkin) ifadeleriyle çeşitli kıyas derecelerinden söz etmiş, kıyasta en üst

derecenin oturmuşluk / sağlamlık (temekkün) olduğunu belirtmiş, sadece çok kullanılan dil malzemelerine kıyasın yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin döneminde kıyasın dil meselelerinde uygulanması zirveye ulaşmıştır (Saîd el-Efgānî, s. 86).

Basra ve Kûfe dil mekteplerinin her ikisi de dil incelemelerinde semâ ve kıyasa dayanmakla birlikte Basralılar'ın kıyas sistemi daha sağlamdır. Çünkü onlar kıyaslarında, fasih bedevîlerden titizlikle seçtikleri dil malzemeleri arasında sadece yaygın biçimde kullanılanları esas almışlar, nâdir kullanılan ve şâz olan dil olgularına itibar etmemişlerdir. Kûfeliler ise semâın kaynağını seçmekte aynı titizliği göstermedikleri gibi nâdir ve şâz da olsa duydukları her şekli kıyaslarına mesnet yapmışlardır (DİA, III, 296).

Gramer kurallarının çoğu kıyas yöntemiyle belirlendiğinden kıyas ve kıyasî kelimeleri daha sonraki dönemlerde "kaide" ve "kaideye uygun" anlamında, semâ da kıyas karşıtı bir anlama tekabül edecek şekilde kullanılmıştır. Arap gramerinde biçim yahut anlam benzerliğine dayalı şeklî veya mânevî kıyas çeşitlerinin yanında fer'in hükmünün asla, aslınkinin fer'e, benzerlerden veya zıtlardan birinin hükmünün diğerine yüklenmesi şeklinde gerçekleşen kıyas çeşitleri de mevcuttur. Bunlardan birinci ve üçüncü şekillere

“müsaviye kıyas”, ikincisine “evlâya kıyas”, dördüncüsüne “ednâya kıyas” adı verilmiştir (örnekler için bk. Süyûtî, s. 59-62).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1189; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 12-15; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, I, 96-133, 357-369, 391-399; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 26-27; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIII, 191; Süyûtî, el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli’n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 55-95; Ahmed Emîn, Duḥa’l-İslâm, Beyrut 1935, II, 278-280; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 46-56; Ali Ebü’l-Mekârim, Uṣûlü’t-tefkîri’n-naḥvî, Libya 1973, s. 12-17, 73, 162-169, 173-175, 186; ayrıca bk. tür.yer.; Mâzin el-Mübârek, en-Naḥvü’l-ʿArabî, Beyrut 1981, s. 58-67; Münâ İlyas, el-Ḳıyâs fi’n-naḥv, Dımaşk 1985; M. Ahmed Nihle, Uṣûlü’n-naḥvi’l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 97-138; Saîd el-Efgānî, Fî Uṣûli’n-naḥv, Beyrut 1987, s. 78, 86; M. Şirin Çıkar, Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-46; G. Troupeau, “Ḳıyās”, EI² (İng.), V, 242; Nihad M. Çetin, “Arap”, DİA, III, 296; Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, a.e., XII, 407.

Zülfikar Tüccar

KIYEMÎ

(القيمي)

Mislî olmayan malları ifade eden hukuk terimi.

Sözlükte kavm “ayakta durmak; bir şeyin yerine geçmek, bir şeye karşılık olarak denk gelmek”, bu kökten isim olan kıymet de “bir şeyin eksiksiz olarak tam karşılığı, gerçek değeri” anlamındadır. Bir şeyin gerçek değeriyle kendisi arasında tercih yapılamayacak kadar denge olması sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır. Nitekim hukuk terimi olarak kıymet, “Bir malın bahâ-yi hakîkîsidir” diye tarif edilip (Mecelle, md. 154) “semen-i misl” mânasında kullanılmaktadır (a.g.e., md. 153; Ali Haydar, I, 339-340). Kıymet kelimesine nisbet eki getirilerek türetilen kıyemî veya kıyemî mal tabiri ise bir hukuk terimi olarak “yerini aynı cinsten bir diğeri alamayacak kadar farklı olan ve bundan dolayı da alışverişlerde ferden tayin edilmesi gereken eşya, mislî olmayan eşya” anlamına gelmektedir.

İslâm hukukunda değişik açılardan birtakım tasniflere tâbi tutulan malın bir tasnifi de mislî ve kıyemî şeklindedir. Mislî malın tarifinde, aynı cinsi oluşturan fertleri aralarında farklılık bulunmadığı için biri diğerinin yerine geçebilmesi, bunun için de piyasada ölçü, tartı, sayı, uzunluk birimleri kullanılarak işlem görmesi ve piyasada bulunması; kıyemî malın tarifinde de başka bir malla arasında biri diğerinin yerini alamayacak derecede farklılık bulunması, yani standart olmamasıyla, standart olsa bile piyasada bulunmaması vasıfları öne çıkarılmaktadır (bk. MİSLÎ). Nitekim Mecelle’de, “Kıyemî çarşı ve pazarda misli bulunmayan yahut bulunursa da fiyatça mütefâvit olan şeydir” diye tarif edilmiştir (md. 146). Esasen kıyemî eş-yanın alışverişlerde ferden tayin edilmesi gereği de bu vasıflarından dolayıdır.

Ancak mislî malların aksine kıyemî malları belli bir çerçeve içerisinde gruplandırarak da olsa belirlemek mümkün olmadığından İslâm hukukçuları, mislî malları genel çerçevesiyle gruplar halinde sayıp bunun dışında kalanların tamamını kıyemî mal olarak nitelendirmişlerdir. Bu

sebeple klasik fıkıh literatüründe kıyemî mal çok defa “misli olmayan eşya” diye de tarif edilerek bu gruba giren malları ifade için “gayri mislî” tabiri, ya da kıyemî malın her birinin ferden tayini ve kıymetlendirilmesi sebebiyle “mukavvem” ve “mütekavvim” kelimeleri kullanılmıştır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 166; Zerkeşî, II, 335; III, 13, 82; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 215; V, 225-226; VI, 194; Şemseddin er-Remlî, IV, 44, 228; V, 158; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, II, 198, 207, 305, 350; III, 71-77, 95, 97, 336, 500; İbn Âbidîn, IV, 531). Buna göre mislî malların ana grupları olan ve piyasada hacim (keylî) ve ağırlık (veznî) ölçü birimleriyle miktarı belirlenip işlem gören mallarla, birinin yerine aynı cinsten bir diğeri alınabilecek kadar aralarında fark bulunmayan veya fark bulunsa bile önemsenmeyecek kadar az olan (ya da standart olan veya standart sayılan), bunun için de sayıyla işlem gören (adedî) mallar (adediyyât-ı mütekāribe) ve yine standart olup uzunluk ölçü birimleriyle ölçülerek miktarı belirlenen mâmul malların dışındaki bütün mallar kıyemî malları oluşturmaktadır. Bir malın keylî, veznî veya adedî, dolayısıyla mislî veya kıyemî oluşunu netice itibariyle örf ve ticarî teamül belirlemekte, onun değişimiyle de malların bu vasfı değişebilmektedir. Klasik doktrindeki örneklendirmesiyle ev, arazi, dükkân gibi bütün gayri menkuller kıyemî mal olduğu gibi adedî mallardan standart olmadığı (adediyyât-ı mütefâvite) için parça başı fiyat belirlenerek işlem gören canlı hayvan, yazma kitap, antika eser, mücevher gibi mallar kıyemîdir. Yine her biri arasında fiyata yansıyacak kadar farklılık bulunduğundan parça başı fiyat belirlenerek işlem gören karpuz, lahana, elbise gibi mallar ya da standart bir nisbeti bulunmayan karışım halindeki keylî ve veznî mallar veya piyasada olmayan mislî mallar kıyemî mal kabul edilmektedir. Adediyyât-ı mütekāribe olan mallar, birinci el satışlarda mislî mal iken ayıplı olduğunda veya ikinci el satışlarda parça başı fiyat uygulanıyorsa kıyemî mal olmaktadır. Meselâ birinci el otomobiller ve matbu kitaplar mislî mal iken bunların ikinci elleri genellikle parça başı fiyatlandırma yapıldığından kıyemî mal statüsündedir. Ayrıca adediyyât-ı mütefâviteden sayılan karpuz vb. mallar tek tek değil tartı ile satılırsa vezniyyâttan olup mislî mal sayılır. Fabrika mâmulü halı ve kumaşların tamamı mislî mal iken el dokuması halı ve kumaşlar parça başı fiyatlandırılarak işlem görürse kıyemî, ölçü birimlerinden biriyle işlem görürse mislî olmaktadır.

Malların mislî ve kıyemî şeklindeki ayırımı İslâm hukukuna has olmayıp Roma hukukuna kadar uzanmakta ve borçların

nevi borcu-parça borcu şeklindeki ayırımıyla belli bir benzerlik taşımaktadır. Ancak mislî-gayri mislî ayırımı, muayyen bir borç ilişkisi düşünülmeden eşyanın niteliği icabı objektif olarak yapılan bir ayırımken nevi borcu-parça borcu ayırımı borç münasebetinde tarafların kararlaştırdıkları edim açısından yapılan bir ayırımdır. Çoğu zaman mislî mallar nevi borcuna, kıyemî mallar parça borcuna konu olursa da bu zorunlu değildir. Mislî bir mal ferden tayin edilerek parça borcu, kıyemî bir şey de nevi borcuna konu olabilir. Nitekim buna dair başka örneklerin yanında İslâm hukuk doktrininde canlı hayvanların selem ve karz akidlerine konu olabileceğine dair bazı ictihadlar da bu şekilde değerlendirilebilir. Ancak kıyemî mallar parça borcu haline getirilmeye daha el-verişlidir.

Malların mislî-kıyemî şeklindeki ayırımı kısmen eşya hukukunu da ilgilendirmekle birlikte esas itibariyle borçlar hukuku açısından önem taşımaktadır. Bu ayırımın borçlar hukuku ve eşya hukuku bakımından doğurduğu neticeler başlıca şunlardır: a) Her ne kadar para ile diğer mislî mallar arasında belli farklar bulunsa da mislî mallar cins, miktar ve vasıf şeklinde belirlenebildiğinden kural yönünden zimmette borç olarak sabit olur. Kıyemî mallar ise ancak görerek ve ferden tayinle belirlenebildiğinden zimmet borcuna konu olmaz. Bunun için de kıyemî mallarda borç takası cereyan etmez. Ortada olmayan mislî mal cinsi, miktarı ve vasıfları belirlenerek satım akdine konu olabildiği ve o mal üzerinde şahsî hak doğduğu halde kıyemî mallarda bu mümkün olmaz. Bu özelliği sebebiyle doktrinde kıyemî malların selem ve karz akidlerine konu olup olamayacağı tartışmalı kalmış, fakihlerin çoğunluğu, biraz da ihtiyaçların zorlamasıyla önceden özellikleri belirlenebilir mallarda selemi câiz görürken karzda daha çekimser davranmıştır. b) Mislî mallar mislen tazmin edildiği halde kıyemî mallar değeriyle tazmin edilir. Malların mislî-kıyemî ayırımına literatürün damân ve gasp bölümlerinde ayrı bir önem verilmesi de kıyemî malların klasik kaynaklarda mütekavvim veya mukavvem kelimesiyle ifade edilmesi de bu sebepledir. Kıymet malın yerine kāim olduğu ve aralarında bir tercih yapılamayacak kadar denklik söz konusu olduğu için malın kıymetiyle tazmin edilmesi taraflara ilâve bir kâr ve zarar sağlamaz. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu bu görüşte olmakla birlikte bazı tâbiîn

âlimleriyle Zâhirîler ve bazı Hanbelî fakihleri hayvan gibi kıyemî malların ona denk düşen benzerleriyle tazmin edilmesi, bu mümkün olmadığında kıymetiyle tazmine gidilmesi tezini savunurlar (Süleyman M. Ahmed, s. 575-585). c) Doktrinde farklı ictihadlar bulunmakla birlikte İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre yasak olan fazlalık faizi (ribe'l-fadl) mislî mallarda cârî olurken kıyemî mallarda cârî olmaz. d) Müşterek mislî eşyanın taksiminde malın parçalara ayrılması (ifraz) esas olup ortaklardan her biri diğerinin gıyabında ve onun izni olmaksızın kendi hissesini alabilirken müşterek kıyemî eşyanın taksiminde mübâdele esastır. Müşterek kıyemî eşyada, ortaklardan birisi diğerinin gıyabında ve onun izni olmadan kendi hissesini alamaz (Mecelle, md. 1117-1118; Ali Haydar, III, 332-339). Bundan dolayı müşterek mislî eşya kural olarak cebrî taksime konu olurken kıyemîde bu ancak sınırlı hallerde mümkün olur (Mecelle, md. 1134-1138; Ali Haydar, III, 338, 368-378).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, "ḳvm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḳvm" md.; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 296-299, 303-304; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 131; XIV, 31-33; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 207-209, 233-234; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 167-168, 266; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IV, 207-210, 216-218, 237-240; V, 177-179; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 166; Zerkeşî, el-Mens̠ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 335; III, 13, 82; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 205-213; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, III, 215; V, 225-226; VI, 194; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, IV, 44, 194-199, 221, 228; V, 158-171; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, II, 198, 207, 305, 350; III, 71-77, 95, 97, 336, 457-458, 495, 500; IV, 57, 231, 334, 337, 346-347, 400-401; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 285; III, 153; IV, 531; V, 545; VI, 255, 268; Mecelle, md. 145-146, 148, 153, 154, 891, 1117-1119, 1134-1138; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 235-240, 339-340; III, 332-342,

368-378; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıkḥiyyü'l-ʿâm, Dımaşk 1384/1965, III, 130-142; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I,16-18; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 59-64; Süleyman M. Ahmed, Ḍamânü'l-mütlefât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1405/1985, s.108-116, 575-585; Bilal Aybakan, İslâm Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 24-30, 49-72; "Ḳıyemiyyât", Mv.F, XXX, 138-142.

Beşir Gözübenli

KIYYE

(bk. OKKA).

KIZ

“Ana babanın birinci dereceden kadın fürûu” demek olan kız kelimesinin Arapça karşılığı ibnetü ve bint (çoğulu benât), “evlenmemiş kadın” (bâkire) mânasının karşılığı ise bikrdir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde bint (ibnetü) kelimesi sözlük anlamında kullanılmıştır.

Kız ile ana baba arasındaki akrabalık bağı bazı dinî ve ahlâkî vecîbeler yanında (bk. ÇOCUK) İslâm hukukunda nikâh, velâyet, miras, nafaka ve hidâne konularında birtakım özel hükümler, karşılıklı hak ve görevler doğurmaktadır. Bu hususta klasik literatürde yer alan hükümlerin bir kısmı nasların açık hükmüne, bir kısmı da toplumsal yapının ve geleneğin beslediği ictihadî görüşlere dayanır.

Babanın kızı ile evlenmesi kesin sûrette haram olup aralarında mutlak bir evlenme engeli bulunmaktadır. Bu hüküm öz kızlar ve üvey kızlar için olduğu gibi (en-Nisâ 4/23) sütkızlar için de geçerlidir. Klasik dönem İslâm hukukçularının genel kabulüne göre henüz bulûğa ermemiş bir kız, birinci derecedeki velileri (usul) tarafından evlendirildiği takdirde bulûğa erince ancak söz konusu evlilikten zarar görmesi halinde nikâha itiraz edebilir; usul dışındaki velileri tarafından evlendirilirse zarar görmesi söz konusu olmadan bu nikâha itiraz etme hakkına sahip olur. Bu hakka “bulûğ muhayyerliği” denmektedir (bk. NİKÂH). Bulûğa eren kızın velisinin rızâsını almadan evlenmesinin hükmü konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Konuyla ilgili çeşitli hadislerden hareketle (Buhârî, “Nikâḥ”, 36, 40; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 18-19, 25; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15, Tirmizî, “Nikâḥ”, 14) Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf böyle bir evliliğin geçerli, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise geçersiz olduğunu söylemiştir. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, kızın kendisine denk olmayan biriyle evlenmesi halinde velisinin, hem kızın hem diğer aile fertlerinin haklarını koruma amacıyla nikâhı feshettirmek için mahkemeye başvurma hakkını kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe’ye göre bulûğ çağındaki kızın rızâsı alınmadan evlendirilmesi câiz olmayıp bu şekilde yapılan nikâh akdi bâtıldır.

Çünkü Hz. Peygamber, “Açıkça izni alınmadan dul kadın ve rızâsı alınmadan bekâr kız evlendirilmez” demiş, ayrıca rızâsının sükût etmesi olduğunu da açıklamıştır (Buhârî, “Nikâḥ”, 40; Müslim, “Nikâḥ”, 64-67; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 25). Diğer mezheplere göre kız bulûğ çağına erse de babası tarafından rızâsına bakılmaksızın evlendirilebilir. Fakat Mâlikîler rüşdü ilân edilmiş kızı bu hükümden istisna etmişlerdir. Hanefî mezhebinin imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu konuda kızın ve velisinin, özellikle babasının ve dedesinin eşit hakka sahip olduğunu belirtmektedir.

İslâm miras hukukunun yerleşik sistemine göre tek başına babasına mirasçı olan kız terikenin yarısını alır. Eğer kızlar birden fazla ise terikenin üçte ikisini aralarında eşit biçimde paylaşırlar. Erkek kardeşleri varsa erkek iki, kız bir hisse esasına göre terikeyi bölüşürler (en-Nisâ 4/11). Ayrıca kız belirli hisse sahiplerinden artan mirası hisselerine göre paylaşanlardan (ashâb-ı red) biridir. Öte yandan kız, ana bir erkek veya kız kardeşleri mirastan düşürürken öz ve baba bir kız kardeşleri asabe yapar. Kızının varlığı sebebiyle miras bırakanın annesinin hissesi altıda bir olarak gerçekleşir; kız miras bırakanın eşinin hissesini yarıya, yani dörtte birden sekizde bire, kocanın hissesini de ikide birden dörtte bire indirir.

Kız evlâdın nafakası bulûğa ermiş bile olsa babaya, evlendikten sonra ise kocaya aittir. Ancak kızın babasından nafaka alabilmesi için bir işi veya geliri olmamalıdır. Bu duruma göre evli kızın nafakası kocasına, bekâr zengin kızın nafakası ise kendisine aittir. Ayrıca ebeveyn nafaka almaya hak kazanan sınıftan olursa erkek evlâtlar gibi zengin kız evlâtlar da bu nafakayı ödemekle yükümlüdür.

“Küçük çocuğu yanında bulundurma, ona bakma ve terbiye etme hakkına sahip olmak” anlamındaki hidânenin süresi erkek çocukta yedi ile dokuz yaş arasında son sınır olarak kabul edilmiş, kız çocuğunda ise bu süre ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî mezhebinde kuvvetli görüşe göre annesinin veya ninesinin yanında bulunan kızın hidâne süresi bulûğ çağına erişinceye kadardır. Başkalarının yanında ise dokuz yaşında bu süre biter. Şâfiî mezhebine göre süre, kız-erkek çocuk ayırımı yapmaksızın temyiz çağına ulaşma yaşı sayılan yedi veya sekiz yaşla sınırlıdır. Bundan sonra çocuk seçimini yaparak annesinin veya babasının yanında kalabilir.

Hanbelî mezhebinde kız çocuğunun yedi yaşından sonra babasının yanında kalacağı görüşü benimsenmiş, annesi gönüllü olarak bakımını üstlense bile evleninceye kadar babasının gözetiminde olması onun açısından daha güvenli kabul edilmiştir. Mâlikîler ise kızların hidâne süresinin evleninceye kadar devam edeceği görüşündedir (ayrıca bk. EVLÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Talâḳ”, 16; Buhârî, “Nikâḥ”, 36, 40; Müslim, “Nikâḥ”, 64-67; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 18-19, 25, “Ṭalâḳ”, 35; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15, “Aḥkâm”, 22; Tirmizî, “Nikâḥ”, 14; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 97; Şâfiî, el-Üm, V, 11, 15; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 358, 366; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 30-32, 42-44; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 616-618; IX, 144-145; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 391, 410; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 13, 147, 446-447; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, IV, 421; V, 48, 502; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 276, 542, 563; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 204-205; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, II, 222, 524, 526; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, III, 55-56, 567-568, 623, 627; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhu’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, VII, 742-745; 1915 Tarihli Osmanlı Nafaka Kanunu (nşr. Orhan Çeker), İstanbul 1985, md. 479, 480, 508-512; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1986, I, 247-249, 342, 391; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi’l-merʾe, Beyrut 1413/1993, VI, 388-410, 430-445; X, 70-73; “Bint”, Mv.F, VIII, 214-215; “Hidâne”, a.e., XVII, 314-316.

Orhan Çeker

KIZANLIK

(bk. KAZANLIK).

KIZIK

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud, Karkın gibi bazı bakımlardan diğer boylardan ayrılan ve bu yüzden Halaç (> Kalaç) adıyla anılan Kızıklar'ı listesine almamıştır. Fakat bu boy da diğer Oğuz boylarıyla birlikte Anadolu'ya gelmiş ve ülkenin bir Türk yurdu olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Kızıklar, XVI. yüzyılda yirmi sekiz yer adıyla on üçüncü sırada yer alarak on üç Oğuz boyunu geride bırakmıştır.

Reşîdüddin (XIV. yüzyılın başları), Oğuzlar'ın Bozoklar kolunun Yıldız Han oğulları arasında gösterdiği Kızıklar'ın ülüşünün "sağ umaca", onkununun tavşancıl olduğunu belirtmiş ve damgasının şeklini vermiştir. Aynı müellif Kızık'ın "kuvvetli ve yasakta ciddi" demek olduğunu yazmaktadır. Osmanlı müellifi Yazıcıoğlu Ali (XV. yüzyılın birinci yarısı) bu bilgileri olduğu gibi eserine aktarmıştır.

XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerinde Kızık'a ait yirmi sekiz köy tesbit edilmiştir. Bunlardan on altısı aynı adlı yerleşme yeri olarak bugüne kadar gelmiştir. Ayrıca dört adet Kızıklı, bir de Kızıklı bucağı şeklinde beş yerleşme yeri daha vardır. Dolayısıyla Kızıklar, Anadolu'da kendilerine ait yer adlarını en çok muhafaza eden boyların başında yer almaktadır.

Anadolu'ya gelen Kızıklar'a ait biri Halep Türkmenleri, diğeri Şam Türkmenleri arasında olmak üzere iki oymak görülmektedir. Bunlardan Halep Türkmenleri arasında yer alan Kızık oymağı 1579 yılında 667 vergi nüfusuna sahipti. Nüfusu gittikçe artan bu Kızıklar'ın kalabalık bir kısmı Antep yöresinde yerleşmiş ve bunlar Oturak Kızık adıyla anılmıştır. Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648) Oturak Kızıklar'ın adı geçen yöredeki Oğurca, Damlalıca, Çay Kuyu, Sakal, Kara Dinek, Yalan Kaz (?), Üç Kilise ve Taşlıca adlı köylerde ve Antep şehriyle yine Antep'e bağlı diğer bazı köy ve kasabalarda oturdukları tesbit edilmektedir. Oturak Kızıklar'ın bulunduğu bu köyler, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Kızık adıyla anılan idarî bir birim (nahiye) halinde kalmıştır. Göçer Kızıklar ise XVII. yüzyılın

ortalarında 149 vergi nüfusuna sahipti. Her iki Kızık grubu 1101 (1690) yılında Avusturya'ya açılan sefere çağrılmıştı. Bu sırada Oturak Kızıklar'ın başında Kara Kethüdâ oğlu Bekir Bey, Göçer Kızıklar'ın başında da Hacı Zekeriyyâ oğlu Assâf Bey ile Kızık Mehmedoğlu bulunmaktaydı.

Göçer Kızıklar'a mensup bir kol XVIII. yüzyılın başlarında İç Anadolu'ya göç etmişti. Bunların bir bölümünün Sandıklı yöresine yerleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim XVIII. yüzyılda Sandıklı kazasında bir Kızık köyü bulunmaktaydı. Ayrıca XVI. yüzyılda Hamîdili'nde Kızıklı adıyla bir derbent vardı. Seyyah Niebuhr, kendisinin Anadolu'da dolaştığı yıllarda Antep yöresinde 200 çadırlık bir Kızık oymağının yaşadığını bildirmektedir. Yine XVI. yüzyılda altmış altı vergi evli başka bir Kızık oymağı Dımaşk (Şam) yöresinde yaşamaktaydı. Fakat bu oymağın âkıbeti hakkında bilgi yoktur. İç Anadolu'da Sivas-Yozgat yörelerinde Kızık boyundan geldiği anlaşılan Kızık halayı isimli bir halk oyunu oynanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55; III, 415-416; Reşîdüddin, Câmiü't-tevârih (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 40; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 23; C. Niebuhr, Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisines, Amsterdam 1780, II, 337; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 68, 83, 203; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı (İstanbul 1967), İstanbul 1990, s. 124; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 295-296, 437, 614-615, 625; a.mlf., "Boz-Oklu Oğuz Boylarına Dâir", DTCFD, XI (1953), s. 65-103; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 51.

Faruk Sümer

KIZIL AHMED BEY

(ö. 906/1500’den sonra)

Candaroğulları Beyliği’nin son hükümdarı.

II. Murad’ın kayınbiraderi İbrâhim Bey’in oğludur. Cemâleddin unvanıyla anılır. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Babasının ölümünün ardından beyliğin başına geçen büyük kardeşi İsmâil Bey’e karşı muhalefette bulunduğu, başarılı olamayınca Osmanlılar’a sığındığı bilinmektedir. Osmanlı hizmetine girince kendisine dirlik olarak Bolu sancağı verildi. Fâtih Sultan Mehmed’in Trabzon seferi sırasında (865/1461) Osmanlı Devleti’ne tâbi olmak ve senede 50.000 duka altın vergi vermek şartıyla (Hammer, III, 60) Candaroğulları Beyliği’nin başına getirildi. Kendisine Kastamonu’ya kadar Vezîriâzam Mahmud Paşa da refakat etti. Kızıl Ahmed’in âdeta bir Osmanlı valiliği şeklindeki beyliği bir yıl kadar sürdü. Candaroğlu ülkesinde epeyce taraftarı bulunan Kızıl Ahmed, Mahmud Paşa’nın da desteğiyle Fâtih Sultan Mehmed’in bir siyasî taktiği olarak bey yapılmıştı. Sinop ve Trabzon seferi dönüşü Kastamonu’yu ele geçiren Fâtih Sultan Mehmed onu, Mora sancak beyliğine getirmek istediyse de Kızıl Ahmed görev yerine gitmeyip Bolu üzerinden Karamanoğlu İbrâhim Bey’in yanına kaçtı (Neşrî, II, 754). Fakat İbrâhim Bey, Osmanlı Devleti ile arasının açılmasını istemediğinden Ahmed Bey’i himaye etmedi; sadece bir miktar harçlık vermekle yetindi (Âşıkpaşazâde, s. 160). Bunun üzerine Kızıl Ahmed, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’a sığındı (Hadîdî, s. 260) ve yıllarca onun yanında kaldı. Uzun Hasan tarafından “musâhib-i hâs” yapılan (İbn Kemal, VII. Defter, s. 207) ve Van gölü kıyılarında iktâ olarak kendisine bir miktar toprak verilen Kızıl Ahmed’in firar sebebi emirlikten valiliğe tenzil edilmesi değil, Mahmud Paşa’nın siyasî oyununa aldanarak ecdadının mülkünü kendi eliyle zaptettirip böyle bir tuzağa düşmekle kimsenin yüzüne bakamama şeklinde de izah edilir (Ali, XIV/1 [1340], s. 24).

Kendisini Candaroğlu toprakları üzerinde hak iddia edebilecek mevkide gören Uzun Hasan, Kızıl Ahmed’i Osmanlılar’a karşı koz olarak kullanmak

istiyordu. Babaları İbrâhim Bey'in ölümünden sonra kavgaya tutuşan ve kendisine sığınan Karamanlı şehzadelerine destek veren Uzun Hasan'ın 868'de (1464) gerçekleştirdiği Karaman seferine Kızıl Ahmed'in de katıldığı ve yanında 500 kadar savaşçı ile İshak Bey'in yanında bir süre Karaman'da kaldığı bilinmektedir (Erzi, XVIII/70 [1954], s. 217). Ancak Fâtih Sultan Mehmed'in desteğiyle Pîr Ahmed'in Karaman ülkesine sahip olması üzerine Kızıl Ahmed Bey tekrar Uzun Hasan'ın yanına kaçmıştır (871/1466).

877'de (1472) Tokat'ı yağmalayan Akkoyunlu kuvvetlerinin içinde Kızıl Ahmed de vardı (Âşıkpaşazâde, s. 168). Fakat aynı yıl Fâtih'in oğlu Şehzade Mustafa kumandasındaki Osmanlı ordusuna yenilen Karamanlı şehzadeleri ve Kızıl Ahmed Bey tekrar Uzun Hasan'ın yanına gittiler (Tursun Bey, s. 156). Kızıl Ahmed, Otlukbeli Savaşı'nın çıkmasında da önemli rol oynadı (Anhegger, I/1 [1949], s. 150). Zira Uzun Hasan galip gelirse tekrar beyliğine kavuşabileceği beklentisi içindeydi. Ancak savaşın Osmanlılar tarafından kazanılması üzerine bu beklentisi gerçekleşmedi. Savaş sırasında Kızıl Ahmed'in yakalandığı ve başının kesildiği (a.g.e., I/1 [1949], s. 153) rivayeti doğru değildir. Nitekim Uzun Hasan'ın 882 (1478) yılında ölmesinin ardından şehzadeler arasında başlayan taht mücadelelerinde Kızıl Ahmed Diyarbekir Valisi Yâkub Bey'i desteklemiş ve onun kardeşi Halil üzerine düzenlediği sefere bazı kuvvetlerle katılmıştır (Huncî, s. 153). Kızıl Ahmed, Yâkub Bey'in zaferiyle sonuçlanan bu iç savaştan sonra bir süre daha Akkoyunlu Devleti'nin hizmetinde kaldı (Ebû Bekr-i Tihrânî, II, 543).

II. Bayezid zamanında affedilerek Osmanlı ülkesine dönen Kızıl Ahmed Bey'e Bolu sancağı dirlik olarak verildi (İbn Kemal, VII. Defter, s. 201). Hayatının son dönemi ve ölüm tarihi hakkında fazla bilgi yoksa da 890'da (1485) başlayan Osmanlı-Memlük savaşlarında Hersekzâde Ahmed Paşa'nın, ardından Hadım Ali Paşa'nın yanında bulunduğu, sonra da II. Bayezid'in Modon seferine katıldığı (a.g.e., VIII. Defter, s. 205) ve kendisine timar olarak verilen Filibe'de öldüğü bilinmektedir (a.g.e., VII. Defter, s. 201).

Kızıl Ahmed Bey'in tasavvufla ilgilendiği, II. Bayezid devrinin Halvetî şeyhlerinden Dâvud Efendi'ye (Osmanlı Müellifleri, I, 69) gönderdiği

mektupta ondan sülûk ve devâir-i hamse hakkında mâlûmat istediği, şeyhin de gerekli cevabı gönderdiği, bu meseleye dair Gülşen-i Tevhîd adında bir kitap yazdığı anlaşılmaktadır (Mecdî, s. 374).

İsfendiyaroğulları diye de anılan Candaroğlu Beyliği, bazı eserlerde bu son hükümdarının adıyla Kızılahmedliler şeklinde de zikredilir. Kızıl Ahmed Bey'in oğulları Mûsâ ve Mirza Mehmed Osmanlı Devleti hizmetinde bulunmuşlardır. Bunlardan Mehmed, II. Bayezid'in kızlarından biriyle evlenmiş ve bu evlilikten II. Selim ve III. Murad dönemlerinin önemli şahsiyetlerinden Şemsî Ahmed Paşa dünyaya gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955, s. 211 vd.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1993, II, 543; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 156-157, 160, 168; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 153, 156; Rûhî Târihi (nşr. Halil Erdoğan Cengiz - Yaşar Yücel, TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde), s. 455; Huncî, Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 150, 153; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 744, 746, 748, 754, 774, 802; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 254-255, 260, 272; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 185-186, 190-191, 199-201, 207; VIII. Defter, s. 205; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 374; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279-80, I, 473 vd., 476, 482, 498-499; II, 56, 61; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 375, 377; Hammer (Atâ Bey), III, 58, 60; Osmanlı Müellifleri, I, 69; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 29-30, 135-136, 137, 147, 191; Danişmend, Kronoloji2, I, 291, 292, 296, 322; Selâhattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyetleri, Ankara 1953, s. 256, 257, 258-259, 282, 284, 286, 300, 307; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 7, 100-101, 109, 112, 115, 117-123; Ali, "Candaroğlu Hükümeti", TOEM, XIV/1 (1340), s. 20 vd.; R. Anhegger, "Muâlî'nin Hünkârnâmesi", TD, I/1

(1949), s. 150 vd., 153; Adnan Sadık Erzi, “Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar”, TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 217.

Abdülkadir Özcan

KIZILARSLAN

(ö. 587/1191)

Azerbaycan atabeglerinden (1186-1191).

Adı Osman, lakabı Muzafferüddin, unvanı Kızılarslan olup İldenizliler hânedanının kurucusu Şemseddin İldeniz'in oğludur. Annesi Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul'un dul kalan hanımıdır. Bundan dolayı Kızılarslan, Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul'un anne bir kardeşidir.

İldeniz, 555 (1160) yılında Hemedan'da üvey oğlu Arslanşah'ı Irak Selçuklu tahtına oturtup atabeg sıfatıyla devlet işlerini eline alınca büyük oğlu Nusretüddin Muhammed Cihan Pehlivan'ı ona emîr-i hâcib, küçük oğlu Kızılarslan'ı da emîr-i silâh tayin etti. Kızılarslan 1171'de Rey, 1174'te ağabeyi ile birlikte Tebriz, 1175'te babasının yanında Gürcistan seferlerine katıldı. Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul, beylerin isteğine uyarak Kızılarslan'ı başşehir Hemedan'a çağırarak kendisini atabeg tayin etti. Kızılarslan birkaç gün sonra II. Tuğrul'un huzurunda bulunduğu sırada sultanın hâcibi Karagöz tarafından öldürülmek istendi, ancak sultan buna engel oldu. Atabeg Cihan Pehlivan'ın dul eşi İnanç Hatun, Kızılarslan'ın atabeg sıfatıyla devletin idaresini eline almasından memnun olmamıştı. Bu yüzden kocasının askerlerini Rey'de toplayarak muhalefete geçti. Bunu öğrenen Kızılarslan Rey üzerine yürüdü. İnanç Hatun'un kumandanları savaşmayı göze alamayıp Bistâm tarafına çekildiler. Kızılarslan, Rey'de bulunan İnanç Hatun ile oğulları Mahmud ve Ömer'e yakınlık gösterdi. Yanında kontrol altında tuttuğu II. Tuğrul'un bir gece gizlice kaçması üzerine onu yakalamak için Damgan'a kadar giden Kızılarslan yenilerek Hemedan'a döndü. Sultanın gelmekte olduğu şâyiasının çıkması üzerine ağırlığını bırakıp Azerbaycan'a gitti (Ekim-Kasım 1187).

Kızılarslan buradan Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a elçi gönderip ondan Tuğrul'a karşı yardım istedi. Uzun zamandan beri Selçuklu Devleti'nin yıkılmasını dış siyasetinin en önemli meselesi sayan halife, Kızılarslan'ın isteğini kabul etti ve kendisine saltanat menşuru bile gönderdi. Kızılarslan

kalabalık ordusuyla Hemedan önünde göründü. Ancak yapılan savaşta Tuğrul'un askerleri galip geldi. Kızılarslan halifeden istediği yardımın gelmekte olduğunu duyunca onları karşılamak için Esedâbâd'a gitti. Abbâsî ordusuyla Esedâbâd'da birleşti ve Hemedan'a gidilmesine karar verildi.

Sultan Tuğrul, müttefik ordunun yaklaşması üzerine Hemedan'ı terkederek Azerbaycan'a gitmek zorunda kaldı. Abbâsî ordusuyla birlikte Hemedan'a gelen Kızılarslan, Selçuklu hânedanından Süleyman'ın oğlu Sencer'i sultan ilân edip hutbeyi onun adına okuttu (Eylül 1188). Çok geçmeden müttefikler arasında ihtilâf çıktı. Bunun üzerine Kızılarslan Azerbaycan'a, Abbâsî ordusu Bağdat'a, Sultan Tuğrul da Hemedan'a döndü.

Kızılarslan bu arada İnanç Hatun'la evlenerek durumunu daha da kuvvetlendirdi. Bir süre sonra Sultan Tuğrul'un, Azerbaycan valisi olan İzzeddin Hasan Bey'in yardımıyla toplanan 10.000 atlının başında harekete geçtiği haberi geldi. Kızılarslan hemen askerini toplayıp Azerbaycan'a gitti. Bir rivayete göre Kızılarslan Tuğrul ile savaşmaya cesaret edemeyip Hemedan, İsfahan, Rey ve Kazvin yörelerini kendisine bıraktığını bildirmiş, barış önermiş, Tuğrul da bunu kabul etmiş, ardından askerlerinin çoğunu vilâyetlere dağıtmış ve memleketlerine dönmelerine izin vermişti. Bunu beklemekte olan Kızılarslan âniden hücum ederek sultanı tam bir bozguna uğratmıştı. Sultan Hemedan'a doğru kaçtı; Kızılarslan da onu takip ederek yakaladı ve oğlu Melikşah'la birlikte Kehrân Kalesi'ne gönderdi (Ekim 1190). Böylece Kızılarslan Irak'ı kesin olarak idaresi altına aldı. Bu sırada Irak Selçuklu tahtında Sencer bulunuyordu. Bağdat'tan, halifenin Irak Selçuklu tahtına Kızılarslan'ın oturmasını arzu ettiği haberinin gelmesi üzerine Kızılarslan tahta oturdu. Abbâsî halifesi, Selçuklu Devleti'nin yeniden kuvvetlenerek Irâk-ı Arab'ı zaptedip halifeliğin maddî kudretine son vermesinden korktuğu için bu mücadelede Kızılarslan'ı destekledi. Ahlatşahlar, Saltuklular, Merâga ve Ebher hâkimleri, bazı kaynaklara göre de Salgurlular Kızılarslan'ı metbû sultan olarak tanıdılar. Fakat şiddetli siyaseti yüzünden Kızılarslan'ın kendilerini cezalandıracağı endişesine kapılan bazı kumandanlar, onu ortadan kaldırmak için öz oğullarının hânedanın başına geçmesini isteyen İnanç Hatun'la iş birliği yaptılar. Kızılarslan bir gece uyurken öldürüldü (Şâban 587 / Eylül 1191).

Kızılarslan âdil ve iyilik sever, dirayetli bir insandı. Kıpçak Türkleri'nden

teşkil ettiği bir hassa ordusu vardı. Şairleri himaye etmiş, Genceli Nizâmî, Evhadüddîn-i Enverî, Kıvâmî ve Zahîr-i Fâryâbî gibi büyük şairler onun için kasideler yazarak bol câizeler almışlardır. İldenizliler, Kızılarslan'ın Selçuklu tahtını ele geçirmesiyle hayal edebilecekleri en son merhaleye ulaştılar. Fakat onun öldürülmesi üzerine kısa süre içinde çöktüler.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I-II, bk. İndeks; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 268, 270, 423, 487, 504, 526, 527, 560; XII, 6, 24, 75, 94; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 268-269; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, bk. İndeks; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 473-475; Faruk Sümer, "KızılArslan", İA, VI, 787-789; Mehmed Altay Köymen, "Tuğrul II.", a.e., XII/2, s. 19-25.

Faruk Sümer

KIZILAY

Millî ve milletlerarası yardım kurumu.

İsviçre hükümetinin daveti üzerine on altı devletin katılımıyla 22 Ağustos 1864'te imzalanan Cenevre Sözleşmesi'ne göre kurulan Kızılhaç Teşkilâtı'nın benzeri olarak Osmanlılar tarafından teşkil edilmiş olup amblemi beyaz zemin üzerine kırmızı aydır. Bu yardım cemiyetinin teşekkülüyle ilgili ilk faaliyet, Salîbiahmer adıyla andığı Kızılhaç'ın kuruluş çalışmaları için Cenevre'ye delege göndermeyen Osmanlı hükümetinin 5 Temmuz 1865'te Cenevre Sözleşmesi'ni imzaladıktan sonra 1867'de Paris'te düzenlenen sağlık sergisine ve Milletlerarası Kızılhaç Sıhhiye Konferansı'na katılmak üzere görevlendirdiği Mektebi Tıbbiye muallimi Miralay Abdullah Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. Milletlerarası Yaralılara Yardım Komitesi Başkanlığı, 19 Eylül 1867'de yaralılara yardım derneği kurulması konusunda Cenevre Sözleşmesi'nin tatbiki için çalışan Abdullah Bey'e yetki vermesi üzerine Serdârıekrem Ömer Lutfi Paşa'nın himayesinde ve Marko Paşa'nın başkanlığında geçici bir komite kurulmuş, Abdullah Bey komitenin genel sekreteri olmuştu. 11 Haziran 1868'de imzalanan bir taahhütnâme ile de Mecrûhîn ve Marzâ-yi Askeriyyeye İmdad ve Muâvenet Cemiyeti resmen teşkil edilmişti.

Bu cemiyetin 1877'ye kadar olumlu bir faaliyet gösterememesi II. Abdülhamid'in himayesinde yeni bir cemiyetin kuruluşuna yol açtı. Avrupa'da oluşturulan Kızılhaç'a paralel biçimde hilâli amblem olarak alan Osmanlı Hilâliahmer (Kızılay) Cemiyeti

14 Nisan 1877'de faaliyete başladı. Cemiyetin ilk başkanı Meclisi Umûr-ı Sıhhiyye ikinci reisi Hacı Ârif Bey idi. Hilâliahmer Cemiyeti, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda cephe gerisinde dokuz seyyar hastahane ile İstanbul'da dört hastahane açarak 25.000'den fazla yaralı ve hasta askeri tedavi ettirdi. 1897'deki Türk-Yunan savaşında da iki hastahane vapuru kiralayarak yaralı ve hasta askerleri İstanbul'a taşıdı. Cemiyetin varlığı, hilâli amblem olarak alması yüzünden Milletlerarası Kızılhaç Komitesi'nce uzun süre kabul edilmedi. Nihayet 1907 Haziranında Londra'da toplanan

Milletlerarası VIII. Kızılhaç Konferansı'nda Besim Ömer Paşa'nın (Akalın) gayretleriyle hilâlin amblem olarak alınması resmen onaylandı.

II. Meşrutiyet'in ardından ortaya çıkan cemiyetleşme atmosferi içinde Hilâliahmer Cemiyeti'nin güçlendirilerek teşkili için hazırlıklar başlatıldı. Hariciye Nâzırı Rifat Paşa'nın çabaları sonucu cemiyet yeniden teşkilâtlandırıldı ve bir nizamnâme hazırlandı. Umumi meclis, 20 Nisan 1911'de Tokatlıyan Oteli'nde Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa'nın başkanlığında toplanarak otuz kişilik umumi merkez heyetini seçti. Tophane'de üç katlı bir bina cemiyetin ilk idare merkezi oldu. Başkanlığa Rifat Paşa, başkan vekilliklerine Prens Abbas Paşa ile Talat Bey, müfettişliğe Mehmed Ali Bey, başkâtipliğe Rifat Bey, muhasebeciliğe Kemal Ömer Bey ve veznedarlığa da Fuad Bey getirildi. Cemiyet ilk kongresini 13 Nisan 1912'de eski sadrazamlardan Hüseyin Hilmi Paşa'nın başkanlığında yaptı.

Bu arada kadınlar da Hilâliahmer Cemiyeti'nin faaliyetlerine katıldı. Besim Ömer Paşa'nın teşebbüsüyle 1912 yılı başında kurulan Hilâliahmer Hanımlar Merkezi cemiyetin merkez binasında çalışmalarına başladı. Cemiyetin yeniden kuruluşu esnasında kurucu meclis üyeleri arasında devletin ve toplumun her kesiminden etkili şahısların bulunması bunun kısa sürede benimsenip tanınmasını sağladı. Bu başarıda İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensupları ile İttihatçı doktorların önemli rolü olmuştur.

Hilâliahmer Cemiyeti Trablusgarp Savaşı'nda Giryan, Humus ve Bingazi hastahanelerinde 3013 yaralı ve hastayı tedavi ettirdi. Balkan Savaşı'nda da çoğu 1000 yataklı on beş Hilâliahmer hastahanesi hizmet verdi. Aynı zamanda Gülnihal vapuru da hastahane haline getirilerek yıllarca kullanıldı. Bunun yanında savaş dolayısıyla gelen göçmenlerin yerleştirilmesinde ve savaş esirlerinin değişiminde de büyük rol oynadı. I. Dünya Savaşı başlayınca cemiyetin genel merkezi yetkilerinden önemli bir kısmını idare heyetine bıraktı. Savaş yıllarında Hilâliahmer Cemiyeti yurt içinde ve yurt dışında teşkilâtını genişletti. 1914 yılı başında, henüz merkez ve şube teşkil edilmemiş olan yerlerdeki vali ve mutasarrıflara cemiyet ve Dahiliye Nezâreti tarafından tebligatta bulunularak faaliyete geçmeleri istendi. Bu dönemde faal merkezler arasında Ankara, Çankırı, İzmir, Sivas, Edirne, Bağdat, Yemen ve Sofya'nın adı geçmektedir. Tıp Fakültesi müderris

muavinlerinden Hikmet Bey (Gizer) Berlin, Viyana ve Budapeşte'de Hilâliahmer komiteleri kurdu. Türkiye'de bulunmayan eşya, ilâç ve sağlık malzemesi buralardan temin edildi. Ordu sıhhiyesinin siparişleri de bu temsilcilikler vasıtasıyla sağlandı. Daha önce cemiyete başkanlık yapmış olan Viyana sefiri Hüseyin Hilmi Paşa, Hikmet Bey'in Osmanlı sefâretinde bir büro açmasına izin verdi. Almanya ve Avusturya Murahhaslığı adı verilen bu temsilcilik 1918 yılı sonlarına kadar çalışmalarına devam etti. 20 Temmuz 1913'te cemiyetin hanımlar merkezi tarafından Cağaloğlu'nda küçük bir evde dârüssınâa (sanat yurdu) açılarak hem kimsesiz çocukların istihdamı sağlandı hem de burada yapılan, Türk millî motiflerinin hâkim olduğu el işleri sergilerle tanıtıldı. Bir müddet sonra Trabzon, Eskişehir, Aydın ve Halep'te hanımlar merkezi faaliyete geçti. Viyana'da da açılan hanımlar şubesi bir yıl içinde 26.000 kron topladı. I. Dünya Savaşı'nda cemiyetin önemli faaliyetlerinden biri de Besim Ömer Paşa vasıtasıyla ilk hasta bakıcı kursunu açmasıdır. 1914'te kursta başarılı olan yirmi yedi hasta bakıcı, Çanakkale Savaşı sırasında İstanbul'da askerî ve cemiyete ait hastahanelerde görev aldı.

Hilâliahmer Cemiyeti, I. Dünya Savaşı'nda çeşitli cephelere sağlık heyetleri gönderdi. Erzurum, Erzincan, Sivas, Samsun, Gelibolu, Şarköy, Tekirdağ, Medine ve İstanbul'da Beyoğlu, Taksim, Galata, Cağaloğlu, Kadırga semtlerinde ve Dârüşşafaka'da hastahaneler açtı. Ayrıca çeşitli yerlerde nekāhathaneler, imdat mevkileri ve misafirhaneler kurdu. Bunların bir kısmı sonradan hastahane haline getirildi. Şirket-i Hayriyye'den bazı gemiler kiralanarak hasta ve yaralıların taşınmasında kullanıldı. Cemiyet salgın halindeki tifüs, kolera, tifo ve dizanteri mücadeleleriyle de uğraşmak durumunda kaldı. Ayrıca İstanbul'un çeşitli semtlerinde açılan aşhanelerden yaklaşık 30.000 kişi yararlanıyordu.

Mondros Mütarekesi'nden sonra İttihat ve Terakkî döneminde faaliyet gösteren cemiyetler İstanbul hükümetlerinin takibatına uğradı. Bu arada Hilâliahmer Cemiyeti de dört defa teftişe tâbi tutuldu. Cemiyetin İstanbul'daki merkez binası 16 Mart 1920 gecesi işgal kuvvetlerinin baskınına uğrayınca umumi kâtip Adnan Bey (Adıvar) Anadolu'ya geçti. Hikmet (Gizer) umumi kâtip olarak İstanbul'da kaldı. İstanbul'un işgali üzerine Anadolu'da Hilâliahmer Teşkilâtı'nın umumi merkezle olan irtibatı kesildi. İlk

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinde Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekâleti görevine getirilen Adnan Bey, cemiyet umumi merkezi tarafından resmen görevlendirilmemiş olmasına rağmen Eskişehir temsilciliğiyle muhabereyi devam ettirdi. Muhlis Bey'in ölümünden sonra yalnız kalan İsmâil Besim Paşa, Eskişehir'in tahliyesi esnasında temsilcilik teşkilâtı ile birlikte depolardaki eşya ve malzemeleri Ankara'ya getirdi. Ekim 1920'de İsmâil Besim Paşa, Adnan Bey, Ömer Lutfi Bey ve Esad Paşa'dan oluşan Ankara (Anadolu) temsilciliği teşkil edildi. Bundan sonra Anadolu'daki merkez ve şubelerin yönetimi Ankara temsilciliğine bağlandı. Ankara'ya karşı menfi bir tavır takınmayan umumi merkez, 4 Kasım 1921'de temsilciliğin Anadolu'daki görev ve yetkilerini arttırarak Adnan Bey, İsmâil Besim Paşa ve Ömer Lutfi Bey'i hey'et-i murahhasa olarak tayin etti.

Hilâliahmer Cemiyeti 1921'den itibaren İstanbul'dan Anadolu'ya yaptığı yardımı arttırdı. 1921-1922 yıllarında Anadolu'da sıhhiye-i askeriyyenin ihtiyacını karşılamak üzere 40.000 parça (balya ve sandık) eşya sevketti. Aynı tarihlerde, İstanbul'daki Anadolu yanlısı gizli örgütlerce (Felâh ve Muharib grupları) kendilerine itimat belgesi verilen cemiyete mensup birçok doktor ve eczacı Ankara'ya gitti. Sadece Nisan 1921'de yirmi beş doktor ve eczacı İnebolu'ya çıktı. Bunların hemen hepsi Anadolu'daki cemiyete ait hastahanelerde görev aldı. İstanbul'da bulunan Hamid Bey (Hasancan), 14 Haziran 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından siyasî mümessil sıfatıyla görevlendirildi. "Hilâliahmerci" lakabıyla da anılan Hamid Bey, bu görevini 19 Ekim 1922'de Refet Paşa'nın (Bele) İstanbul'a gelişine kadar sürdürdü. İngiliz yüksek komiseri Horaca Rumbold ile Hamid Bey arasında 23 Ekim 1921'de yapılan anlaşmanın ardından Malta'da bulunan Türk esirlerle Türkiye'deki İngiliz tutuklular mübâdele edildi. Ankara temsilciliği, özellikle Batı cephesine önemli miktarda sağlık malzemesi ve eşya yardımında bulundu. II. İnönü Savaşı'ndan sonra cephelere yakın merkezlerde yaralı hastaneleri açıldı. Eskişehir ve Ankara'da açılan hastahanelerde birçok yaralı ve hasta tedavi edildi. Ankara temsilciliği 1 Ekim 1923'te lağvedildi. Ancak mübâdele yoluyla Yunanistan'dan gelecek muhacirlere cemiyet tarafından yapılacak yardım ve tesisler konusunda ilgili vekâlet ve dairelerle gerekli münasebetlerde bulunmak amacıyla İsmâil Besim Paşa münferit bir murahhas olarak Ankara'da bırakıldı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra cemiyette bazı değişikliklere gidildi. Daha önce Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti olan adı 1923'te Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti, 1935'te Türkiye Kızılay Cemiyeti ve nihayet 1947'de Türkiye Kızılay Derneği olarak değiştirildi. 15 Eylül 1921'den beri on beş günde bir çıkan Osmanlı Hilâliahmer Mecmuası'nın adı da önce Türkiye Hilâliahmer Mecmuası, ardından da Kızılay Dergisi oldu ve 1928'den itibaren Ankara'da yayımlanmaya başlandı. Ocak 1924'te toplanan genel kongrede bütün merkez ve şubeler İstanbul'a bağlanarak teşkilâtta bütünlük tekrar sağlandı.

Kızılay'da en büyük değişiklik 1925 yılı genel kongresinde yapıldı. 17 Temmuz 1925'te İstanbul Üniversitesi Konferans Salonu'nda toplanan kongreye 150'yi aşkın delege katıldı. 4 Ağustos 1925'te 134 maddelik yeni nizamnâme kabul edildi. 6 Ağustos'ta otuz kişilik yeni merkez heyeti seçilerek başkanlığına Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekili Refik Bey (Saydam) getirildi. Yeni merkez heyetinde çoğunluğu milletvekilleri oluşturmaktaydı. Başkan vekilliklerine İstanbul mebusu Hakkı Şinasi ile Ertuğrul (Bilecik) mebusu Fikret Bey getirildi. Hariciye Vekâleti müsteşarı Tevfik Kâmil Bey umumi kâtipliğe, garp cephesi eski Sıhhiye reisi Hulûsi Bey umumi müfettişliğe, Dîvân-ı Muhâsebât reisi Fuad Bey muhasebe murakıplığına ve tüccardan Çubukçuzâde Ârif Bey vezne murakıplığına seçildi. Refik Bey 1925'ten 1939'a kadar cemiyetin başkanlığını yaptı. Yeni nizamnâme 13 Eylül 1925'te İcra Vekilleri Heyeti'nce onaylandı. Aynı yıl nizamnâmenin sekizinci maddesi gereği merkez heyeti Ankara'ya taşındı. 1912'de kurulan hanımlar merkezi de yeni nizamnâmeye göre 1925'te umumi merkezle birleştirildi. 1924 yılı umumi meclisinde tesisi kararlaştırılan hasta bakıcı hemşire okulu 1925 Şubatında İstanbul Aksaray'da açıldı. Bu okul, uzun yıllar Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekâleti hastahanelerine hasta bakıcı yetiştiren yegâne müessese olarak faaliyet gösterdi. 1946 yılında hükümet tarafından Kızılay Cemiyeti'nin gelirlerini arttırmak amacıyla bazı kanunlar çıkarıldı. Afyonkarahisar maden suyunun işletme imtiyazı altmış yıl süreyle Kızılay'a verildi.

Kızılay, Türk milletinde var olan yardım duygusunun Batı usulüyle teşkilâtlanmasından ortaya çıkmış, Kızılhaç teşkilâtlarının çalışma metotlarını benimseyerek Cumhuriyet'ten önce Batılılaşan ilk Türk

müesseselerinden biri olmuştur. Ayrıca bu teşkilât amblemiyle birlikte bütün İslâm dünyasında yayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Hilâliahmer, İstanbul 1296; Besim Ömer, Dokuzuncu Vaşington Salîbiahmer Konferansı'na Memuriyetim ve Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti'ne Tekliflerim Hakkında, İstanbul 1328; Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti Salnâmesi: 1329-1331, İstanbul, ts.; Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti Tarafından 330 Senesi Meclisi Umûmîsi'ne Takdim Olunan Rapor, İstanbul 1330; Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti: 1330-1334 Senelerine Âid Merkezi Umûmî Raporu, İstanbul 1335; Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti Merkezi Umûmîsi Tarafından 1339 Senesi Hilâliahmer Meclisi Umûmîsi'ne Takdim Edilen (1335-1338) Rapor, İstanbul 1339; Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi Dârüssınâası, İstanbul 1339; Türkiye Kızılay Derneği 73 Yıllık Hayatı: 1877-1949, Ankara 1950; Kızılay ve Kızılhaç'ın Milletlerarası Kaynakları: Sözleşmeler-Tüzükler-Kararlar, Ankara 1964; Mesut Çapa, Kızılay (Hilâl-i Ahmer) Cemiyeti: 1914-1925 (doktora tezi, 1989), AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü; a.mlf., "Lozan'da Öngörülen Türk Ahâli Mübadelesinin Uygulanmasında Türkiye Kızılay (Hilâliahmer) Cemiyeti'nin Katkıları", AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi (Atatürk Yolu), sy. 2, Ankara 1988, s. 241-256; "Kızılay", TA, XXIII, 87-91.

Mesut Çapa

KIZILBAŞ

Eski dinî inançlarını ve geleneklerini kendilerine has bir İslâmî anlayışla birleştirip sürdüren Türkmenler'in bazı bâtınî-Şiî anlayışları benimsemesiyle ortaya çıkan terim, böyle bir dinî ve sosyal yapıya mensup kişi veya topluluk.

Kızılbaş adı, X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konar göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıdaki isimlerden biridir. Bu adın eski Türkler'de bir baş giysisi olan kızıl börkle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar'dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfî geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Önceleri bütün Türkmen oymakları kızıl börk giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla kızıl börkü terketmesi üzerine sonraları Alevî adıyla anılacak zümrelere kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmektedir.

Kırgızlar'ın İçkilik oymaklarından birinin adı da Kızılbaş olup ayrıca Afganistan'da Şiî halkın bir bölümü Kızılbaş adıyla anılmaktadır. Altaylı Şamanlar'ın dinî âyin esnasında başlarına taktıkları, üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı külâh Alevî dedelerinin ve Bektaşî babalarının giydiği kıyafetle benzerlik arzetmektedir. Bunlar dikkate alındığında kızılbaş isminin kökünün eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börkle ilgili olduğu anlaşılır.

Kızılbaş isminin belirli bir dinî ve sosyal grubu nitelemek üzere ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir kayıt yoksa da ağırlık kazanan görüşe göre bu kullanım XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkmıştır. Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar (ö. 894/1488), büyük bölümünü Azerbaycan ve Doğu Anadolu Türkmen boylarının oluşturduğu taraftar kitlesine, kendilerini diğerlerinden ayırmak için her biri bir imamı temsil eden on iki dilimli kırmızı börk giydirmiş ve bu kitleler zaman içinde kızılbaş diye anılmıştır. "Tâc-ı haydarî" veya

kısaca “taç” diye anılan bu baş giysisi, üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde on iki dilimli kırmızı bir kavuktur (Hinz, s. 65). Başlangıçta siyasî mahiyet taşıyan bu adlandırma, ilk Safevîler’in dinî propagandaları sonucu görünüşte on iki imam inancına bağlı kalmakla birlikte Tanrı’nın beşer sûretinde görünmesi, ruh göçü ve Ali’nin bedenleşmesi olarak algılanan Safevî hükümdarına yönelişle birleşerek aşırı anlayışların bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen Şiîlik biçiminin adı olmuştur (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, s. 54).

Bununla birlikte bazıları kızılbaş isminin kökenini İslâm’ın ilk döneminde meydana gelen olaylarla irtibatlandırmaya çalışmıştır. Meselâ bir açıklamaya göre Hz. Ali, Hayber Kalesi’nin fethinde başına kırmızı sarık sarmış ve kızılbaş adıyla anılmıştır. Diğer bir açıklamaya göre ise Uhud Savaşı’nda Hz. Peygamber’i korumak için kendini siper eden Ebû Dücâne’nin başındaki sarık al kana boyandığından kendisi hakkında aynı isim kullanılmıştır. Başka bir açıklamaya göre de Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali, askerlerine Muâviye’nin askerlerinden ayırt edilmeleri için kırmızı sarık sardırmış ve bu olaydan sonra taraftarları kızılbaş diye anılmıştır. Tarihî kaynaklar bakımından doğrulanma imkânı olmayan bu yaklaşımların kızılbaş ismine bir çeşit kutsallık kazandırma çabasının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır (Fığlalı, s. 11-12; Eröz, s. 87-88). Kızılbaş ismiyle ilgili olarak nakledilen, Şeyh Haydar’ın bir gün rüyasında diğer imamlarla birlikte Hz. Ali’yi gördüğü ve onun verdiği emir üzerine müridlerine on iki dilimli kırmızı börk giydirdiği şeklindeki rivayet de (Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 21) aynı çabanın başka bir görüntüsü niteliğindedir.

Kızılbaş terimi başlangıçta sadece Şeyh Haydar’ın taraftarlarını içine alırken daha sonra onun ve oğlu Şah İsmâil’in yoğun faaliyetleriyle zaman içinde taraftar kitlesinin çoğalmasına paralel olarak bütün Safevî taraftarlarını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır. Bu sosyal taban kızılbaş ismini iftiharla benimserken muhalifleri hareketin taşıdığı siyasî karakter dolayısıyla buna kötüleyici anlamlar yüklemişlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevî çekişmesinin tabii bir neticesi olarak Osmanlılar kızılbaş terimini “devlet muhalifi ve isyancı zümreler” anlamında kullanmış, bu asrın başlarından itibaren artan kızılbaş ayaklanmalarında isyana katılan zümrelerin dinî inanç ve anlayışları Kur’an ve sünnete dayalı çoğunluğun anlayışıyla

karşılaştırılarak isme dinî boyut da eklenmiş ve kızılbaşlık sapıklık, yoldan çıkmışlık, hatta inkârcılık; kızılbaşlar da yoldan çıkan kişi ve gruplar olarak anılmıştır (meselâ bk. Ahmed Refik, s. 34, 37, 40). Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte kızılbaş ismi, devlet bünyesinde kurucu unsuru teşkil etmesi bakımından "Türk yahut Türkmen", daha sonra mülkî idarede ağırlıklı olarak muharip gücü teşkil etmesi bakımından "askerî aristokrasi" anlamında kullanılmıştır (EI2 [İng.], V, 244). Bu çerçevede kızılbaş oymakları "tavâif-i kızılbaş", emîrler "ümerâ-yi kızılbaş", ordu "leşker-i kızılbaş", hükümdar "pâdişah-ı kızılbaş", devlet ise "ülke-i kızılbaş, devleti kızılbaş" adlarıyla anılmıştır (Sümer, s. 150). Diğer taraftan bazı kaynakların muhtemelen Safevî ifadesinden kaçınmak için kullandıkları "Erdebil sûfîleri" veya "sûfîyân" ismi (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 264) kızılbaşlarca da kabul görmüştür. Meselâ klasik Alevî kaynağı Buyruk bu toplulukları "sûfîler" olarak andığı gibi (s. 32-37) yolun erkânı da "sûfîyân süreği" diye anılmıştır (Baha Said Bey, s. 123).

Osmanlılar, siyasî bakımdan en büyük rakibi olan Safevîler'le ilişkisi, dinî bakımdan ise Selçuklular döneminden itibaren kendilerini bir bakıma temsilcisi saydıkları Sünnîlik'ten uzaklığı sebebiyle kızılbaşlığa karşı husumet duymuş, bu bakış onları yakın döneme kadar kızılbaş ismini küçültücü nitelikte kullanmaya sevketmiştir. Daha sonra meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmeler dolayısıyla XX. yüzyıl başlarından itibaren kızılbaş adı yerini büyük ölçüde Alevî ismine bırakmıştır (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, s. 33-34). Özellikle Cumhuriyet döneminin ardından Alevîler ve diğer kesimler kızılbaş kelimesini hemen hemen hiç kullanmamışlardır. Bu devrede Bektaşîlik'ten ayırmak için Alevîlik ve Bektaşîlik şeklinde kullanılan isim, son yıllarda "ve" bağlacı kaldırılarak veya iki isim arasına tire konarak yahut Bektaşîlik kelimesi de kaldırılıp iki kesimi de ifade etmek üzere sadece Alevîlik kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.

Kızılbaş isminin daha iyi anlaşılabilmesi için ilişkili olduğu diğer terimlere de temas etmek gerekir. Bunlardan ilki Bektaşîlik'tir. Her ikisinin de Türk tarihinin önemli dinî-sosyal olaylarından biri sayılan Babaî hareketinden doğması, inanç ve ritüellerinin benzer görüntüler sergilemesi, dinî tabanlarının aynı olması gibi yönleriyle ortak olan Bektaşîlik'le kızılbaşlıktan ilki bir tarikat yapılanması içinde oluşurken diğeri hâkim

karakteri itibariyle yine sûfî bir mahiyet taşımakla birlikte kapalı bir toplumsal yapı içinde gelişen bir çeşit "kavmî mezhep" niteliğine sahiptir. Bektaşîliğin sosyal tabanı hepsi birer halk sûfîsi olan Türkmen babaları iken kızılbaşlığın tabanı Türkmen babalarının hitap ettiği Türkmen zümreleridir (Ocak, Türk Sûfîliğine Bakışlar, s. 19-20). M. Fuad Köprülü, Mehmet Eröz ve Irène Mélikoff gibi araştırmacılar son farklılıktan hareketle kızılbaşlığı köy Bektaşîliği olarak yorumlamışlardır (meselâ bk. Eröz, s. 80). Bu iki yapı arasında en önemli farklardan biri, Bektaşîliğin Osmanlı merkezî idaresiyle problemsiz olmasına karşılık kızılbaşlığın sürekli muhalefet ve gerginliğidir. Ayrıca dinî hiyerarşi ve âdâb-erkân bakımından da bu iki dünya arasında önemli ayrılıklar vardır (diğer benzerlik ve farklılıklar için bk. Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, s. 220-221). Bir diğer terim olan Râfizîlik, İslâm mezhepleri literatüründe ilk üç halifenin hilâfetini reddetmesi sebebiyle hemen bütün Şiî grupları kapsayan bir ifade olup Osmanlılar tarafından XVI. yüzyıldan itibaren kızılbaş kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Ahmed Refik, s. 35, 37, 39). Siyasî açıdan İran taraftarlığı, dinî bakımdan aşırı Şiîliği içeren kötüleyici nitelikteki bu kullanım

(Ocak, TED, sy. 12 [1982], s. 514-516), kızılbaşlığın aksine bu kökene sahip kimseler tarafından asla benimsenmemiş, zamanla geçerliliğini yitirmiştir. Çukurova ve Akdeniz bölgesindeki muhtelif yerleşim merkezlerinde yaşayan kızılbaşlar Tahtacı adıyla anılmaktadır. Tarihte Safevîler'le ilişkileri muhakkak olan Tahtacılar, inanç ve dinî yaşayışları itibariyle öteki kızılbaş Türkmen oymaklarıyla paralel bir yapıya sahiptir (Fığlalı, s. 13). Bunların dışında İran ve Afganistan'da Ehl-i Hak, Aliilâhîler (Aliyyullâhîler) gibi isimlerle de anılan, bazı yönleriyle kızılbaşlara benzeyen zümreler varsa da bunlar farklı sosyal yapıları ifade etmektedir.

Tarihçe. Kızılbaş terimi XV. yüzyıl sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmış olmakla birlikte bununla kastedilen sosyal yapı, X. yüzyıldan başlayarak İslâm'a giren ve bu dini önceki inanç ve gelenekleriyle bağdaştırıp kendi sosyoekonomik yapılarına uyduran konar göçer zümreleri kapsadığı için on asırlık bir zamanı içine alır. Bu uzun zaman dilimi beş bölümde özetlenebilir. 1. İlk Dönem. Türkler ilk defa, 641 yılındaki Nihâvend Savaşı sonunda İran'ın tamamına hâkim olan müslüman Arap

kuvvetleriyle Ceyhun nehri yakınlarında karşılaşmış ve Emevîler devrindeki fetihler sırasında bu temaslar gelişme kaydetmiştir. Başlangıçta siyasî sebeplere bağlı olarak yeni dinin mensuplarıyla çetin mücadelelere girişen Türkler, Abbâsîler'in iktidara geçip ırkçı politikalara son vermesi üzerine diğer gayri Arap unsurlarla birlikte devlet bünyesinde görevler almış, İslâm dini hakkında sağlıklı bilgiler edinmeye başlamışlardır. İslâm'ın telkin ettiği tek tanrı anlayışı, ruhun ölmezliği, kurban, cihad ve temel ahlâkî prensiplerle kendi inanç ve düşünceleri arasında yakınlık kuran Türkler süratle İslâmiyet'i kabul sürecine girmiş, X. yüzyıldan itibaren birkaç asrı kapsayan bir devre içinde kitleler halinde müslüman olmuştur. Başta göktanrı inancı olmak üzere atalar kültü ve çeşitli tabiat kültlerinin belirlediği inanç yapısıyla, yaşadıkları geniş coğrafî sahanın bir gereği olarak bir yandan Budist Çin kültürü, diğer yandan Zerdüştî İran inançlarıyla haşir neşir olan Türkler eski kültürlerini tamamen bırakıp yeni inanç dünyasının kalıplarına girememiş, İslâm'la birlikte eski inanç ve geleneklerini önemli ölçüde devam ettirmişlerdir. Yaşadıkları bölgeler, tarihî geçmişleri, boy teşkilâtları, sosyal ve kültürel hayatları itibariyle birbirinden çok farklı gruplardan oluşan müslüman Türkler'den göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayanlara genellikle Türkmen adı verilmiş, bu kesimin İslâm'la ilişkisi, tamamen veya kısmen yerleşik hayat yaşayan diğer müslüman Türkler'den önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Yeni dini kabulde samimi olan Türkmenler, onu gerçek anlamda öğrenip özümseme imkânı bulmada ciddi mahrumiyet içinde kalmışlardır. Diğer müslüman Türkler'le birlikte XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya göç etmeye başlayan, büyük çoğunluğu Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan, Azerbaycan ve Arrân kaynaklı olup XIV. yüzyıla kadar devam eden göçlerle gelen bu zümreler Anadolu'nun doğu ve orta kısımlarına yayılmışlardır (Yınanç, s. 168-169). Tarihten devraldıkları inançları büyük ölçüde muhafaza eden bu gruplar Anadolu'da, buraya göç etmeden önce yaşadıkları şartlara benzer özellikler taşıyan bölgeleri tercih etmiş, dönemin siyasî ve sosyal hareketliliği içinde kendilerine yeni dünyalar kurmaya çalışmışlardır.

2. Babaî Hareketi. Anadolu'ya gelen göçebe Türkler, 1240 yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde meydana gelen isyan hareketine katılmışlardır. Amasya yakınındaki dergâhında etrafına, daha çok eski Türk inançlarının İslâmiyet'le yorumlanmış şeklini tasavvufî bir hüviyetle öğreten Baba İlyâs-ı Horasânî, sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde bunalan

Türkmenler’e karşı mehdî veya peygamber gibi bir kurtarıcı sıfatıyla davranmış, yetiştirdiği halifeleri çeşitli bölgelere dağıtarak isyan için hazırlıklar yapmıştır. Halifelerinden Baba İshak liderliğinde Kefersud bölgesinde ayaklanan Türkmenler önemli başarılar kazandıktan sonra Orta Anadolu’ya intikal etmiştir. Burada da bir ölçüde başarı elde edilirken Baba İlyas, Selçuklu kuvvetleri tarafından Amasya’da idam edilmiş, Türkmenler’in çoğu Kırşehir’de Malya ovasında kılıçtan geçirilmiştir. İsyan hedefine ulaşamamış olmakla birlikte kaçıp kurtulabilen Türkmenler sıkı bir dayanışma içine girmiş, Babaîlik hareketi zaman içinde gelişerek ileride biri Bektaşîlik, diğeri kızılbaşlık diye anılacak iki yapının temelini oluşturmuştur (Ocak, Babaîler İsyanı, s. 3-20). Babaîlik hareketi, Baba İlyas’ın idamından sonra küçük oğlu Muhlis Paşa tarafından devam ettirilmiş, siyasî olmaktan çok dinî-mistik bir hareket olarak halifeleri vasıtasıyla Anadolu’nun değişik yerlerine taşınarak sürdürülmüştür. Baba İlyas’ın Aynüddevle (Ayna Dola) Dede, Şeyh Osman ve Bağdın Hacı gibi halifeleri Tokat ve Kırşehir’de, diğer bir halifesi Şeyh Bâlî muhtemelen Yozgat ve Kırıkkale’de, Şeyh Edebâli Bilecik çevresinde, Emîrcem Sultan Sulucakarahöyük’ün kuzey taraflarında, Hacı Bektâş-ı Velî Kırşehir, Nevşehir bölgelerinde düşüncelerini Türkmen halkına aktarmışlardır. Bunların dışında XIV. yüzyılda aynı çizginin devamı olan ve “baba” unvanını taşıyan Babaî şeyhleri de vardır. Anadolu ve Rumeli’nin İslâmlaşma’sı tarihinde önemli bir şahsiyet olarak görülen Sarı Saltuk ve onun en önde gelen halifesi Barak Baba, Amasya’da Aybek Baba, Konya’da Buzağı Baba, muhtemelen Sakarya civarında Tapduk Baba gibi şahsiyetler bunlardandır. Nihayet ikinci ve üçüncü nesil Babaî şeyhleri olarak Rum abdalları devreye girmiştir. Kaynaklarda “abdalân-ı Rûm” adıyla geçen, haklarında araştırmacıların yer yer farklı görüşler belirttiği bu grup da Babaî hareketine bağlı dervişlerden oluşmaktadır (a.g.e., s. 201). Osmanlı Beyliği’nin teşekkülü sırasında Osmanlı hükümdarlarının pratik amaçlı destek gördüğü bu abdallardan burada, bilhassa Bursa’nın fethine katılan ve İnegöl çevresinde yaşamış bulunan Geyikli Baba, Baba İlyas geleneğini temsil etmekle birlikte bu geleneğin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından temsil edilen ikinci önemli kolunun önde gelen simalarından Abdal Mûsâ, Kumral Abdal ve Abdal Murad’dan söz edilebilir (a.g.e., s. 202-209).

3. Safevîlik Dönemi. Üçüncü nesli XIV. yüzyıla kadar takip edilebilen

Babaî zümreleri veya bu zümrelerin bir kısmı çok geçmeden Safeviyye adıyla bir başka harekete girmeye başlamıştır. Zamanla siyasî bir mahiyet kazanan Safevî hareketi sadece kızılbaş teriminin ortaya çıktığı dönem olması açısından değil, aynı zamanda Türkmenler'in kendilerine has dinî anlayışlarına Şiî unsurların karışması açısından da önemlidir. Adını kurucusu kabul edilen Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den alan Safevî tarikatı İlhanlılar devrinde Erdebil'de tamamen Sünnî karakterli bir yapıya sahipken Sadreddîn-i Erdebîlî'den sonra yerine geçen ve daha çok Hâce Ali diye tanınan Alâeddîn-i Erdebîlî zamanından itibaren Şiî unsurları bünyesine almaya başlamıştır (Hinz, s. 15). Anadolu'da bilhassa Tekeoğulları, Hamîdoğulları ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerinde pek çok müridi bulunan tarikat Moğol hükümdarları tarafından da saygı görmüştür. Yıldırım Bayezid'e karşı kazandığı Ankara Savaşı'ndan dönen Timur Erdebil'e gelerek Hâce Ali'yi ziyaret etmiş

ve onun isteği üzerine yanında getirdiği önemli sayıdaki esiri kendisine vermiş, şeyhin serbest bıraktığı bu esirler tarikata bağlanmış, bunların bir kısmı Erdebil'de kalırken Anadolu'ya dönenler Safevîliğin yayılması için gayret göstermiştir (a.g.e., s. 8-9). Faruk Sümer'in Timurlular devri kaynaklarında söz edilmediği gerekçesiyle kabul etmediği (Safevî Devletinin Kuruluşu, s. 6-7) bu olay gerçek olmasa da o dönemde Erdebil'le ilişkili geniş bir mürid çevresinin bulunduğu kesin görünmektedir.

Hâce Ali'den sonra tarikatın idaresini üstlenen Şeyh İbrâhim'in ardından gelen ve Anadolu Türkleri'nin mühim bir kısmını Safevî tarikatına bağlayan önemli bir şahsiyet de Şeyh Cüneyd-i Safevî'dir. Cüneyd, amcası Şah Câfer ile giriştiği şeyhlik mücadelesinde başarılı olamayınca Erdebil'i terkedip Anadolu'ya gelmiş, burada dolaştığı köylüler ve göçebeler arasında kendi fikirlerini yaymaya elverişli bir zemin bulmuştur. Hitap ettiği sosyal tabanın kültür ve duygularını çok iyi bilen ve kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Cüneyd, faaliyetlerinin siyasî gaye taşıdığını açıklamasıyla iktisadî bakımdan güçlükler içinde bulunan, siyasî bakımdan da tatmin edilmemiş duygular taşıyan zümreleri ciddi şekilde etkileyip kendine bağlamış, sayısı beş-on binlere varan kuvvet oluşturmayı başarmıştır. Osmanlı ülkesiyle Karamanoğulları Beyliği, İçel, Diyarbekir, Antakya, Kelkit ve Canik bölgelerinde çeşitli siyasî faaliyetlerde bulunan,

Trabzon Rum Devleti'ni ortadan kaldırıp kendi devletini kurmak isteyen, kayınbiraderi Uzun Hasan'ın nüfuzundan istifade ederek her tarafa vekillerini gönderen Cüneyd, Şirvanşah Sultan Halil kuvvetlerine yenilerek öldürülmüştür. Kaynaklar, onun Şiî bir kimlik taşıdığında ittifak etmekle birlikte bu kimliğin klasik Şiî telakkiden çok bâtınî karakterli olduğunu ortaya koymaktadır.

Cüneyd'in ölümü üzerine müridleri, oğlu Haydar'ın dokuz yaşına girmesinden itibaren etrafında toplanmaya başlamışlardır. Dayısı Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek Akkoyunlu Devleti nezdinde itibar sağlayan Haydar babasının emellerini gerçekleştirmek amacıyla hazırlıklara başlamıştı. Haydar'ın 1483'te savaşçı müridlerinin sayısı Kafkas kavimlerine karşı harekete geçmeye yetecek dereceye ulaşmış, aynı tarihlerde giriştiği hareketlerde önemli başarılar elde etmiştir. Bundan yaklaşık üç yıl sonra gerçekleşen ikinci Kafkas seferinde de başarılı olan ve ünü gittikçe yayılan Haydar, halifeleri vasıtasıyla yaptığı propagandalarla Anadolu'ya yönelik çalışmalarında devrin Osmanlı Hükümdarı II. Bayezid'i endişelendirecek güce ulaşmıştır. Bunda Anadolu'daki Türkmenler'in sosyoekonomik durumlarıyla adı geçen hükümdarın yönetiminin etkili olduğu genellikle kabul edilmektedir. Haydar, babasının intikamını almak üzere Şirvan ülkesine yaptığı sefer esnasında Şirvan Hükümdarı Ferruh Yesâr kuvvetleri tarafından öldürülmüştür (1488). İyi bir savaşçı olan Haydar'ın Şiî unsurların Safevîliğe girmesinde önemli rol oynadığı muhakkak olmakla birlikte bu unsurların mahiyeti konusunda dikkatli olmak gerekmektedir. Zira müridlerine giydirdiği derviş entarisinin dışında başlarına sardırdığı kırmızı tacın on iki dilimli olması on iki imam Şiîliğini benimsediğini gösteriyorsa da kaynaklarda onun dinî kimliğine ait bilgiler bu benimsemenin tamamıyla yüzeysel karakter taşıdığını ortaya koymaktadır. Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin verdiği bilgilerde müridlerinin çoğunun Haydar'a bir tür tanrılık atfettiğini, babası Cüneyd'e Allah, kendisine de Allah'ın oğlu gözüyle baktığını, Anadolu, Karacadağ ve Talis gibi muhitlerden gelen birçok kimsenin namazı ve orucu bırakıp kendisini kıble ve mescid tanıdığını kaydetmesi (Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî, s. 257-295) bu ihtiyatın gerekliliğini göstermektedir.

Haydar'ın ölümünden sonra güçlerini koruyan Safevî müridleri, diğer bir ifadeyle kızılbaş grupları kısa bir süre için oğlu Ali'ye tâbi olmuşlar, onun

ölümünün ardından küçük yaşta olmasına rağmen kardeşi İsmâil'i şeyh kabul etmişlerdir. Çoğu Anadolu'dan olmak üzere muhtelif yerlerden gelen taraftarlar Gîlân'da oturan yeni şeyhe hediye ve adaklar getirerek ziyarette bulunmuşlardır. Dedesinin ve babasının amaçlarını gerçekleştirmek için çok azimli görünen İsmâil, Gîlân'dan ayrılıp Erdebil'e gelmişse de onun asıl gayesi Anadolu'ya ulaşmaktı. Müridlerinin ısrarlı davetleri üzerine Tercan'a, oradan güneydeki Sarıkaya yaylağına, çok geçmeden de Erzincan'a varmıştır (1500). Burada kendisini Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden başlıca Ustaclı, Şamlı, Rumlu, Tekeli, Dulkadır ve Varsaklar'dan gruplar gelip ziyaret etmişlerdir. O sırada Modon ve Korun'un fethiyle meşgul olan II. Bayezid'in kontrolsüzlüğünden yararlanan Osmanlı tebaası bu gruplar şeyhlerinin etrafında toplanmışlardır. Bu şekilde "baş ile gövde birleşmiş" (Sümer, s. 20), şeyhlikten şahlığa giden yol açılmaya başlamıştır. Şeyhlerine bir tür ilâhlık atfeden, ölüme sevinçle gitmeye hazır binlerce kişilik kuvvete sahip olan İsmâil Şirvan, Azerbaycan, Nahcıvan gibi yerleri ele geçirip Tebriz'de şahlık tahtına oturmuş, on iki imam adına hutbe okutup para bastırmış ve resmen Safevî Devleti'ni kurmuştur (1501). İran'da hâkimiyetini sağlamlaştırmak için savaştan savaşa koşan Şah İsmâil Irâk-ı Acem, Fars ve Kirman'ı topraklarına katmış, emîrlerinden birini Diyarbekir'e göndererek bölgeyi zaptetmiş, arkasından bütün Horasan ele geçirilmiş, ülkenin sınırları Fırat'tan Ceyhun'a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılmıştır (1510). Ele geçirdiği yerlerde büyük çoğunluğu Sünnî olan ahalinin direnmesiyle karşılaşmışsa da bunlara çok sert tepki gösteren Şah İsmâil İsfahan, Yezd, Kirman gibi bölgelerde toplu Sünnî kıyımlarına girişmiş, bazı âlimleri işkence ile öldürmekten çekinmemiştir (a.g.e., s. 24). Safevî hâkimiyetiyle birlikte Doğu bölgesinde aşiretlerin bir bölümü Sünnî anlayışı devam ettirirken konar göçer hayatı yaşayanlarla bölgede varlığını sürdüren bazı yerli gruplar uzun ve karmaşık ilişkiler içerisinde bâtınî ve aşırı anlayışları benimsemiştir.

Şah İsmâil kazandığı zaferlere yeni zaferler eklerken "halife" adı verilen özel misyonerleri ve bizzat yazdığı yahut yazdırdığı kitaplarla Anadolu ve Rumeli'deki taraftarlarına yönelik yoğun bir propaganda faaliyeti başlatmıştır. Çok geçmeden halifelerin kızılbaş kitleleri tahrik etmesiyle tarihe Şah Kulu ve Nûreddin Halife (Nur Ali) ayaklanması adlarıyla geçen (aş. bk.) olaylar cereyan etmiştir. Bu karışıklıklarda 50.000 dolayında

insanın ölmesi ve pek çok beldenin yağmalanması Osmanlı idaresini ciddi tedbir almaya sevketmiş, baştan beri gelişmeleri izleyen Şehzade Selim tahta geçer geçmez meseleyi kesin olarak çözmek için harekete geçmiş, sefere çıkmadan önce 40.000 dolayında aktif kızılbaşı tesbit ettirerek tesirsiz hale getirmiş, ardından Çaldıran Savaşı'nda Safevî ordusuna karşı kesin birzafer elde etmiş (1514), böylece Anadolu birliği kalıcı olarak sağlanmıştır.

Çaldıran Savaşı'ndan sonra gerek Şah İsmâil gerekse yerine geçen Safevî şahları döneminde Osmanlı-Safevî ilişkileri bazan dostluk, bazan karşılıklı sürtüşmeler içinde geçmiş, XVIII. yüzyıla kadar Anadolu'dan İran'a, İran'dan Anadolu'ya

Türkmen göçleri olmuş, bu arada İran'da bulunan kızılbaşlar, Şah I. Tahmasb ve II. İsmâil dönemlerinde Şiî ulemânın faaliyetleriyle bâtınî Şiî anlayışları terkedip mutedil on iki imam Şiîliğini (İsnâaşeriyye) benimsemiştir.

Kızılbaş tarihinin olduğu kadar kızılbaş inanç ve anlayışlarının da sembol şahsiyetini teşkil eden Şah İsmâil, içinden geldiği Türkmenler'in önceki dinî inanç ve anlayışlarıyla bâtınî Şiî telakkileri birleştiren bir inanç kimliğinin sahibidir. Onun kendi şahsında en açık şekliyle somutlaştırdığı bu yapı, İran ve Azerbaycan'daki taraftarları arasında zamanla kaybolmasına rağmen Anadolu'da ve kısmen Balkanlar'da bulunan taraftarları içinde günümüze kadar devam etmiştir.

4. Kızılbaş İsyanları. XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu'da Osmanlı idaresine karşı gerçekleştirilen kızılbaş isyanları, tarih boyunca hem merkezî otoriteye karşı hem de merkezî otoritenin temsil ettiği düşünülen kitâbî İslâm'a karşı husumete yol açmış olması bakımından önem taşımaktadır. Bu isyanların ilki Hasan Halife oğlu Şahkulu ayaklanmasıdır. Gençliğinde Erdebil'e gidip Haydar'la görüşen ve burada yetiştirilerek Elmalı merkez olmak üzere Menteşe bölgesine gönderilen Şahkulu halk arasında büyük sempati kazanmış, kendisine velî gözüyle bakılmıştır. Şah İsmâil adına hareket ettiğinden bu lakapla anılan Şahkulu, II. Bayezid'in aczinden de yararlanarak yoksul Teke dağları köylülerinden oluşturduğu kuvvetlerle bir isyan başlatmış (916/1510), üzerine gönderilen Osmanlı

ordusunu üst üste yenilgiye uğratmıştır. Ardından Şahkulu, çevre illere mektuplar göndererek harekete geçmelerini istemiş, er-tesi yıl Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa kuvvetlerini de mağlûp ederek paşa-yı öldürmüş, Karaman iline giderken bu eyaletin beylerbeyi Haydar Paşa'nın askerlerini yenmiş, nihayet Vezîriâzam Atik Ali Paşa kumandasında gönderilen orduyla Sivas civarındaki Gökçay mevkiinde 917 (1511) yılında yapılan savaşta öldürülmüş ve ordusu bozguna uğramıştır (Uzunçarşılı, II, 253-256; Sümer, s. 32-34).

Bu isyandan yaklaşık bir yıl sonra Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkması esnasında Anadolu'da önemli bir başka kızılbaş ayaklanması meydana gelmiştir. Osmanlı idaresine Selim'in geçtiğini öğrenen Şah İsmâil halifelerinden Nur Ali'yi Anadolu'ya gönderip adamlarını toplamasını istemiş, Nur Ali, Yavuz Sultan Selim'in idareye gelmesini hazmedemeyen kardeşi Ahmed'den ve onun Amasya valisi olup kızılbaşlığı kabul eden oğlu Murad'dan yararlanarak Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum kızılbaşlarını ayaklandırmış, yanında 10.000 kızılbaş bulunan Murad'la birleşerek Tokat'a gelip Şah İsmâil adına hutbe okutmuş, fakat daha sonra halkın muhalefete geçtiğini öğrenince şehri yaktırmış, kendisine verilen görevi tamamlayarak Erzincan'a dönmüştür (Sümer, s. 34-35).

1519 yılında Tokat bölgesinde Turhal halkından Bozoklu Şeyh Celâl adında bir kızılbaş mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp yeni bir isyan başlatmış, etrafına topladığı yaklaşık 20.000 kişi ile Şah İsmâil'e güvenerek Osmanlı güçleriyle mücadeleye girişmiş, başarılı olamayacağını anlayınca İran'a gitmek üzere harekete geçtiğinde Erzincan yakınlarında yakalanarak öldürülmüştür (Uzunçarşılı, II, 297). İsyanın hemen arkasından aynı amaçlar etrafında Celâl'in müridi Şeyh Velî tarafından organize edilen diğer bir ayaklanma baş göstermiş, çok geçmeden bu ayaklanma da bastırılmıştır.

Daha sonraki yıllarda aynı sosyal tabana mensup kimselerce birçok isyan çıkarılmış ve hepsi aynı âkıbetle sonuçlanmıştır. Bozok'ta patlak verip Tokat, Amasya, Maraş, Adana ve İçel bölgelerine yayılan Sülünoğlu Koca ve Zünnûn oğlu ayaklanması (1525-1526); Adana sancağının Berendi bucağında gelişen Domuz Oğlan ve Yenice Bey (Beyce) ayaklanması (932/1526); aynı yıl Yozgat bölgesinde meydana gelen Atmaca ayaklanması; Kırşehir ve Ankara yöresinde ortaya çıkıp Orta Anadolu'nun

çeşitli yerlerinde etkili olan Kalender Çelebi ayaklanması (1526-1528); Adana civarında vuku bulan Seydi Bey ve İnciryemez ayaklanması (935/1529) bunların önemlilerini teşkil eder. Ayrıca Adana ve İçel bölgeleriyle Orta Anadolu'da daha küçük çaplı birtakım isyanlar da olmuştur (DİA, VII, 252-256).

Kızılbaş ayaklanmalarının geliştiği dönemlerde belli bölgelerde farklı dinî yapıya sahip kesimler tarafından da isyan faaliyetleri gerçekleştirilmiş olmakla birlikte kızılbaş isyanları dikkate değer özellikler taşır. Her şeyden önce bu isyanlar inanç itibariyle muhalif kesimlere karşı olmayıp ya doğrudan Safevî tahriki veya en azından Safevî taraftarlığı çerçevesinde Osmanlı merkezî yönetimine karşı yapılmıştır. Diğer taraftan isyanı organize eden önderler genellikle kurtarıcımehdî eksenli iddialarda bulundukları için ayaklanmalar "mesiyanik" karakterdedir. Esasen XIII. yüzyıldan itibaren ekonomik ve sosyal sıkıntılar yüzünden kendini gösteren hareketler bu dönemde Safevîler tarafından ustaca kullanılmıştır. Bu isyanlar, bazı iddiaların aksine dinî veya mezhebî kaygıların merkeze oturduğu hareketler olmayıp Anadolu'da yaşayan göçebe, yarı göçebe ve bazı yerleşik kesimle bir ölçüde timarlı sipahi zümresinin mâruz kaldığı sıkıntılar, ayrıca yerel yöneticilerin baskı ve haksızlıklarıyla doğrudan ilişkilidir (Ocak, V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, s. 817-825).

5. Son Dönem. Osmanlı-İran ilişkilerinin büyük ölçüde sağlam bir statüye kavuşmasından ve ayaklanmaların başarıya ulaşamayıp önemli kayıplara yol açmasından sonra XVII. yüzyıldan Cumhuriyet dönemine kadar kızılbaş zümreler içlerine kapanmış, merkezden uzak bölgelerde inanç ve âdetlerini korumaya çalışmışlardır. "Sessizlik dönemi" diye nitelendirilebilecek bu uzun sürede merkezî yönetimden uzak kalınmış, yer yer Bektaşîler'in Çelebiler koluyla ilişkiler geliştirilmiş, muhtemelen sınırlı sayıda oymak veya yerleşim merkezinde Sünnî anlayışı benimseyenler olmuş, fakat genel çoğunluk "tevellî-teberrî" anlayışı içinde Sünnî halkla barışık, ancak ilişkilerini belli bir çizginin ötesine taşımaksızın münasebetlerini devam ettirmiştir.

Söz konusu zümreler Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla birlikte başlayan Millî Mücadele hareketlerine katılmış, bu arada doğuda kendine has bir

yapısı olan Koçgiri aşireti Sivas, Erzincan ve Tunceli yöresini etkisi altına alan bir ayaklanma başlatmışsa da iki ayrı safhada cereyan eden bu ayaklanma 1921 yılında bastırılmıştır. Ana kitle, Cumhuriyet'in kuruluşunu olumlu karşılayıp devletin özellikle laik yapısından memnuniyet duyarken Dersim'de (Tunceli) yine bölgenin kendine has şartları dolayısıyla 1930, 1937 ve 1938'de isyanlar olmuş, çok geçmeden bu isyanlar da sona erdirilmiştir. Bu devrelerden itibaren kızılbaş yerine Alevî diye anılan gruplar, modern eğitim kurumlarından geçip 1960 ve özellikle 1970'lerden sonra artan göçlerle şehir merkezlerine gelmeye başlamış, yeni sosyokültürel şartlara uymaya çalışmıştır. Diğer taraftan 1961'lerde başlayan örgütlenme süreci 1980'lerden sonra hızlanmış, 1990'ların ardından kabarık bir sayıya ulaşmıştır (geniş bilgi için bk.

Üzüm, Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, s. 335-375).

Uzun tarihî geçmişiyle kıyaslandığında çok sınırlı bir zaman dilimini kapsayan Cumhuriyet döneminde bu zümrelerin tarih boyunca içinde yaşadığı kapalı toplum yapısından çıkıp dışa açılmasıyla birlikte giderek temel inançları ve âdetlerini sorgulamaya tâbi tutması, özellikle yeni yetişen kuşakların geleneksel anlayışlarla bağlarının önemli ölçüde kopması ve topluma geleneksel önderlerden çok aydınların yön vermesi itibariyle dikkat çekicidir. Geleneği müstakil bir din olarak algılamaktan onun İslâm'ın özgün yorumu olduğuna kadar birbiriyle çelişkili anlayışların ortaya çıktığı bu dönemde bazan klasik telakki moderniteye ait kavramlarla ilişkilendirilerek, bazan da özdeşleştirilerek bir tür köklü değişikliğe tâbi tutulmuştur (Üzüm, İslâm ve Modernleşme, s. 277-291).

Bugün Alevî adıyla anılan kızılbaş zümresi Anadolu'da kısmen yoğun olarak Tunceli, Amasya, Tokat, Çorum, Sivas, Erzincan, Malatya ve Kahramanmaraş ile çok sınırlı olarak diğer bazı yerleşim merkezlerinde ve son yıllarda iç göçler sonucu İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde bulunmaktadır. Balkanlar'da ise özellikle Bulgaristan'ın bazı küçük yerleşim merkezleriyle Deliorman bölgesinde yaşamaktadır.

Doktrin. Kızılbaşlık, bu ismin ortaya çıktığı dönemle sınırlanmaksızın göçebe Türk topluluklarının İslâm'ı kabul etmesiyle başlayıp devam eden bir yapı niteliğinde dikkate alındığında bu yapının doktrin bakımından

gösterdiği tarihî gelişim üç döneme ayrılabilir. 1. İlk Dönem. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çeşitli Arap kolonizasyonları kanalıyla İslâm hakkında bilgi edinen Türkler, resmî kanalların yanı sıra İran tasavvuf mektebine mensup sûfîler aracılığıyla bu dini kabul etmeye başlamıştır. Hârizm, Mâverâünnehir ve Fergana gibi bölgelerde yerleşik hayat yaşayan zümreler Kur'an'ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber'in hayatında somutlaştırdığı İslâm'ı (kitâbî İslâm) benimserken göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan Türkler, daha önce mevcut olan dinî inanç ve anlayışlarını yeni dinin kalıpları içinde yoğurarak "senkretik" nitelikli bir İslâm'ı (halk İslâmı) benimsemiştir. Kızılbaşların İslâm telakkilerinin temelini teşkil eden bu telifçi anlayış başlıca Yesevîlik, Haydarîlik ve Vefâîlik adlarıyla XI-XIV. yüzyıllar arasında Anadolu'ya taşınmıştır. Bunlardan, Ahmed Yesevî tarafından kurulup Horasan Melâmetîliği ile bazı bâtınî cereyanların etkisinde kalan Yeseviyye doktriner yapıdan uzak, basit ve pratik görüntüsü, ayrıca cezbeci karakteriyle göçebe Türkler arasında yayılmış, Anadolu'ya intikal ettiğinde Tokat, Amasya ve Sivas bölgelerinde etkili olmuştur. Bu bölgelerde zâviyeler açan Pîr Dede, Dâvud Baba, Gajgaj Dede gibi şahsiyetler Yesevî dervişleridir. Kutbüddin Haydar adlı bir Türk şeyhi tarafından kurulan Haydariyye ile X. yüzyılda ortaya çıkmakla birlikte Cemâleddîn-i Sâvî tarafından teşkilâtlandırılan Kalenderiyye ve Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'ye nisbet edilen Vefâiyye de aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte senkretik anlayışı yansıtmaktadır. Bâtınî-tasavvufî nitelikteki bu mistik yapılar birtakım İslâmî telakkilerle birlikte göktanrı kültü, tabiat kültleri ve atalar kültünden oluşan eski Türk dinî inanışları, Şamanizm, Uzakdoğu dinleri ve özellikle Budizm, eski İran dinlerinden Zerdüştîlik, Maniheizm, Mazdeizm ile çok sınırlı oranda Hıristiyanlık'tan çeşitli inanç motiflerinin bir araya geldiği bir karışım görünümü arzetmiştir. Bu yapının kızılbaşlık ve Bektaşîlik olarak ayrılmasından önceki boyutunu gösteren Menâkıbü'l-kudsiyye ile daha sonra telif edilmiş vilâyetnâmelerde yer alan menkıbeler bu senkretizmi gösteren inanç motifleriyle doludur (örnekler için bk. Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, tür.yer.). Diğer taraftan yine vilâyetnâmelerin açıkça gösterdiği üzere heterodoks karakterli bu gruplar İslâm'ı üst bir inanç kimliği olarak kabul etmiş, Peygamber'e, Kur'an'a ve Kur'an'daki iman esaslarına sathî de olsa bağlılık içine girmiştir (henüz bu açıdan ciddi tahlillere konu edilmemiş vilâyetnâmelerden biriyle ilgili küçük bir örnek için bk. Üzüm, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri, s. 385-390).

Esasen bu gruba mensup dervişlerin hem Anadolu'nun hem Balkanlar'ın İslâmlaşma'sında önemli rol oynaması onların İslâmî kimliklerinin başka bir kanıtıdır.

2. Hurûfî Tesirler Dönemi. Senkretik yapısı dolayısıyla değişik etkilere açık olan bu heterodoks İslâm anlayışı Anadolu'ya intikal ettiğinde mahallî kültürlerden küçük çaplı unsurlar almışsa da esas olarak XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fazlullah-ı Hurûfî tarafından kurulup harflerin bazı sırları bulunduğu iddiasına dayanan bâtınî nitelikli Hurûfîliğin tesirlerine mâruz kalmıştır. Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neo-Platonizm'e ait inanç ve telakkileri mistik bir karakterle birleştirerek ortaya çıkan Hurûfîlik, Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'a karşı Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi sonucunda bastırılmış, 500 civarında taraftarı idam edilmiş, kaçıp kurtulabilen Hurûfîler, Suriye ve Mısır'ın yanı sıra Anadolu'ya (bilâhare Balkanlar) gelip sığınmış ve kendilerine yakın gördükleri zümreler arasında inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu çerçevede Hurûfîlik, adı pek yakında kızılbaş olarak anılacak gruplara XV. yüzyılda Nesîmî, XVI. yüzyılda Hayretî, Muhîtî, Vîrânî ve Yemînî gibi şairlerle intikal edip yerleşmiştir. Bektaşîliği daha derinden etkileyen Hurûfîlik, kızılbaş topluluklarına harflerle ilgili yorumlar bakımından pek sınırlı olarak nüfuz etmiş olup (örnekleriyle ilgili olarak bk. Buyruk, s. 31) daha çok hulûl ve mehdî telakkisi itibariyle sirayet etmiştir. Kızılbaşlıktaki, Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde göründüğüne dair temel inançta Hurûfîlik tesirinin önemli olduğu genellikle kabul edilmektedir (Ocak, TTK Belleten, LXIV [2000], s. 142-145).

3. Şiî Tesirler Dönemi. Hurûfîliğin sirayetinden yaklaşık bir çeyrek asır sonra adı geçen gruplara birtakım Şiî motifleri nüfuz etmeye başlamıştır. Esasen söz konusu heterodoks grupların henüz Anadolu'ya intikalinden önce İsmâiliyye Şîası dâîlerinin propagandalarıyla yüzyüze geldiği, Hasan Sabbâh'ın Alamut Kalesi'ni zaptederek kurduğu Nizârî-İsmâiliyye Devleti bünyesindeki dâîlerin İran ve Anadolu'da yoğun propagandalar yaptıkları bilinmekteyse de gerçek anlamda Şiî motifleri Safevî tarikatındaki dönüşümle birlikte ortaya çıkmıştır. Hemen her tarikatta olduğu gibi Ehl-i beyt sevgisinin öne çıktığı bu tarikat giderek siyasîleşirken Şeyh Cüneyd-i Safevî ile beraber Şiîlik'ten çok şey alabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu çerçevede kahramanlığı ile destanlaşan Hz. Ali, Emevî siyasetinin

zorbalığına kurban giden oğlu Hüseyin, Peygamber soyundan gelip adaleti sembolize eden on iki imam, Ehl-i beyt'e dost olanlara dostluğu, düşman olanlara düşmanlığı simgeleyen tevellî ve teberrî prensibi, Büveyhîler döneminden beri bölgede az çok faaliyet gösteren on iki imam Şîası âlimlerinin de etkisiyle Safevîler'in baş tacı edeceği anlayışlar haline gelmiştir. Ancak Safevîler, on iki imam Şiîliğinin işaret edilen prensiplerini aslî hüviyetiyle benimsemeyip kendi yapılarına uydurarak almıştır. Diğer bir ifadeyle Safevî şeyhleri hilâfet anlayışıyla ilgili tutumları bir yana, temel

iman esasları ve ibadet anlayışları bakımından kitâbî İslâm'a uyan İsnâaşeriyye Şiîliği'ni kendi heterodoks kimliklerine dönüştürerek benimsemişlerdir. Bu bakımdan kızılbaşlık Şiîlik'le ne kadar ilişkili görülürse görülsün gerçekte bu, on iki imam Şiîliğinin ne itikaddaki yorumu olan İmâmiyye ne fıkıhtaki açılımını teşkil eden Ca'feriyye ile örtüşmektedir. Şeyh Cüneyd'den sonra Şeyh Haydar'la devam edip Şah İsmâil'le birlikte son şeklini alan bu bâtınî Şiî anlayışları günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

İşlenmiş bir teolojik yapısı olmayan ve şifahî gelenekle aktarılan ilk dönem doktriner yapı hakkında vilâyetnâmeler, Safevî tesirleri sonrası dönem hakkında ise Buyruk adıyla anılan kitap ve şairlerin dile getirdiği deyişler başlıca kaynakları oluşturmaktadır. Ancak bu kaynakların ortaya koyduğu doktriner yapıyla ilgili olarak henüz yeterli çalışmalar yapılmamış, yer yer seçmeci yaklaşımlarla yapının bütün halinde arzettiği özellikler yerine yapı içindeki bazı öğeler öne çıkarılmak suretiyle birbirine zıt anlayışlar ortaya konmuştur.

Kızılbaşlığın doktriner yapısı üç grupta ele alınabilir. a) İnançlar. Sahip olduğu karma inanç yapısı dolayısıyla kızılbaş inançlarını açık ve kesin bir şekilde ortaya koymak oldukça güç görünmektedir. Yukarıda belirtilen kaynakların yalın ve yekpâre bir anlayışı yansıtmayışı ve zaman zaman birbirine zıt yaklaşımlar ortaya koyması bu güçlüğün sebeplerini teşkil etmektedir. Mélikoff, temel inançları Tanrı'nın Ali olarak insan sûretinde görünmesi, öldükten sonra ruhun yeniden bedene dönmesi ve -bazı bölgelerde-ruhun sürekli göçü şeklinde verirken (Uyur İdik Uyardılar, s. 43-44) Ahmet Yaşar Ocak, vilâyetnâmelerdeki İslâm öncesi inanç motiflerinden söz ettiği çalışmasında daha geniş bir çerçeve çizerek bu

zümrelerin Şamanizm'den sihir ve büyü, hastaları iyileştirme, gaipten haber verme, ruhun geçici olarak bedeni terketmesi, göğe yükselip Tanrı ile konuşma, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi, tabiat kuvvetlerine hâkim olma, ateşe hükmetme, kemikleri diriltme ve tahta kılıçla savaşma; Uzakdoğu ve İran dinlerinden tenâsüh, Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), şekil (don) değiştirme, havada uçma, ateşi takdis etme; Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı inanışlardan ölmeden önce göğe çekilme, körleri görür hale getirme, suyu kana çevirme, ölü insan veya hayvanı diriltme, az yiyecekle çok kişiyi doyurma gibi inanç ve kültleri alıp kendi yapısına mal ettiğini ifade etmiştir (Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, s. 121-255).

Bu inanç ve motifler kızılbaş zümrelerce İslâmî anlayış bünyesinde kabul edilmiş, eski din ve inanışların hiçbiri üst bir kimlik olarak kabul görmemiştir. Hatta giderek bu anlayışlar İslâmî esaslarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu noktada İslâm'ın temel esaslarının nasıl ele alındığı önem taşımaktadır. İslâm'ın Allah'ın varlığı ve birliğiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmekten ibaret olan temel inancı (kelime-i şehâdet) genel anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Nitekim Buyruk'ta bu iki iman esası Ali'nin velâyetinin de eklenmesiyle açık bir şekilde kabul edilir (s. 14, 105). Fakat burada Allah, Muhammed ve Ali kavramının algılanışı önemlidir. Deyişlerde, gülbank yahut tercümanlarda bazan yukarıda verildiği gibi, bazan da Hak, Muhammed, Ali şeklinde geçen bu telakki bir bakıma inançların da merkezini teşkil eder. Bazan her biri müstakil bir kimlik, bazan Muhammed ile Ali birleştirilerek iki kimlik, bazan da üçü bire indirgenerek tek kimlik olarak algılanan bu üçlü özellikle kızılbaş şairlerinde çok karmaşık biçimde ifade edilmiş, bu karmaşa kızılbaş zümrelere de aynı şekilde aksetmiştir. Bu üçlüden Allah kavramının genel olarak aşkın bir varlığı nitelemek üzere kullanıldığı söylenebilir. Menâkıbü'l-kudsiyye'de Allah âlemin yaratıcısı, ezelî, ebedî, hay, kayyûm, evvel, âhir, sübhân gibi vasıflarla nitelenerek anlatılır (Elvan Çelebi, s. 1-6). Buyruk bu aşkın varlığı gücü sonsuz, bağışlayıcı, hikmet sahibi, yaratıcı, kudret sahibi olarak anarken (s. 136-137) beşerîliği çağrıştıracak biçimde O'nun sûfî kullarına yedi ayrı yüzle göründüğünü de kaydeder (s. 106). Şah İsmâil Tanrı'yı ezelî, ebedî, kadîr, yaratıcı, kitap indiren olarak nitelerken (Dîvan, s. 159-160) Ali'ye tanrılık atfettiği de olur (a.g.e., s. 151). Aynı durum Pîr Sultan Abdal'da da görülür. Şair Tanrı'yı

bir, yaratıcı, kudret sahibi, bilici, rahîm ve cömert gibi vasıflarla yâdederken bazı şiirlerinde Ali'nin tanrı olduğunu söylemekten de geri kalmaz (Üzüm, Hacı Bektaş Velî, VI/15 [2000], s. 133-153). Bir bütün halinde deyişlere bakıldığında Allah'ı Kur'an'ın tavsif ettiği boyuta yakın biçimde ele alan şiirlerden O'nun Âdem'de, insanda ya da Ali'de tecelli ettiğini ifade eden şiirlere, oradan sayıları sınırlı olmak üzere Allah'ın Ali'nin kendisi olduğunu belirten deyişlere kadar geniş bir algılamanın söz konusu olduğu görülürse de (örnekler için bk. Pehlivan, s. 59-134) ağırlıklı anlayışın aşkın bir varlığı kabul edip O'nun bir ölçüde insanda, en kâmil anlamda ise Ali'de tecelli ettiği şeklinde bir telakki olduğu söylenebilir.

Üçlemede ikinci sırada bulunmakla birlikte pratikte üçüncü sırada yer alan Muhammed, Allah'ın gönderdiği son peygamber olarak tanıtılıp müstakil bir kimliğin sahibi sıfatıyla anılır ve salâtü selâm ile yâdedilir (meselâ bk. Buyruk, s. 154). Şah İsmâil onu "peygamberlerin sonuncusu, velîlerin ay yüzlüsü, kābe kavseyn makamının sahibi, şanına Kur'an'ın indiği kişi" olarak anar (Dîvan, s. 161-162). Buyruk'ta da onun otuz dört defa mi'raca çıktığı, yetmiş dileğinin Tanrı tarafından kabul edildiği belirtilir (s. 106). Ancak yaygın anlayış Muhammed'in Ali ile aynı nurdan yaratılıp gerçekte tek, görünüşte iki beden olduğudur. Bu özün dışını teşkil eden nübüvveti Muhammed, içini teşkil eden velâyeti Ali temsil etmektedir (Buyruk, s. 13, 171-172). Bu bakımdan Buyruk'ta ve deyişlerde Muhammed-Ali tek bir kimlik olarak zikredilir ve yolun Muhammed-Ali yolu olduğu ileri sürülür.

Bu üçlemede son sırada yer almasına rağmen gerçekte inanç dünyasının merkezinde bulunan Ali kaynaklarda yer yer kapalı, yer yer çelişkili anlatımlarla ifade edilir. Buyruk'ta her çeşit beşerî özelliğin ötesinde aşkın bir Tanrı anlayışı hâkim olmakla birlikte Ali'nin tanrısallığı hakkında küçük bir işarette bulunulur (s. 11). Ancak eserin bütününde onun şâh-ı velâyet olduğu, Ali'nin iman olduğu, şeriatın Muhammed'e, tarikat, mârifet ve hakikatin Ali'ye verildiği, Ali'den üstün yiğit, zülfikardan üstün kılıç olmadığı gibi anlatımlar ağırlık kazanır (a.g.e., s. 12, 13, 19, 20). Benzer yaklaşımlar şairlerin deyişlerinde de hâkim olmakla birlikte zaman zaman onun tanrılığının veya tanrısallığının öne çıktığı görülür. Meselâ Şah İsmâil Hatâî doğrudan Ali'yi konu ettiği bir deyişinde onu "mazhar-ı Hudâ, mazhar-ı Hak" diye vasıflandırırken aynı şiirinin sonlarına doğru onun Hakk'ın kendisi ve her şeyin yaratıcısı olduğunu söyler (s. 163-164; benzer

görüşler için bk. Pir Sultan Abdal Divanı, s. 121, 201, 446). Ali tasavvuruyla ilgili çelişkili anlatımlar bir yana cem‘ âyinlerinde mi‘rac hadisesinin hatırlanması sırasında doğrudan Ali'nin tanrılığı gündeme gelmektedir. Mi‘raca

çıkan Muhammed, Tanrı ile perde arkasından doksan bin sır konuştuktan sonra perde kaldırıldığında tanrı olarak Ali'yi görür. "Muhammed'in Ali'nin sırrına ermesi" şeklinde ifade edilen bu olayda Ali açık olarak Tanrı ile aynîleştirilir (Eröz, s. 222-223). Yapılan alan çalışmalarında da Ali'nin tanrılığı veya tanrısallığına ait kabullerin yaşadığı dikkate alınırsa (Yörükan, s. 249) Mélikoff gibi araştırmacıların kızılbaş topluluklarda Ali'nin eski Türkler'in göktanrısının yerine ikame edilerek algılandığı şeklindeki yaklaşımları (Uyur İdik Uyardılar, s. 17) bütünüyle yanlış görülmemekle birlikte hem Buyruk'taki hem deyişlerdeki Ali'ye bu tür bir kimlik verilmeyen anlayışların da yok sayılmaması gerektiği söylenebilir.

Kızılbaşlıkta âhiret inancı da müphem ve zaman zaman çelişkilidir. Bu inanç, eski dinlerden gelen tenâsühle Kur'an'ın üzerinde durduğu âhiret telakkisinin ağırlık noktası birincisinin lehine olmak üzere gevşek biçimde iç içe girmiş bir görünümüdür. Vilâyetnâmelerde ve deyişlerde ruhun insandan insana yahut -daha çok Tahtacılar'da-ruhun hayvan, bitki veya cansız maddelere intikali biçiminde bir tenâsüh anlayışı bulunmakla birlikte (örnekler için bk. Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, s. 163-177) yine bazı vilâyetnâme ve deyişlerde kıyamet, mahşer, öbür dünya, cennet ve cehennemden söz edilerek İslâm'ın âhiret anlayışına göndermeler yapılır (örnekler için bk. Şah İsmâil Hatayî, s. 123, 137, 149, 150, 157; ayrıca bk. Buyruk, s. 89, 90, 91, 146, 167).

Meleklere, ilâhî kitaplara ve peygamberlere imanla ilgili anlayış da büyük ölçüde âhiret inancına yönelik tavırla paralellik arzeder. Kaynaklarda bunlara dair göndermelere rastlanmakla birlikte açık ve vurgulu bir anlayışın teşekkül etmediği, esnek, yer yer çelişkili yaklaşımların bulunduğu söylenebilir. Nitekim Buyruk'ta Kur'an'ın bütün hükümlerine uyulması gerektiği belirtildiği (s. 146), hatta yer yer konular Kur'an âyetleriyle temellendirildiği (meselâ bk. a.g.e., s. 18, 24, 105) halde tarih boyunca bu inancın hayata geçirildiğini söylemek güçtür. Buyruk'ta Kur'an'ın eksik olduğu veya değiştirildiğine dair en küçük bir imada

bulunulmamakla birlikte pratikte çok defa böyle bir iddia kabul görmüş, ayrıca Kur'an'ın zâhirinin bağlayıcı olmadığı ileri sürülmüştür (Üzüm, Folklor / Edebiyat, sy. 30 [2002], s. 101-113).

Şiîlik'ten intikal eden inançlara gelince, Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin ilk halife olması gerektiği, onun önüne geçen ilk üç halife ile onlara destek veren sahâbenin yerilmeyi hak ettiği anlayışı aynen benimsenmiş olup bunun dışındaki Ehl-i beyt, on iki imam ve on ikinci imam olarak mehdî anlayışı kendi yapılarına dönüştürülerek kabul edilmiştir. Meselâ hemen hemen bütün kızılbaş şairleri tarafından on iki imamla ilgili deyişler söylenmesine rağmen bunların hiçbirinde imamlar inanç ve yaşayışları itibariyle tarihî şahsiyetlerine uygun olarak algılanmamıştır. Yine on iki imam Şiîliğinde Peygamber ve Fâtıma ile on iki imamdan oluşan on dört mâsum anlayışı, mâsum kelimesinin Türkçe'deki kullanımından hareketle imamların ergenlik dönemine ulaşmadan vefat eden on dört çocuğu olarak anlaşılmıştır. Burada adı geçen çocukların çoğunun tarihî kişilikleri de yoktur. Ayrıca Şiîlik'ten Kerbelâ matemi alınmış ve hemen hemen bütün şairler Hz. Hüseyin için mersiyeler yazmıştır. Cem'lerde Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin hüzünle anılıp katillerinin lânetlenmesi kural haline getirilmiştir (Ocak, TTK Belleten, LXIV [2000], s. 155-159).

b) İbadet Anlayışı. Kızılbaşların ibadet anlayışı, esas itibariyle taşıdığı mistik özelliğe bağlı olarak kendi içinde geliştirdikleri erkânda (aş. bk.) şekillenmekle birlikte genel İslâmî ibadetlere bakışları doktrini karakterize etmesi bakımından önemlidir. Âşıkpaşazâde XV. yüzyılda, söz konusu zümrelerin Allah'ın haram ve helâllerine itina göstermediklerini, namaz kılmadıklarını ve oruç tutmadıklarını söylerken (Târih, s. 268) XVI. yüzyılda yazılan risâlelerde de adı geçen toplulukların ilâhî hükümleri hafife aldıkları, bazı haramları helâl saydıkları, sünnetten uzak oldukları açıkça belirtilmektedir (meselâ bk. İbn Kemal, vr. 31a). Ancak aynı asırda kaleme alınan Buyruk'a bakıldığında İslâmî ibadetlere karşı olumlu bir tablonun çizildiği görülür. Buna göre "hakkı bâtıldan ayıran yüce bir kapı" olarak tarif edilen şeriatın on makamından üçüncüsü ibadet etmek olup başlıca ibadetler namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek şeklinde belirtilir (s. 125-126). Deyişlere gelince, bu konuda zengin bir malzeme bulunmamakla birlikte zaman zaman ilgisizliğin savunulduğu, zaman zaman da olumluluk vasfı taşıyan göndermeler yapıldığı görülür. Esasen

genel İslâmî inançlar karşısında ortaya konan tutumla paralellik arzeden İslâmî ibadetlere karşı bu yaklaşım, başlangıçta İslâm'ın çok iyi hazmedilememesi vâkıasının ortaya çıkan siyasî ve sosyoekonomik şartlar çerçevesinde devam etmiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim aynı yapıya mensup zümreler, İran'da farklı siyasî ve içtimaî şartların oluşmasıyla genel İslâmî ibadetleri benimseyen bir anlayışa ulaşmakta gecikmemişlerdir. Bununla birlikte Anadolu kızılbaşları arasında hemen hemen her dönemde temel İslâmî ibadetleri yerine getirmeye çalışan sınırlı sayıda kimselerin bulunduğu da belirtilmelidir.

c) Erkân. Kızılbaşlığın bir sistem veya sürek olarak sahip olduğu hiyerarşik yapı, Hakk'a ulaşmada katedilmesi zorunlu görülen makamlar ve bu çerçevede yerine getirilmesi gereken erkân Buyruk'ta yer yer dağınık, yer yer düzenli şekilde ve ayrıntılı biçimde anlatılmış, bazı araştırmacıların yaptıkları alan çalışmalarında da özellikle erkânla ilgili, yörelere göre az çok değişen farklılıklar genişçe tasvir edilmiştir. Buna göre dinî teşkilât Safevîler döneminde halife, dede, mürebbi, yahut bazı yerlerde dikme rehber, musâhib ve tâlip olarak altı dereceden oluşuyor idiyse de (İA, VI, 792) daha sonra halifeliğin devam etmeyip mürebbi ile rehberin, musâhible tâlibin aynı konumda görülmesiyle teşkilât dede, rehber ve tâlip olmak üzere üçlü bir sisteme dönüşmüştür. Bunlardan dede ocakzade olup Peygamber soyundan geldiği kabul edilir (günümüze kadar varlığını devam ettiren otuz kadar ocak ismi için bk. Birdoğan, s. 177; bu ocakların bir kısmı Hacı Bektâş-ı Velî ocağı ile irtibatlı olup bir kısmı bu ocağı tanımaksızın kendi iç mekanizması çerçevesinde faaliyetini yürütür). Buyruk'a göre dedeler "dört kapı, kırk makam"ı bilmek, Tanrı'nın gönderdiği kitabı öğrenip uymak ve toplumu irşad etmekle yükümlüdür (s. 17-25). Rehber, dedenin yardımcısı ve vekili olup dede bulunmadığı zaman onun yapması gereken işleri yürütür. Tâlip ise sıradan kadın veya erkek kızılbaşı ifade eder.

Kızılbaşlığın teorik temeli olarak yorumlanan "dört kapı, kırk makam" ile "üç sünnet, yedi farz", tarih boyunca söz konusu zümrelerde en çok öne çıkan kavramlar olmuştur. Her birinin onar makamı olan dört kapıdan ilki şeriat olup makamları inanmak, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helâl kazanç yemek, haramdan sakınmak, hayız halindeki kadınlara yaklaşmamak, şeriat

evine girmek, şefkatli davranmak, temiz yiyip temiz giyinmek ve iyi şeyleri (mâruf) emretmektir. Bu şekilde belirtilmesine

rağmen kızılbaş zümreleri arasında şeriatın iptidai bir derece olduğu, mensuplarının bu kapıyı geçmiş sayılıp ikinci kapıdan başladıkları kabul edilmektedir. İkinci kapı tarikat olup makamları mürşidden el alarak tövbe etmek, tâlip olmak, dünya nimetlerine önem vermemek, sabırlı olmak, saygılı olmak, Allah'tan korkmak, O'ndan ümit kesmemek, hidayet içinde olmak, toplum içinde uyumlu olmak, insanları sevip yoksulluğu seçmektir. Üçüncü kapı mârifet olup makamları edepli olmak, heybet, sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemek, kanaat göstermek, hayâlı olmak, cömertlik, ilim sahibi olmak, teslimiyet, mârifet ve kendi özünü bilmektir. Dördüncü kapı hakikat olup makamları türab olmak (tevazu), Muhammed-Ali yoluna boyun eğmek, eline-beline-diline sahip olmak, güvenilir olmak, tevekkül, sohbet, sır, rızâ, tefekkür ve Tanrı hasretini kalpte canlı tutmaktır (Buyruk, s. 125-129; benzer nitelikteki prensiplerden oluşan üç sünnet, yedi farz için bk. a.g.e., s. 132-133). Buyruk'ta yer yer Kur'an âyetleriyle delillendirilerek açıklanan ve yaygın tasavvuf anlayışıyla önemli ölçüde örtüşen dört kapı, kırk makam, deyişlerde ve gülbanklarda da vurgulu biçimde geçmesine rağmen pratiğe intikalde bu vurguyla paralellik gösteren bir konuma hiçbir zaman ulaşmamıştır.

Erkân, temelde birbirine benzeyen ve cem‘ adı verilen toplantılarda icra edilir. On iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşen cem‘lerde ilk hizmet dedelik olup irşad makamını sembolize eder. İkincisi ferrâşlık olup bu hizmeti görecek olan kimsenin vazifesi cem‘ meydanının temiz tutulmasını sağlamaktır. Nakiblik diye de anılan üçüncü hizmet rehberlik olup rehberin görevi dedeye yardımcı olmak ve tâliplere yol gösterip onları dedenin huzuruna götürmektir. Dördüncüsü kurbancılık olup bu hizmetten sorumlu olanlar kurban kesmek ve sofra hazırlamakla yükümlüdür. Beşincisi cem‘de düzeni ve sükûneti sağlayan gözcülüktür. Altıncısı zâkirlik olup zâkirin görevi cem‘de saz çalıp önde gelen şairlerin deyişlerini okumaktır. Yedincisi çerağcılıktır, "çerağcı delil" adı verilen kimse çerağı uyandırmakla (ateşi yakmakla) görevlidir. Sekizincisi sakalık ve ibrikdarlık olarak anılıp bu hizmetin görevlisi su teminiyle ilgili hizmetleri yerine getirir. Dokuzuncusu pervanelik diye de isimlendirilen semahçılık olup cem‘in ilgili yerinde semâı yönlendirme görevini ifade eder. Onuncusu

cem‘in yapıldığı evi bekleyip gözetlemekle yükümlü bekçilik, on birincisi "tarik" adı verilen sopayı dedeye sunup ilgili görevi yerine getirmeyi ifade eden tarikçilik, on ikincisi cem‘in yapılacağını tâliplere haber veren okuyuculuktur (bazı küçük farklılıklarla birlikte on iki hizmet, hizmet sahiplerinin yürüttükleri vazifeler esnasındaki niyazları ve bu sırada okunan âyetler ve dedenin hizmet sahiplerine yaptığı dualarla ilgili olarak bk. Buyruk, s. 151-170).

Cem‘lerin en önemlisi, cuma geceleri dedenin riyâsetinde düzenlenen ve mi‘racı temsil eden görgü cem‘idir. Cem‘ yapılacak evde toplanan tâlipler kadınlar arkada olmak üzere yaş sırasına göre oturur. Ferrâş, dedenin emriyle meydanı sembolik olarak süpürdükten sonra dedenin önüne seccade yayılır. Dededen başlamak üzere ibrikdarın getirdiği leğene eller uzatılarak küçük parmaklara su dökülüp getirilen havluya silinir. Zâkir, içinde on iki imamın adı geçen üç nefes okur. Bu esnada erkekler diz çöker, kadınlar ayağa kalkar. Bundan sonra çerağcı denilen görevli delil adını verdikleri ışığı yakar. Buna "delili uyandırmak" denir. Musâhib kavline girenler yarım daire teşkil ederler, bu arada âşıklar saza başlar. Okunan nefesler eşliğinde önce istiğfar edilir, ardından içinde "hak lâ ilâhe illallah" ifadesi yer alan zikre başlanır, halkadakiler de zikre iştirak eder. Zikir bittikten sonra eller yukarıya kaldırılarak "ey şah ey şah" diye alkış tutulur. Buna "tevhid darbı" denir. Bunu takiben zâkir saz eşliğinde mi‘racnâmeyi okur (Şah Hatâî'ye nisbet edilen mi‘racnâme metni için bk. Buyruk, s. 163-164). Mi‘racnâmenin, kırklar meclisinde canların üzüm şerbetini içip aşkla semâa kalktıklarını anlatan bölümüne gelince semahçılar, daha önce ortaya atılmış bir avuç üzümden birer ikişer tane alarak semaha başlarlar. Mi‘raclama bittikten sonra tarikçi kalkarak "tarik, erkân, serdeste, evliya" gibi adlarla da anılan, ocağın üstünde yeşil kılıf içindeki 1 metreden daha kısa kayın ağacından yapılmış düz bir sopayı alıp dedeye sunar. Dede, usulüne uygun olarak musâhib kavline girenlerin ve tarikten geçmek isteyenlerin sırtlarına sembolik şekilde "yâ Allah, yâ Muhammed, yâ Ali" diyerek üç defa sopayı hafifçe vurur. Daha sonra zâkir Hz. Hüseyin'le ilgili mersiye okumaya başlar. Bu sırada sâki kalkıp dededen başlamak üzere isteyen herkese sembolik olarak birer yudum su verir. Arkasından dede bir gülbank çeker. Bu esnada sofracılar kurbanı getirir. Yemekler yenir ve dua ile birlikte meclis dağılır (daha geniş bilgi için bk. İA, VI, 792-793).

Kızılbaşlıkta önemli cem'lerden bir diğeri musâhiblik erkânıdır. Evli bir çiftin diğer bir çift ile kardeş olması için icra edilen bu erkân Bektaşîlik'teki ikrar âyinine tekabül eder. Erkânın seyri görgü cem'ine benzer. Rehberin nezâretinde huzuruna getirilen iki çifte dede yol hakkında bilgi verip ardından ellerine, bellerine ve dillerine dikkat edeceklerine dair söz aldıktan sonra temsilî olarak yıkayıp bellerine on iki "tarik çalar", böylece iki çift musâhib kavline girmiş olur. Gece geç vakitlere kadar deyişler okunup belli kurallar çerçevesinde kurban etiyle birlikte "dolu" adıyla anılan içki içilir ve merasim tamamlanır (daha geniş bilgi için bk. Baha Said Bey, s. 126-148).

"Sorgu cem'i" adıyla anılan önemli bir erkân da çarşambayı perşembeye bağlayan gecelerde tâliplerin dedenin huzurunda sorgudan geçirildiği toplantı olup bu toplantılarda muhabbet, sohbet ve zikir fasıllarından sonra tâliplerin birbirinden razı olup olmadıkları sorulur, varsa şikâyetler değerlendirilir ve suçu sabit bulunanlar türlü cezalara çarptırılır. Küçük suçlar belli sayıda sopa cezasıyla cezalandırılır. Meselâ dedenin arkasından konuşan veya dedelerin sırrını ifşa edenlere doksan dokuz sopa vurulur (Buyruk, s. 85). Zina, adam öldürme gibi büyük suç işleyenler ise "düşkün" ilân edilerek toplumdan uzaklaştırılır. Bunlardan başka Kerbelâ erkânı, Abdal Mûsâ cem'i, dardan indirme erkânı gibi kabulü ve uygulaması zaman zaman yörelere göre değişen birtakım erkânlar da vardır (Fığlalı, s. 327-371; Yörükan, s. 342-368).

Kızılbaş erkânı incelendiğinde bunların Türkler'in eski inanç ve gelenekleriyle önemli benzerlikler arzettiği açıkça görülür. Mehmet Eröz, eski Türkler'in inançlarıyla ilgili Wilhelm Radloff, B. Y. Vladimirtsov, Abdülkadir İnan gibi araştırmacıların çalışmalarından yola çıkarak Şamanlık yahut kamlık dinindeki kam ile kızılbaşlıktaki dede arasında seçiliş şekilleri, kıyafetleri, gördükleri hizmetler, toplumdaki itibarları ve duaları bakımından önemli benzerlikleri ortaya koymuş (Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik, s. 257-282), ayrıca cem'lerdeki gizlilik, kurban kesme, on iki hizmet, tarikten geçme, musâhiblik erkânı, düşkünlük gibi erkânlarla Türkler'in eski inanç ve gelenekleri arasındaki paralelliği göstermiştir (a.g.e., s. 283-331). Ancak kızılbaş zümreleri bütün erkânı İslâmî bir olay veya tema ile ilişkilendirmiş,

bunlara İslâmî temeller bulmaya çalışmıştır. Meselâ dedeler Hz. Peygamber soyuna bağlanmış, başa giyilen kırmızı börkle ilgili olarak Cebrâil'in Hz. Muhammed'e nurdan on iki terekli taç getirdiği rivayeti ortaya atılmış, evli çiftlerin belli kurallar çerçevesinde yaptıkları içkili (kımız) toplantılar, mi'racda Peygamber'in uğradığı var sayılan "kırklar meclisi" efsanesine dayandırılmış, kamların taşıdığı kutlu değnek ve bunun suçlulara uygulanması, Eyyûb peygamberin hanımını sembolik olarak buğday saplarıyla dövmesiyle açıklanmış, konar göçer hayatı içinde ailelerin yardımlaşmasını sağlamaya yönelik olarak gelişen kardeşlik tesisi geleneği, hicret sonrasında muhacirlerle ensar arasında kurulan kardeşlik veya Peygamber'in Ali ile kardeş olmasına bağlanmıştır. Bütün bunlar, Türkler'in İslâm'ı seçişte samimi olup eski âdetlerini bu dine dayandırmak istediklerini, ancak siyasî ve içtimaî şartlar çerçevesinde İslâm'ı Kur'an'ın temel buyrukları ve bunların Peygamber'in hayatında şekillenen boyutuyla öğrenip uygulama imkânından mahrum olduklarını göstermektedir.

Literatür. Kızılbaşlığın tarihî gelişimi ve doktriner yapısı hakkında klasik kaynaklarla yerli ve yabancı araştırmacıların çalışmalarından oluşan dikkate değer bir literatürden söz edilebilir. Ayrı bir literatürün konusu olan Türkler'in İslâm'ı kabul süreci ve bu kabulün biçimleri hesaba katılmazsa öncelikle Babaî hareketiyle klasik kaynaklara temas etmek gerekir. Dönemin kaynaklarında güçlü izler bırakmayan isyanla ilgili birinci el kaynaklar arasında İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'siyle (trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1996) ikinci el kaynaklardan Elvan Çelebî'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984), Ebülhayr-ı Rûmî'nin Saltuknâme'si (nşr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara 1987-1990), devrin dinî hayatı hakkında önemli bilgiler veren Kadı Ahmed Nigidî'nin elVeledü'ş-şefîk'inin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518) ilgili bölümleri zikredilebilir. Babaî hareketinin XIV. yüzyıla kadar gelen seyri hakkında özellikle Barak Baba'ya ait verdikleri bilgiler bakımından Birzâlî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Tağrîberdî, Safedî gibi Arap tarihçilerinin eserlerinden bahsedilebilirse de şüphesiz daha geniş mâlûmat Osmanlı vekāyi'nâmelerinde bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân, Neşrî'nin Cihannümâ, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye adlı eserleriyle Evliya Çelebî'nin Seyahatnâme'si bunların başlıcalarını teşkil eder (bu konudaki klasik kaynaklar ve ilgili bölümleri için bk. Ocak, Babaîler İsyanı, s. 3-20).

Kızılbaş tarihi açısından önemli bir devreyi teşkil eden Safevî hareketi ve propagandasına dair Türkçe ve Farsça kaleme alınmış birçok kaynakta önemli bilgiler bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ına vefatından sonra talebeleri tarafından eklendiği anlaşılan bilgilerin verildiği bölümle Müneccimbaşı'nın Târih'i, Feridun Ahmed'in Münşeâtü's-selâtîn'i, Mehmed Edirnevî'nin Nuhbetü't-tevârîh'i, Solakzâde'nin Târih'i bu kaynakların başlıcalarındandır. Farsça eserlerden de Hasan-ı Rûmlû'nun Aḥsenü't-tevârîḫ'i, Fazlullah b. Rûzbihân'ın Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî'si ve Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i zikredilebilir (konuya dair eserler ve ilgili bölümleri için bk. Hinz, s. 131-137; ayrıca bk. Sümer, s. 215-220).

Osmanlı döneminde kızılbaş ayaklanmaları konusunda hemen hemen bütün vekāyi'nâmelerle mühimme defterlerinde geniş bilgiler yer almaktadır (meselâ bk. Hoca Sâdeddin, II, 162-181; Peçuylu İbrâhim, I, 90-95; Solakzâde, I, 445-462; II, 151-157; Müneccimbaşı, II, 426-434, 456-477, 524-528; mühimme defterlerinden çıkarılmış bazı kayıtlar için bk. Ahmed Refik, s. 23, 25, 29, 34; Kütükoğlu, s. 7-13). Bu dönemde kızılbaşların siyasî faaliyetleri ve dinî inançlarının en azından Sünnî âlimlerce algılanış biçimiyle ilgili bazı lâyihalar ve ulemânın verdiği fetvalar da önemli kaynak hükmündedir. Meselâ Şeyhzade Osman'ın Şahkulu ayaklanmasına katılanların müslüman ahaliye verdiği zararı tasvir eden raporu, İdrîs-i Bitlisî'nin doğudaki kızılbaşların faaliyetleri hakkında Yavuz Sultan Selim'e gönderdiği rapor, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin kızılbaşların İslâm'ı gerçek hüviyetiyle tanımalarına yönelik tekliflerini içeren rapor bunun örneklerini teşkil eder (Baki Öz, Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri, s. 125-150). Ulemânın verdiği fetvalardan ise Şah İsmâil'in Anadolu'daki faaliyetlerini yoğunlaştırdığı dönemde Yavuz Sultan Selim'in arzusuyla hazırlanan Sarıgörez Nûreddin Efendi ve Kemalpaşazâde'nin açıklamaları ile (fetvaların kütüphane kayıtları ve neşirleriyle ilgili bk. Tekindağ, TD, XVII/22 [1967], s. 49-78) kızılbaş hareketinin yoğun olduğu dönemde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin verdiği bir dizi fetvası (M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları, İstanbul 1983, s. 109-112) bulunmaktadır. Bu fetvalarda fıkhî dayanakların yanı sıra kızılbaşların sürekli Safevî yanlısı siyasî tavırlarının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.

Doktriner yapıyla ilgili olarak kızılbaşlığın ilk dönemlerde konar göçer hayatı yaşayanların, daha sonra da kırsal kesim ahalisinin telakkisi olması sebebiyle zengin bir literatür oluşmamıştır. Bununla birlikte bu yapı hakkında vilâyetnâmeler, Buyruk ve deyişlerden, ayrıca birkaç küçük eserden söz edilmelidir. Vilâyetnâmelerin başında Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si gelir. Babaî hareketinin kızılbaşlık ve Bektaşîlik diye ikiye ayrılmasından önceki döneme ait olan bu eserde tarihî olayların yanında söz konusu zümrelerin inanç ve anlayışları hakkında da önemli malzemeler bulunmaktadır. Bunun dışında Bektaşîliğin Çelebiler koluyla teması olan kızılbaş zümreleri açısından önemli sayılan Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî, Vilâyetnâme-i Deli Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Sultan Şücâüddin ve Vilâyetnâme-i Otman Baba özellikle zikredilmelidir (adı geçen vilâyetnâmeler ve özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, s. 20-35). Bu eserler sözü edilen grupların inançlarına dair önemli sayılacak işaretler vermektedir.

Kızılbaşlık açısından ana kaynak ise halk arasında Ca'fer Sâdık Buyruğu veya kısaca Buyruk adıyla anılan Menâkıbü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr adlı kitaptır. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Bisâtî tarafından yazılan eser (İA, VI, 789) kızılbaşlar açısından bir tür akaid ve ilmihal kitabı hüviyeti taşımaktadır. Müellifi hakkında bilgi edinilemeyen Buyruk, çizdiği genel çerçeve ve erkâna dair verdiği ayrıntılı bilgilerle otantik bir görüntü arzetmektedir. Henüz tenkitli bir neşri gerçekleştirilmeyen eserin günümüzde birçok farklı versiyonu varsa da (meselâ bk. Buyruk Dinin Hakiki Yolu, nşr. Ayyıldız Yayınevi, Ankara, ts.; İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, nşr. Adil Ali Atalay Vaktidoldu, İstanbul 1993; İmam Cafer Buyruğu, nşr. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Vakfı, İstanbul 1995) bunların içinde en güvenilir görüneni, Sefer Aytekin neşriyle (Ankara 1958) bu neşre esas olan nüshaların diğer bazı nüshalarla geliştirilmesinden oluşan Fuat Bozkurt neşridir (İstanbul 1982).

Kızılbaş telakkisinin en iyi yansıtıldığı kaynaklardan bir diğeri deyiş

(bestelenmiş hali nefes) adı verilen şiirlerdir. Bektaşîlik'le karşılaştırıldığında genellikle sayı ve nitelik açısından daha geri olan kızılbaş şairlere ait deyişler XVI ve XVII. yüzyıllara inhisar etmiş görünmektedir. Belli başlıları XVI. yüzyılda Hatâî, Sürûrî, Şâhî, Nebâtî, Pîr

Sultan Abdal, Kul Himmet, Kul Âdil ve Kul Mazlum; XVII. yüzyılda Kul Hüseyin, Fakir Ednâ, Kul Derviş, Pîr Ali ve Pîr Mehmed olmak üzere on beşe yakın şair olup bunlara Hurûfî yönü ağır basan Vîrânî ve Nesîmî de eklenebilir (adı geçen şairler hakkında kısa bilgilerle örnek şiirleri için bk. Ergun, I, 226; II, 7-109). Kızılbaş muhitlerinde deyişleri en çok okunan üç şair Hatâî mahlaslı Şah İsmâil ile Pîr Sultan Abdal ve Kul Himmet'tir. Hatâî divanını ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun yayımlamış (İstanbul 1946), bunu Turhan Gencevî'nin neşri takip etmiş (Napoli 1959), ardından başka neşirleri de gerçekleştirilmiştir (meselâ bk. İbrahim Aslanoğlu, İstanbul 1992). Şiirleri asırlarca okunmuş olan Pîr Sultan'ın 100'den fazla şiirinin yer aldığı kitap ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun tarafından hazırlanmıştır (Pir Sultan Abdal, İstanbul 1929). Daha sonraki yıllarda şair hakkında birçok eser kaleme alınmış olup bunlardan Cahit Öztelli ile (Pir Sultan Abdal, İstanbul 1971) 430 kadar şiirden oluşan Pir Sultan Abdal Divanı (nşr. Esat Korkmaz, İstanbul 1994) özellikle belirtilmelidir. Pîr Sultan Abdal'ın etkisinde kaldığı görülen Kul Himmet'in bilinen şiirlerini de İbrahim Aslanoğlu yayımlamıştır (Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri, İstanbul 1997). Diğer taraftan kızılbaş-Bektaşî ayırımına girmeksizin Besim Atalay (Bektâşilik ve Edebiyatı, İstanbul 1340) ve Sadettin Nüzhet Ergun (Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930) eserler hazırlamış, bunları İsmail Özmen (Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, İstanbul 1995), Ali Yıldırım (Başlangıcından Günümüze Alevî Bektaşî Deyişleri, Ankara 1995) gibi müelliflerin amatör nitelikli derlemeleri izlemiştir.

Bu kaynaklardan başka kızılbaşlarca yer yer itibar edilen Hüsniyye, tamamen İsnâaşeriyye'nin inanç esasları çerçevesinde kaleme alınmış bir kitap olup toplumda esaslı bir kaynak teşkil etmemiş, şairi Muhammed Nakî'nin lakabına nisbetle Kumru diye anılan Kenzü'l-mesâib (İstanbul 1327) bir mersiye kitabı olarak sınırlı derecede ilgi görmüş, Hz. Ali'nin faziletlerinden söz eden Yemînî-i Eğribozî'nin Faziletnâme'si de (nşr. Ahmed Hızır - Ali Haydar, İstanbul 1325) belli çevrelerde kısmen okunmuştur.

Araştırmalara gelince, bu konuda yerli ve yabancı müelliflerce ortaya konan birçok çalışmadan söz edilebilir. 1926'larda başlayan ve Bektaşîlik'le birlikte yürütülen bu çalışmalar, başta M. Fuad Köprülü olmak üzere Türk Yurdu dergisi etrafında toplanan Bahâ Said, Hâmid Sâdi, Hâmid Vehbi,

Süleyman Fikri gibi şahsiyetler ve İstanbul Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası’ndaki yazılarıyla Yusuf Ziya (Yörükan) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1950’li yıllardan sonra hem bu kökenden hem Sünnî çevreden gelen H. Basri Erk, Kemal Samancıgil, Mehmed Halid Bayrı, Osman Bayatlı, M. Tevfik Oytan ve Ziya Şakir gibi amatör araştırmacı ve yazarlar popüler nitelikli eserler kaleme almışlardır. 1980’lere kadar Mehmet Eröz’ün akademik çalışmaları hariç Murat Sertoğlu, Hasan Gülşan, Bedri Noyan ve İsmet Zeki Eyüboğlu gibi yazarların yine aynı nitelikli eserleri yayımlanmıştır. 1980’lerde ülkede değişen şartlarla birlikte bu alanda neşredilen eserlerde artış görülmüş, 1990’larda ise âdeta bir yayın patlaması meydana gelmiştir (1926’lardan 1990 başlarına kadar yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, TD, sy. 91-92 [1991], s. 20-22). Toplumun örgütlenme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte 1990’dan sonra yayınlar devam etmiş, bu kökenden gelen Fuat Bozkurt, İzzettin Doğan ve Ali Aktaş gibi akademisyenler; Ali Özsoy, Ali Haydar Cilasun, Mehmet Yaman, Muharrem Naci Orhon ve Ahmet Uğurlu gibi dedeler; Ali Balkız, Reha Çamuroğlu, Lütfi Kaleli, Cemal Şener ve Rıza Zelyut gibi aydın ve yazarların çok sayıda makale ve kitabı neşredilmiştir. Bu yayınlarda Alevîliğin mahiyeti ve İslâm’la ilişkisi konusunda birbirine zıt birçok görüş ileri sürülmüş, gözle görülür bir karmaşa meydana gelmiştir (Üzüm, Türkiye Günlüğü, sy. 42 [1996], s. 54-74). Konunun ülke gündeminde önemli bir yer işgal ettiği aynı yıllarda Cem, Nefes, Pir Sultan Abdal gibi dergiler çıkarılmış, gerek bunlarda gerekse dergilerle günlük gazetelerde birçok yazı kaleme alınmıştır (1996 yılına kadar olan çalışmaların ayrıntılı bir dökümü ve değerlendirmesi için bk. Vorhoff, s. 32-66). Bu arada Orhan Türkdoğan (Alevî Bektaşî Kimliği, İstanbul 1995), Ahmet Yaşar Ocak (bazı önemli makale, tebliğ ve kitapları için bk. bibl.) ve İlyas Üzüm (Günümüz Alevîliği, Ankara 1997) gibi akademisyenlerin çalışmaları basılmıştır. Öte yandan konunun değişik boyutlarıyla ilgili olarak üniversitelerde araştırmalar yapılmaya başlanmış, çeşitli ilmî toplantılar ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Bunlar arasında İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler, İstanbul 1999), İstanbul’daki İsveç Araştırma Enstitüsü (Alevî Kimliği, trc. Bilge Kurt Torun - Hayati Torun, İstanbul 1999) ve Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1999) tarafından düzenlenen toplantılar önemli tebliğleri itibariyle özellikle anılmalıdır.

Bu yayınlar içinde söz konusu grubun geçmişteki inançlarının yanı sıra yaşanan pratiğini de yansıtan Mehmet Eröz (Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik, İstanbul 1977), özel kütüphanesindeki yazmaları kullanarak kıymetli eserler veren Bektaşî dede-babası Bedri Noyan (meselâ bk. Bektaşîlik Alevîlik Nedir, Ankara 1987), İslâm mezhepleri tarihi uzmanı sıfatıyla Ethem Ruhi Fığlalı (Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik, İstanbul 1990), amatör nitelik taşımakla birlikte dede sıfatıyla Mehmet Yaman (Alevîlik, İstanbul 1993), konunun özellikle tarihî ve senkretik yönüyle ilgili önemli tesbitler ve yorumlar için Ahmet Yaşar Ocak (Türk Sûfîliğine Bakışlar, İstanbul 1996; Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000), diğer Alevî gruplarıyla beraber daha çok Tahtacılar hakkındaki çalışmaları yönünden Yusuf Ziya Yörükan (Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, Ankara 1998) ve alan araştırmaları çerçevesinde Bahâ Said Bey'in (Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreler, nşr. İsmail Görkem, Ankara 2000) eserleri bilhassa zikredilmesi gereken kitaplardır.

Yabancı araştırmacılar da konuyla ilgili birçok çalışma yapmıştır (bu araştırmaların seçilen örnekler çerçevesinde arka plandaki bazı sebepleriyle ilgili olarak bk. Arslanoğlu, VI/16 [2000], s. 101-113). Yüzyıllık bir geçmişinden söz edilebilecek bu araştırmaların (meselâ bk. George White, "The Alevī Turks of Asia Minor", Contemporary Review, sy. 104 [1913], s. 690-698; Rensslear Trowbridge, "The Alevīs", The Moslem World, XI/3 [1921], s. 253-266) tarihî yönüne ait olanlarının 1960'lardan, sosyolojik ve antropolojik yönüyle ilgili olanlarının ise 1980'lerden sonra yoğunlaştığı söylenebilir. Babaîler isyanına dair Rus Türkologu Vladimir A. Gordlevsky, Türk tarihi çalışmalarının önemli isimlerinden Claude Cahen, Anadolu'nun İslâmlaşma'sı konusundaki eserleriyle tanınan Speros Vryonus gibi bilim adamlarının

(adı geçen müelliflerin eserleriyle ilgili olarak bk. Ocak, Babaîler İsyanı, s. 21-23); Safevî tarikatı, bunun Şiî ve siyasî yapısı hakkında Vladimir Federovich Minorsky, Elke Eberhard, Jean Aubin, Hans R. Roemer, Hanna Sohrweide, Franz Babinger ve Walther Hinz gibi araştırmacıların (Sümer, s. 219-220; ayrıca bk. Hinz, s. 138-144); ayrıca İranlı Ahmed Kesrevî'nin (Şeyh Safî ve Tebâreş, Tahran 1321 hş.) ve Azerbaycanlı Oktay Efendiev'in (Obrazo voni Azerbaydzhanskogo, Bakü 1961) eserlerinden bahsedilebilir.

Osmanlılar'da kızılbaş ayaklanmaları hakkında Hanna Sohrweide ("Der Sieg der Safevīden in Persian ...", Der Isl., XL [1965], s. 145-186), Barbara Flemming ("Sahibkıran und Mehdi", Between the Danube and the Caucasus, Budapest 1987, s. 43-62) ve Jean-Louis Bacque-Grammont'un ("Notes et documents", AO, VII [1982], s. 6-69) çalışmaları anılmaya değer niteliktedir. 1980'lerden sonra diğer bazı sebeplerle birlikte Türk işçilerinin yoğun olarak bulunduğu Almanya, Fransa, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde bulunan Alevî kökenli kesim arasındaki hareketliliğe bağlı olarak birçok bilim adamı konuyla ilgili araştırma ve inceleme faaliyetlerine girmiş, büyük çoğunluğu yetersiz nitelikte eser veya makaleler yayımlamıştır (çoğu 1980 sonrasına ait olan konuyla ilgili Batı dillerinde yayımlanmış 153 kitapla 269 makale hakkında bk. Yaman, s. 263-316). Bu kadar çok çalışma içinde kayda değer nitelikte araştırmalar sınırlı olup bunlardan Irène Mélikoff'un makaleleri (meselâ bk. "l'Islam heterodoxe en Anatolie", Turcica, XIV [1982], s. 379-395; "Les origines centreasiatiques du soufisme anatolien", Turcica, XX [1988], s. 7-18), bunlardan on dört tanesi bir araya getirilerek Uyur İdik Uyardılar adlı eserle (trc. Turan Alptekin, İstanbul 1994) tarihçe ve doktriner yapı hakkında önemli bir çerçeve sunan Hadji Bektach: un Mythe et ses Avatars (Leiden-Boston-Köln 1988) adlı kitabı, Bektaşîlik ağırlıklı olmakla beraber kızılbaşlığa dair tesbit ve değerlendirmeler de içeren Süreyya Fârûkī'nin çalışmaları (Yaman, s. 291-292), Kürt Alevîler hakkında Peter Bumke, Martin van Bruinessen'in araştırmaları (a.g.e., s. 286), konunun Balkan ayağıyla ilgili Machiel Kiel, Bernard Lory ve Alexandre Popovic'in makaleleri (Bektachiyya, ed. Alexandre Popovic - Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 269-401), Krisztina Kehl-Bodrogi'nin incelemeleri (a.g.e., s. 295-296), Buyruk hakkında önemli makalesiyle Anke Otter-Beaujean'ın çalışması ("Schriftliche Überlieferung versus Mündliche Traddition", Syncretistic Religious Communities in the Near East [ed. Krisztina Kehl-Bodrogi ve dğr.], Leiden-New York-[Köln 1997], s. 213-226) önemli örnekler olarak sıralanabilir. Ayrıca Irène Mélikoff, Oktay Efendiev, Jean-Poul Roux, Louis Bazin, Peter J. Bumke ve Martin van Bruinnes'in makalelerinden oluşan Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevilik adlı derleme kitabı da zikretmek gerekir (trc. İlhan Cem Erseven, İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 1-12; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 264-269; Huncî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 257-295; Pir Sultan Abdal Divanı (nşr. Esat Korkmaz), İstanbul 1994, s. 53, 121, 201, 225, 229, 446; Şah İsmâil Hatayî, Dîvan (nşr. İbrahim Arslanoğlu), İstanbul 1992, s. 36-164; Şükri-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 134-141; İbn Kemâl, Risâle fî tekfîri'r-Ravâfiż, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 31a-b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, II, 162-181; IV, 42-67, 167 vd.; Peçuylu İbrâhim, Peçevî Tarihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1992, I, 90-95; Solakzâde, Solakzâde Tarihi (nşr. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 445-462; II, 151-157; Müneccimbaşı, Müneccimbaşı Tarihi (trc. İsmail Erünsal), [baskı yeri ve tarihi yok], (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 426-434, 456-477, 524-528; Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), İstanbul 1981, s. 349-353; a.mlf., Anadolu'da İslâmiyet (Fr. Babinger'in "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesiyle birlikte, nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 47-52, 81-83; Ahmed Refik [Altınay], Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik, İstanbul 1931, s. 6, 23, 25, 29, 34, 37-40; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, İstanbul 1944, s. 168-169; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara 1947), İstanbul 1988, II, 228-361; Sadeddin Nüzhet Ergun, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1955, I, 226; II, 7-109; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri, İstanbul 1962, s. 1-13, 184-189; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 2-42, 53, 150, 215-220; Mehmet Eröz, Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik, İstanbul 1977, s. 80-81, 87-88, 204, 222-223, 257-331; Buyruk (nşr. Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 7-25, 31-37, 51-72, 83-174; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 21; Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik, Ankara 1990, s. 9-15, 312-314, 327-371; Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyanik Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Ankara 1990, s. 817-825; a.mlf., Babaîler İsyanı, İstanbul 1996, s. 3-23, 201-209; a.mlf., Türk Sûfîliğine Bakışlar, İstanbul 1996, s. 19-20; a.mlf., Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000, s. 20-35, 93-255; a.mlf., "Türk Heterodoks Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at

Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, TED, sy. 12 (1982), s. 507-520; a.mlf., “Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler”, TD, sy. 91-92 (1991), s. 20-25; a.mlf., “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa”, TTK Belleten, LXIV (2000), s. 129-159; Mürsel Öztürk, Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası, Ankara 1991, s. 29-60; Baki Öz, Osmanlı’da Alevî Ayaklanmaları, İstanbul 1992, s. 151-206; a.mlf., Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri, İstanbul 1995, s. 125-150; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıkoğlu), Ankara 1992, s. 6-9, 13-36, 62-76, 131-144; Battal Pehlivan, Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah, İstanbul 1994, s. 59-134; I. Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları (trc.Turan Alptekin), İstanbul 1994, s. 17, 33-34, 43-44, 54; a.mlf., Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1998, s. 220-221; Nejat Birdoğan, Anadolu ve Balkanlar’da Alevî Yerleşmesi, İstanbul 1995, s. 177; İlyas Üzüm, “Modernizmin Alevî Toplumu Üzerinde Etkileri”, İslâm ve Modernleşme, İstanbul 1997, s. 277-291; a.mlf., “Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlik’le İlişkisi”, Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler, İstanbul 1999, s. 335-375; a.mlf., “Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli’ye Göre İslâmî İnanç ve İbadetler”, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1999, s. 385-390; a.mlf., “Kendi Yazarlarına Göre Alevîlik-Bektaşîlik”, Türkiye Günlüğü, sy. 42, Ankara 1996, s. 54-74; a.mlf., “Pir Sultan Abdal’ın Tanrı Anlayışı”, Hacı Bektaş Veli, VI/15, Ankara 2000, s. 133-153; a.mlf., “Temel Alevî Kaynağı Buyruk’ta Kur’ân Anlayışı”, Folklor / Edebiyat, sy. 30, Ankara 2002, s. 101-113; Ali Yaman, Alevîlik-Bektaşîlik Bibliyografyası, Mannheim 1998, s. 55-332; İsmail Engin, Tahtacılar, İstanbul 1998, s. 22-35; Yusuf Ziya Yörükan, Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar, Ankara 1998, s. 241-368; Karin Vorhoff, “Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşîlik’le İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, Alevî Kimliği (trc. Bilge Kurt Torun - Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 32-66; Baha Said Bey, Türkiye’de Alevî-Bektaşî Ahî ve Nusayrî Zümreler (nşr. İsmail Görkem), Ankara 2000, s. 123-170; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynaklar ve Vesikalar Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, TD, XVII/22 (1967), s. 49-78; İbrahim Aslanoğlu, “Alevîlik-Bektaşîlik ve Batılı Araştırmacılar”, Hacı Bektaş Veli, VI/16 (2000), s. 101-113; Abdülbâkî Gölpınarlı, “Kızılbaş”, İA, VI, 789-795; R. M. Savory, “Kizilbash”, EI^{2} (İng.), V, 243-245; Mücteba İlgürel,

“Celâlî İsyanları”, DİA, VII, 252-257; Machiel Kiel, “Deliorman”, a.e., IX, 142; Aliyev Salih Muhammedoğlu, “İran [Osmanlı-İran Münasebetleri]”, a.e., XXII, 400-409.

İlyas Üzüm

KIZILDENİZ

Asya ile Afrika'yı ayıran deniz.

Hint Okyanusu'nun bir uzantısı olup Arabistan yarımadası ile Afrika kıtası arasında bulunmaktadır. Klasik Batı kaynaklarında Grekçe Erythra thalassa ve Latince

Erythraeum / Rubrum mare (kırmızı deniz) şeklinde geçen ve bütün dillere bu anlamda tercüme edilen (Bahr-ı Ahmer, Kızıldeniz, Red Sea, Mer Rouge, Rotes Meer, Mare Rosso vb.) adını, kıyılarındaki kiremit rengi topraklarla kırmızı mercan kayalarının yansıması sebebiyle suyunun kızıla yakın görünmesinden alır. Ayrıca Süveyş körfezinin kuzey ucundaki Kulzüm şehrinden dolayı Bahrü'l-Kulzüm ve üzerindeki, halk arasında şap denilen mercan kayalıklarından dolayı da Şap denizi adlarıyla tanınır. İçinden çıkılmaz güç durumlara işaret eden "şapa oturmak" tabiri, bu denizin kıyıya yakın sığ sularında seyreden küçük gemi ve kayıkların sık sık mercan kayalıklarına oturmasından kaynaklanmıştır. Bugün de özellikle Hint Okyanusu'ndan girişte rastlanan mercan kayalıkları ve küçük adacıklar Bâbülmendeb civarını deniz ulaşımı açısından tehlikeli kılmaktadır. Pîrî Reis bu denizden Kitâb-ı Bahriyye'de Bahr-i Zenc, Kâtib Çelebi Cihannümâ'da Bahr-i Süveyş ve Evliya Çelebi Seyahatnâme'de Bahr-i Kulzüm adlarıyla bahsederler. Kitâb-ı Mukaddes'in birçok yerinde "yam sûp" (kamış denizi) adıyla (meselâ Çıkış, 13/18) veya adı verilmeden sadece deniz tanımlamasıyla (meselâ Çıkış, 14/2, 9) bahsi geçen Kızıldeniz'e Kur'an'da ya yine adı verilmeden sadece deniz denilerek (meselâ bk. el-Bakara 2/50) veya "Firavun taifesini -suda-boğduk" (meselâ bk. el-Enfâl 8/54) şeklinde zımnen temas edilmiştir.

Güney kısmındaki Bâbülmendeb Boğazı ile (eni 27 km.) başlayan Kızıldeniz kuzeybatıya doğru yer yer genişleyerek ilerler ve sonunda Sînâ yarımadasının araya girmesiyle ikiye çatallanır. Çatalın yarımadanın batısında kalan ucu (Süveyş körfezi) Süveyş Kanalı ile Akdeniz'e bağlanmıştır; bu uzantının boyu 315 kilometredir. Diğer ucunda (Akabe körfezi) Ürdün ile İsrail'in Akabe ve Eylat liman şehirleri bulunmaktadır;

bu uzantının boyu ise 180 kilometredir. Toplam uzunluğu 1912 km., eni ortalama 280 kilometreyi bulan denizin en geniş kesimi Eritre'deki Masavva' limanı hizalarıdır (320 km.) ve 490 m. kadar olan ortalama derinliği Sevâkin ile Cidde arasında 2000 metreyi aşar; yüzölçümü 438.000 km^2'dir. Her iki kıyısından da dökülen önemli bir nehir olmadığı için Kızıldeniz dünyanın en tuzlu (‰ 404) ve en sıcak (kıyılarda 25º, orta kesimde 31º) denizleri arasında yer alır. Kızıldeniz'in en önemli ürünü normal mercan ve başka denizlerde bulunmayan, özellikle Akabe körfezinden çok çıktığı ve Akabe Limanı'ndan pazarlandığı için "akabar" adıyla da bilinen siyah renkli, ısıtılınca yumuşayan boynuz mercanıdır (horncoral, antipathes spiralis). Kızıldeniz'de bulunan adalar genelde küçük ve gruplar halinde olup bunların başlıcaları 1265 adadan meydana gelen Dehlek adalar topluluğu, bunların karşı hizasında Yemen sahillerinde yer alan Feresân adaları ile Kamaran, Bâbülmendeb girişindeki Meyyûn (Perim) ve kuzeyde Akabe körfezi önündeki Tiran adalarıdır. Güneyde bulunan Cebelizikâr ile küçük ve büyük Haniş adaları gibi bazı adalar son zamanlarda Yemen ile Eritre arasında diplomatik krizlere yol açmaktadır.

İlk müslümanların Kızıldeniz'le tanışmaları Habeşistan'a hicret münasebetiyle olmuş ve 615 yılında on bir erkekle dört kadından meydana gelen birinci göçmen kafilesi, Arap yarımadasının Şuaybe Limanı'ndan bindiği bir tekneyle bu denizi geçerek Habeşistan sahillerine ulaşmıştır. Kızıldeniz'le ilgili bir gelişme de on beş yıl sonra meydana gelmiş ve aldığı davet mektubu üzerine İslâm'ı kabul eden Necâşî Ashame'nin vefatının ardından Habeşistan tahtına çıkan yeni necâşî döneminde bir adada üslenen Bece kabilesine mensup korsanlar Cidde'ye akınlarda bulunmaya başlamışlar, bunun üzerine Hz. Peygamber, 9 yılının Rebîülâhir ayında (Ağustos 630) Alkame b. Mücezziz'i 300 kişilik bir kuvvetle adaya göndermiş, fakat birlik korsanları bulamamıştır. 641 yılında Halife Ömer'in yine Alkame b. Mücezziz yönetiminde gönderdiği bir kuvvet fırtınaya yakalanan teknelerinin batması sonucu boğulmuş, böylece faaliyetlerini sürdüren korsanlar 702'de ve 770'te Cidde'yi yağmalamışlar, ancak Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında ortadan kaldırılabilmişlerdir.

Kızıldeniz'in tarihten bugüne uzanan önemi, hac yolları ve Avrupa-Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu üzerinde olmasındandır. Süveyş Kanalı açılmadan önce Hint Okyanusu'ndan gelen gemiler Aden'den sonra Cidde,

Yenbu‘ (Câr), Hudeyde ve Masavva‘ gibi limanlara uğrar, daha sonra da Süveyş veya Akabe körfezlerine yönelirlerdi; getirdikleri, Akdeniz limanlarına ulaşacak mallar ise kervanlarla buralara taşınırdı. Kuzey Afrika ülkelerinden ve kısmen Şam'dan gelen hacı adayları da Kulzüm'den gemilere binerek denize açılırlar ve Medine'ye gidenler Yenbu‘, Mekke'ye gidenler Cidde Limanı'nda inerlerdi (İbn Hurdâzbih, s. 153-154). Böylece Kızıldeniz'i kontrol eden siyasî güç eline ticaret ve hac yollarına hâkimiyet gibi önemli bir avantaj geçirmiş olurdu. Vasco de Gama'nın 1497'de Afrika'nın güneyinden dolaşarak Hindistan'a ulaşması, Kızıldeniz hâkimiyetinin ve dolayısıyla pek çok şeyin değişmesine yol açtı. Bu yeni yolu kullanan Portekizliler, 1513'te Kızıldeniz'de hâkimiyeti ele geçirmek için büyük önem taşıyan Dehlek'e çıktılar ve Dehlek meliki Ahmed b. İsmâil'i imzalattıkları bir antlaşmayla nüfuzları altına aldılar; ayrılmalarından sonra Melik Ahmed'in antlaşmayı tanımaması üzerine de 1520'de geri dönerek burayı tahrip ettiler. 1517'de Mısır'ı fetheden Osmanlılar, Portekiz'in faaliyetlerini engellemek amacıyla Kızıldeniz'e yöneldiler ve başlattıkları seferi 1538'de Hadım Süleyman Paşa'nın Aden'i almasıyla tamamladılar. Bu yeni dönemde Kızıldeniz'in ticaret yolu olma özelliği zayıfladı, ancak hac yolu olma özelliği devam etti. Osmanlılar daha sonra Yemen ve Habeş kıyılarını tamamen ele geçirdiler ve kurdukları Habeş eyaletiyle Kızıldeniz'e hâkim oldular.

XIX. yüzyılın başlarında Mısır'ın Osmanlı valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gayretleriyle Kızıldeniz-Akdeniz ticaretinin canlandırılmasına çalışıldı. İskenderiye süratle gelişti ve Afrika'nın en önemli ticaret limanlarından biri durumuna geldi. Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbî meselesini kısmen halleden oğlu İbrâhim Paşa'ya Hicaz ve Habeş valiliklerinin verilmesiyle (1819) Kızıldeniz ticaret yolu tamamen emniyet altına alındı. Mal nakliyatına kolaylıklar getirilirken yeni istasyonlar belirlendi ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Avrupa posta ve ticaret yolunu Mısır üzerinden geçirmesi sağlandı. Ancak İngilizler 1839'da Aden'e girdiler, arkasından da Mısır ve Kızıldeniz üzerinde Osmanlı Devleti aleyhine hâkimiyetlerini arttırmanın yollarını aramaya başladılar. Osmanlı Devleti, İngilizler'in bu çabalarına karşılık 1865 yılında Kızıldeniz sahilleri için "muhafaza" idarî birimini kurarak önce Sevâkin ve Masavva‘, sonra da Zeyla‘ liman şehirlerini bu idareye bağladı. Fransızlar 1850'li yıllarda Süveyş Kanalı'nın açılmasına ilişkin politik faaliyetlerine

başladılar. Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın İstanbul'un ticarî öneminin azalacağı gerekçesiyle direnmesi fayda vermedi ve onun Fransız baskısı karşısında görevinden alınmasından ve kısa bir süre sonra geri getirilmesine rağmen aynı yıl içerisinde vefat etmesinin (1858) ardından Osmanlı Devleti ile anlaşan Fransızlar

1859-1869 yılları arasında kanalı inşa ettiler. 16 Kasım 1869'da açılan kanal ve hızla gelişen yeni ticaret yolu Kızıldeniz'in önemini arttırdı. Bu arada Mustafa Reşid Paşa'nın tahmin ettiği gibi Akdeniz-Doğu ülkeleri ticareti büyük ölçüde buraya kaydı ve İstanbul-Basra körfezi bağlantılı Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu önemini kaybetti. Kızıldeniz'in kazandığı bu yeni önem bölgede hâkimiyet kurmak isteyen ülkelerin sayısını arttırdı ve bunlardan, kanalın açıldığı yıl Eritre sahillerindeki Assab'ı satın alan İtalya 1882'de burayı, 1890'da Masavva' Limanı dahil bölgenin tamamını sömürgeleştirdi. Süveyş Kanalı'nın açılmasını sağlayan III. Napolyon'un Almanlar'a karşı giriştiği mücadelede uğradığı yenilgiyi değerlendiren İngilizler ise hızla kanal hisselerini toplayarak Kızıldeniz'in hâkimiyetinde parasal açıdan da söz sahibi olmak istediler. Her şeyden önce Kızıldeniz onlar için Hindistan sömürgelerine ulaşmanın en kısa yolu olmasından dolayı vazgeçilmezdi. Zamanla Süveyş, Port Sudan, Hudeyde, Taiz, Cidde, Yenbu', Masavva' ve Sevâkin gibi limanların önemi daha da artarken aynı şekilde Kızıldeniz'e sahili olan ülkelerin de stratejik önemi arttı.

XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti Kızıldeniz'deki hâkimiyetini sürdürmeye devam ettiyse de I. Dünya Savaşı ve özellikle şeriflerin başlattığı bağımsızlık hareketi neticesinde (1916) geriledi; 1918'de imzaladığı Mondros Mütarekesi ile de buralarda hiçbir ağırlığının kalmadığı ilân edildi. Savaşın ardından Kızıldeniz'e komşu ülkelerde yeni yapılanmaların ortaya çıkması, önce Ürdün'ün (1920), daha sonra da İsrail'in (1947) kurulması ve Kızıldeniz'in okyanuslara açılmadaki önemi bölgeyi daha stratejik bir konuma getirdi. Mısır'ın 1955'te Akabe körfezinin ağzındaki Tiran Boğazı'nı İsrail gemilerine kapatması ve ertesi yıl da Süveyş Kanalı'nı millîleştirmesi II. Mısır-İsrail Savaşı'na yol açtı. 1973'te Mısır'ın Bâbülmendeb'i kapatarak Kızıldeniz'de hâkimiyet kurma girişimine karşılık İsrail de 1976'da istihbarat uçakları ile bölgenin kontrolünde söz sahibi olduğunu hissettirdi. Bu arada Sovyetler'in Somali ile anlaşması (1974) süper güçlerin de Kızıldeniz'e duydukları ilgiyi

gösteriyordu. 1977'de Arap Savunması adı altında bir birlik kurmaya çalışan Yemen-Suudi Arabistan-Mısır birleşik güçleri Bâbülmendeb'de çalışmalar yaptılar ve "Kızıldeniz bir Arap denizidir" sloganını dünyaya benimsetmek için girişimlerde bulundular. İsrail ise Etiyopya'nın muvafakatiyle Eritre sahilinde ve karşısındaki adalarda bazı üsler edindi. Yine 1977'de Fransa Cibuti'nin bağımsızlığını elde etmesine yardımcı oldu ve bu yeni devletle topraklarında askerî güç bulundurmak üzere bir dizi antlaşma yaptı; böylece Kızıldeniz'in güneybatı sahillerinde gücünü hissettirdi. Sovyetler Birliği'nden dört yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri de 1978 yılı Ocak ayında Asmara ve Masavva'da iki askerî üs kurdu, Etiyopya'dan Dehlek ve Sentian adalarını yirmi beş yıllığına kiraladı; ayrıca yine Kızıldeniz geçişini kontrol amacı ile Diego Garcia ve Mauritius adalarıyla Maldivler'deki üslerini takviye etti. XXI. yüzyılın başlarında Kızıldeniz dünyanın bütün güçlü ülkelerinin dikkatlerini üzerinde toplayan önemli bir deniz olma özelliğini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Esas Evrak, dosya 88, vesika 15, T. 1324 (1906); Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 340; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956, s. 61-71-81, 153-155; İdrîsî, Ṣıfâtü'l-Maġrib, s. 25, 141-143, 164; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, s. 147-149; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut 1968, s. 237-238; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, IX, 803-815; R. Silverberg, World of Coral, New York 1965, tür.yer.; K. A. Kitchen, "Red Sea", NBD, s. 1077-1078; Faruk Osman Abaza, ʿAden ve's-siyâse el-Britâniyye fi'l-Baḥri'l-Aḥmer: 1839-1918, Kahire 1976, s. 547, 628-630, 646; T. Tamrat, "The Red Sea and the Horn (1050-1600)", Cambridge History of Africa, Cambridge 1977, III, 98-182; F. A. K. Yasamee, "The Ottoman Empire, The Sudan and the Red Sea Coast, 1888-1889", Studies on the Ottoman Diplomatic History (ed. Sinan Kuneralp), İstanbul 1990, V, 87-102; Y. Nada - G. Picco, Sovereignty and Maritime Jurisdiction in the Southern Red Sea, USA 1996, s. 9-10, 17-18, 39; S. F. Hoyt, "The Name of the Red Sea", JAOS, sy. 32 (1912), s. 115-119; "Bahr-i Ahmer ve Basra'da Memuren Bulunacak Erkân Hakkında",

Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 1788, İstanbul 19 Cemâziyelevvel 1332/2 Nisan 1330; B. K. Cooke, “The Red Sea Coast in 1540”, Sudan Notes and Records, XVI, London 1933, s. 151-159; Fevzi Kurdoğlu, “Selman Reis Layihası”, Deniz Mecmuası, sy. 47, İstanbul 1943, s. 68-73; C. F. Beckingham, “The Red Sea in the XVIth Century”, Journal of the Egyptian and Oriental Society, sy. 25, Kahire 1947-53, s. 29; [a.mlf.] - C. H. Becker, “Baḥr al-Ḳulzum”, EI² (İng.), I, 931-933; Cengiz Orhonlu, “XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar”, TD, XII/16 (1961), s. 1-24; Salih Özbaran, “A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525)”, Ar.S, IV (1978), s. 81-88; Ali Muhammed el-Miyâh, “el-Baḥrü’l-Aḥmer”, MMİIr., XLVIII/3 (2001), s. 37-62; Kāmûsü’l-aʿlâm, II, 1243-1244; Besim Darkot, “Kızıldeniz”, İA, VI, 796-798.

Mustafa L. Bilge

KIZILELMA

Eski çağlardan beri Türk cihan hâkimiyeti idealini sembolik olarak ifade eden bir kavram.

En eski kaynaklardan başlayarak kızılelma tabirinin nereden geldiği açıkça belirtilmeksizin "erişilmesi istenen ülkü, elde edilmesi amaçlanan muhayyel yer" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, tabirin köklerinin Uzakdoğu'da mitolojik çağlara kadar uzandığını ortaya koymaya çalışırken bir kısmı da insanlık tarihi kadar eski olan bu motifin Batı dünyasında da mevcut olduğunu belirtir. Bazı çağdaş araştırmacılara göre ise ilk defa Orta Asya'da Türkler arasında doğan bu ülkü, Ergenekon destanında Ergenekon'dan dışarı çıkma ve kaybedilmiş olan eski yurdu tekrar ele geçirme ideali şeklinde görülür. Kavram zamanla, gerçekleştirilmesi düşünülen idealleri ve zaptedilmesi gereken yerleri belirleyen bir sembol haline dönüşür. Orta Asya'da Oğuz Türkleri için kızılelma, hangi yöne giderlerse gitsinler hedefleri ve kazandıkları zaferin adı haline gelir.

Batı kaynaklarında asâ ile birlikte hükümdarlık alâmeti olarak kullanıldığı belirtilen kızılelma bazılarına göre İtalya'da Roma şehri, bazılarına göre de Roma'daki Saint Pierre Kilisesi'nin üzerinde bulunan ve denizden de görülebilen altın yaldızlı küre ya da bu kilisenin üstü kırmızı bakırla kaplanmış kubbesidir. Ancak bu ideal Osmanlılar'da biraz daha farklı bir anlam kazanır. Oğuzlar, Selçuklular ve Osmanlılar tarafından Roma ve Bizans imparatorluklarının hâkimiyeti altındaki ülkelerin fethedilmesiyle Türkler'in cihan hâkimiyetinin gerçekleşeceği düşüncesine varılması birbirini tamamlayıcı mahiyette ideallerdir. Bundan dolayı özellikle İstanbul'un fethi bir anlamda kızılelma idealinin gerçekleşmesi şeklinde yorumlanmıştır.

Bizans döneminde Ayasofya'nın önünde dikili bir sütun üstünde at üzerindeki Iustinianos heykelinin elinde altından bir küre bulunmaktaydı. Bu şekilde bütün dünyayı hâkimiyeti altında tuttuğuna inanılan imparatorun elindeki kürenin (kızılelma) yere düşmesi, Bizans da dahil birçok ülkenin

Türkler tarafından zaptedileceğine ve imparatorluğun çöküşüne işaret sayılmıştı. Ayrıca burada yer alan bir kitâbede, “Bu top benim elimde durduğu

sürece dünyaya sahibim” sözlerinin yazılı bulunduğu; Iustinianos’un, “Beni yıkacak kimse buradan geçecektir” dediği de rivayet edilmektedir. Bizans halkı tarafından imparatorun sağ elinin sihirli bir güçle donanmış olduğuna, sol elinde bulunan altınla kaplı bronz kürenin de devletin refah ve ıstırabını sembolize ettiğine inanılıyor, şehirde yaşayan halk zaman zaman heykelin önüne gelip ümit ve korkuyla şehrin geleceğini düşünüyordu. 1317’de kürenin üzerindeki haç bir fırtınada düştüğü zaman halk büyük bir korkuya kapılmış, daha sonra elma biçimindeki top da düşüp parçalanınca bundan yakında devletin parçalanıp yıkılacağı mânası çıkarılmıştır. Diğer bir rivayete göre de heykelin elindeki top Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u kuşatmasından kısa bir süre önce düşmüş, İmparator Konstantin iki defa onu tekrar yerine koymayı denemişse de başaramamıştır. Bazı hıristiyan seyyahlara göre cihan hâkimiyetinin tılsımını taşıdığına inanılan altın küre Bizans İmparatorluğu’nun uğuru sayılıyordu. XV. yüzyılda heykelin yıkılması ve kürenin yere düşmesi birçok ülkenin elden çıkacağına, bu ülkelerin Türkler tarafından fethine ve imparatorluğun çöküşüne işaret sayılmıştı. Gerçekte ise bu elma (Reichapfel) İstanbul’un Türkler’ce fethinden çok önce kaybolmuştu. Seyyah Clavijo, 1403’te bunun hâlâ yerinde olduğunu söylerken Bavyeralı Knappe Schiltberger 1427’de artık onu orada görememiştir. Evliya Çelebi ise Hz. Muhammed’in doğumu sırasında Nemrud’un ateşkedesinin söndüğünü, Tâk-ı Kisrâ ile birlikte Ayasofya ve Kızılelmayı Rûm Kubbesi’nin de çöktüğünü yazmaktadır.

Carl Brockelmann ve Martin Hartmann, kızılelmanın menşeinin Hesperides’in altın elmalarından geldiğini ve bunda da Batı dünyasının ideal ülkelerinden birinin tasavvur edildiğini ileri sürerken August Fischer bunu cihan hâkimiyetinin bir sembolü olarak gösterir. Bir kısım araştırmacılar ise kızılelmanın Doğu ülkelerinde de hükümdarlık alâmeti sayıldığını gösteren çeşitli tarihî kayıtlar üzerinde durmaktadır.

Kızılelma Osmanlı padişahlarınca da hükümdarlık alâmeti sayılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan Osmanlı padişahları albümünde (Bağdat Köşkü, nr. 408, vr. 32a), Çelebi Sultan Mehmed’den III. Murad’a

kadar sekiz padişahtan yedisinin elinde birer elma resmedilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve II. Selim bu elmaları sol ellerinde, diğerleri sağ ellerinde tutmakta, Yavuz Sultan Selim'in ise iki elinde iki elma bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli kaynaklarda, Fâtih Sultan Mehmed devrinden başlayarak III. Selim dönemine kadar Türk askerlerinin dillerinden düşürmediği, "Padişahım, biz senin uğrunda ta Kafdağı'nın ötesine, kızılelmaya dek varırız" sözleri Osmanlılar'ın ebedî saltanatının bütünlüğü anlamında kullanılmıştır (Tebly, s. 36 vd.).

İstanbul'un fethinden sonra Türk milletinin hedef ve ideali Roma'ya yönelince burası bir kızılelma olmuştur. Fâtih Sultan Mehmed'in veziri Gedik Ahmed Paşa'nın Otranto seferi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Korfu ve Pulya seferleri, Barbaros Hayreddin Paşa'nın Reggio seferi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana kuşatması hep kızılelma idealiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Kosova Meydan Savaşı'nın kazanılıp Sırbistan'ın Osmanlı topraklarına katılmasında önemli rol oynayan ve babasının yerine tahta geçen Yıldırım Bayezid cülûs tebriki için Edirne Sarayı'na gelen Venedik, Ceneviz ve diğer İtalyan devletlerinin barış ve ticaret anlaşmalarını yenilemek isteyen elçilerine, Osmanlı Devleti sınırları içinde ticaretin tabii bir hal olduğunu söyledikten sonra anlaşma yapılmasını reddetmiş ve, "Roma'ya kadar gidip Saint Pierre Kilisesi'nin mihrabında atıma yem vereceğim" sözleriyle Roma (Rum papa) kızılelmasının, henüz doğu kızılelması (İstanbul) fethedilmeden önce Türk ülkesinin haritasına girmiş olduğunu resmen ilân etmiştir.

Peçuylu İbrâhim, "Ehl-i İslâm kızılelmaya değin fethetseler gerektir deyü lisân-ı halkta şâyi'dir, lâkin bu kelâmın me'hazı ve sebebi mâlûm değildir"; başka bir yerde de, "Sınır taşı gibi bir alâmet için vaz'olunmuştur" derken Evliya Çelebi Budin'de bir Kızılelma Sarayı, Estergon'da da bir Kızılelma Camii bulunduğunu belirtmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Habsburglar'la yapılan savaşlarda Beç (Viyana) kızılelması ortaya çıkar. III. Selim devrinde Nizâm-ı Cedîd'in kurulmasına karşı ayaklanan yeniçerilerin ağzından naklen Koca Sekbanbaşı'nın kaydettiği, "Hemen bize düşmanı göstersinler, dalkılıç olup düşman ordusuna dalarız, harap ederiz ve kralın tahtını tacını başına geçirip kızılelmaya dek gideriz" sözleri, bu sırada

kızılelmanın yine muhayyel bir ülke olduğunu göstermektedir. Kızılelma efsanesinin yeniçeriler arasında da yaygın olduğu tahmin edilmektedir. Kanûnî'nin bir gün yeniçeri kışlasını dolaştıktan sonra, "Kızılelmada buluşuruz" diyerek askerin arasından ayrılması çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.

Bazı kaynaklarda kızılelma yerine "diyâr-ı Üngürüs" tabiri kullanılmıştır. Evliya Çelebi, Hayretî'nin, "Şâhım kızılelmayı ayva ile doldurdun" mısraıyla sona eren kıtasının Budin'de Kızılelma Sarayı diye meşhur binanın divanhânesinde celî hatla yazılı olduğunu söylerken Âşık Çelebi, sadece son mısraını kaydettiği bu dörtlüğün Beç seferine tarih düşürüldüğünü belirtmektedir. Aynı şekilde Nev'î, Aşkî, Kandî, Sâbit ve Enderunlu Vâsıf'ın şiirlerinde de bu anlamda kızılelma tabirinin yer aldığı görülmektedir.

Ziya Gökalp'in 23 Kânunusâni 1328'de (5 Şubat 1913) Türk Yurdu'nda yayımlanan ünlü manzum hikâyesi "Kızılelma" ile bu kavram değişik bir muhteva kazanarak yeniden gündeme gelir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda hemen hemen unutulmaya yüz tutan bu sembole yeni bir anlam kazandırmaya çalışan Ziya Gökalp'te kızılelma bu defa, çökmekte ve dağılmakta olan Osmanlı Devleti yerine bütün Türkler'in bir araya gelerek kuracakları ve yüzyıllardır özlemini çektikleri Turan ülkesiyle eş anlamda kullanılır. "Kızılelma" manzumesi, bütün Türkler tarafından heyecanla karşılandığı gibi bazı şarkiyatçıların da konuyla ilgilenmesine yol açar. Ziya Gökalp'ten birkaç yıl sonra Ömer Seyfeddin "Kızılelma Neresi?" adıyla yayımladığı hikâyede (YM, I, nr. 21, 29 [Teşrînisâni 1917], s. 418) "padişahın atının ayağının bastığı yer" diye gösterdiği kızılelmaya "erişilmek istenen ülke" şeklinde açıklık getirir. 1914'te Aka Gündüz

Muhterem Katil adlı kitabında, Yahya Kemal de "Gedik Ahmed Paşa'ya Gazel" adlı şiirinde yer alan, "Çıktı Otranto'ya pürvelvele Ahmed Pâşâ / Tûğlar varsa gerektir Kızılelma'ya kadar" mısralarında yine bu ideali ortaya koyar. Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Hüseyin Nihal Atsız, Arif Nihat Asya, Necdet Sancar, Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu gibi şair ve yazarlar da kızılelma motifini daha çok Ziya Gökalp'in kullandığı tarzda Türkçülük ideolojisi çevresinde ele alıp işlemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, s. 916; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 115, 124; III, 324; VI, 235-236, 262, 265; VII, 55, 139, 194, 248, 273, 332, 471; Hammer (Atâ Bey), III, 474; VII, 113; İsmail Hami Danişmend, Türklük Meseleleri, İstanbul 1966, s. 124-126, 163; Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1979, s. 594-595; Karl Tebly, Dersaadet'te Avusturya Sefirleri (trc. Selçuk Ünlü), Ankara 1988, s. 36 vd.; Fr. Babinger, "Qizil Elma", Isl., XII (1922), s. 109-111; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Türk Millî Geleneğinde Kızılalma ve Yerleri", BTTD (2. seri), sy. 1 (1985), s. 31-36; sy. 2 (1985), s. 41-47; Orhan Şaik Gökyay, "Kızıl Elma Üzerine", TT, V/25 (1986), s. 9-14; V/26 (1986), s. 20-25; V/27 (1986), s. 9-13; V/28 (1986), s. 9-13; Sâmiha Ayverdi, "Kızıl Elma", KAM, XXIV/2 (1995), s. 5-7; Stefanos Yerasimos, "Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik bir Temanın Soyağacı" (trc. Emel Ergun), Cogito, sy. 17, İstanbul 1999, s. 304-332; P. N. Boratav, "Kizil-Elma", EI² (İng.), V, 245-246.

Orhan Şaik Gökyay

KIZILTEPE ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KIZLAR AĞASI

Osmanlı sarayında Harem'de kadınlara ait kısımdan sorumlu olan görevli

(bk. DÂRÜSSAÂDE).

KIZLAR AĞASI HAMAMI

İstanbul'da, 1920'lerde ortadan kaldırılmış olan XVII. yüzyıla ait hamam.

Lâleli'de Mesih Paşa Camii yakınındaydı. Kitâbesi yapının yıkıntıları arasında Heinrich Glück tarafından bulunmuş, Âsım Bey ile Paul Wittek tarafından yayımlanmıştır. Sonra ne olduğu bilinmeyen bu manzum kitâbeden Dârüssaâde ağası Abbas Ağa'nın hamamı 1080 (1669-70) yılında yaptırdığı anlaşılmaktadır. Abbas Ağa, 26 Şevval 1078'de (9 Nisan 1668) Muslih Ağa'nın ölümü üzerine Dârüssaâde ağalığına tayin edilmiş ve dört yıl bu makamda kalarak 9 Rebîülevvel 1082'de (16 Temmuz 1671) azledilmiştir. Daha sonra Mısır'a gitmiş ve orada ölmüş, Şâfiî olduğundan İmam Şâfiî Türbesi yakınına gömülmüştür. Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi yazmaları arasında bulunan (nr. 3039) ta'lik hatla yazılı vakfiyede Abbas Ağa'nın gerek İstanbul içinde gerekse dışında bıraktığı hayratın cinsi ve vasıfları ayrıntılı biçimde yazılmıştır. İstanbul'daki önemli bir hayratı 1078 (1667-68) tarihli Beşiktaş'ta kendi adıyla anılan camisidir. Lâleli'dekinden başka Sirkeci ve Cerrahpaşa'da iki hamamı daha vardı. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre Abbas Ağa, Lâleli'deki hamamı beslemek üzere Kırkçeşme ve Halkalı sularına katkılar yapmıştır. Evliya Çelebi, burasının şehrin ileri gelenlerinin gittiği büyük ve itibarlı hamamlardan biri olduğunu söyler. Joseph von Hammer, İstanbul hakkındaki kitabında Kızlar Ağası Hamamı'na ufak bir bölüm ayırdığı gibi ona gerçeğe uymayan bir de tarihî bağlantı uydurmuştur. Bütün vakıf hamamları gibi sonraları özel mülkiyete geçen yapı, Maliye nâzırlarından Yûsuf Ziyâ Paşa'nın mülkiyetinde çalışırken 23 Temmuz 1911'de çıkan UzunçarşıAksaray yangınında bütün çevresiyle birlikte harap olmuştur. Yangının ardından yıkıntılar içinde kalan hamamın bir fotoğrafı 1917'de Alman subaylarından Franz C. Endres'in kitabında yayımlandığı gibi aynı yazarın 1915 yıllarında çıkan bir dergideki makalesinde de Amadeus Faure adında bir ressamın yaptığı İstanbul tablosunun renkli bir reprodüksiyonu bu yazıda kullanılmıştır. Glück, İstanbul hamamları üzerinde 1916-1917 yıllarında araştırmalar yaparken şehremâneti tarafından yıktırılmaya başlanan yapıyı soyunma yerleri henüz yıkılmış halde iken görmüştür. Yıkım işleri savaşın son yılına doğru durmuş ve eserin kalıntıları bir süre daha bu halde kalmış,

savaşın yarattığı sefalet yüzünden uygunsuz kişilere barınak olunca çevreden şikâyetler başlamıştır. Bu sebeple 4 Mart 1923 tarihinde yapılan bir şehir meclisi toplantısında üyelerden Mehmed Nüzhet Bey (Ortanca) bir önerge vererek kalıntıların tamamen ortadan kaldırılmasını istemiştir. Üyelerden yalnız Osman Sâib Bey buna karşı çıkmışsa da bir sonuç alınamamış ve Kızlar Ağası Hamamı'nın bütün kalıntılarının yıkılması şehremâneti tarafından uygun görülmüştür.

Yapı, iki bölümü Ayasofya'daki Haseki Hamamı'nda olduğu gibi doğudan batıya bitişik olarak uzanan çifte hamamdı. Doğu yönündeki erkekler kısmının kemerli ve sütunlara oturan bir giriş revakı vardı. Erkekler ve kadınlar kısmının büyük kubbeli camekânları taş ve tuğladan karma teknikle yapılmıştı. Glück'ün bildirdiğine göre sökülmüş olan kurnalardan biri, yeniden yontulmuş eski korint nizamında bir sütun başlığı idi. Her iki kısımda da soyunma yerlerini takip eden ılıklık vardı. Sıcaklıklar ise köşelerinde halvet hücreleri olan dört eyvanlı şemaya göre yapılmış olup Osmanlı hamam mimarisinde “A” tipi denilen grubun bir örneğini teşkil ediyordu.

Abbas Ağa'nın Cerrahpaşa'da Esekapısı yakınında bulunan ikinci hamamı da ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca Sirkeci'de Salkımsöğüt caddesi kenarında olan ve Küçük Kızlar Ağası adıyla anılan tek hamamı da korunması için gerekli kararlar alınmışken 1985'e doğru yok edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

1687 Tarihli Abbas Ağa Vakfiyesi, TSMK, E. H. nr. 3039; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 333; Râşid, Târih, I, 144, 254; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, II, 102-103; Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, 536; F. C. Endres, Die Türkei, München 1916, s. 12; a.mlf., “Konstantinopel”, Velhagen und Klasings Manatshefte, XXX/1 (1915), s. 257-272; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 90-94, 161-162; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi,

İstanbul 1989, s. 376; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 211-213; Semavi Eyice, “İstanbul’un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri II”, TD, sy. 27 (1973), s. 143-156; R. Ekrem Koçu, “Abbas Ağa”, İst.A, I, 9.

Semavi Eyice

KİBİR

(الكبر)

Sözlükte “büyüklük” anlamına gelen kibir (kibr), tevazuun karşıtı olarak “kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir; ancak kelimenin daha çok birinci anlamda kullanıldığı, büyüklenme ve böbürlenme şeklindeki davranışların ise bu huyların dışa yansımasından ibaret olduğu belirtilir. Aynı kökten gelen tekebbür ve istikbâr kibre yakın anlamlara gelmekle birlikte kibri büyüklük duygusu, tekebbürü ise bu duygunun eyleme dönüşmesi şeklinde yorumlayanlar da vardır (meselâ bk. Gazzâlî, III, 343-344; Ferîd Vecdî, VIII, 43). Kaynaklarda, tekebbürün en ileri derecesinin gerçeği kabule yanaşmayarak Allah’a karşı büyüklenmek ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek olduğu ifade edilir. İstikbârın iyi ve kötü olanı vardır. İyi olanı insanın büyük ve değerli bir kişi olmayı istemesi, bunun için gerektiği şekilde davranması, gerekli niteliklerle donanması; kötü olanı ise kişinin sahip olmadığı meziyetlerle övünerek kendini olduğundan farklı göstermeye çalışmasıdır. Tekebbürün de benzer şekilde iki farklı anlama geldiği görülür. A‘râf sûresinin 146. âyetinde kibir taslayanlar eleştirilirken “haksız olarak” kaydının konması dikkate alınarak bir kimsenin sahip olduğu gerçek meziyet ve erdemleri ölçüsünde kendi değerinin farkına varmasında bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kbr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kbr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “kbr” md.). Ucb (kendini beğenme), ihtiyâl ve huyelâ (büyüklenme), fahr, tefâhur (övünme), tahkir (başkasını aşağılama), tecebbür (zorbalık), tuğyan (taşkınlık) gibi kibre yakın anlamlarda kullanılan başka kavramlar da bulunmakla birlikte bunlardan yalnız ucb kelimesi kibir gibi literatüre ahlâk terimi olarak girmiştir. Kaynaklarda genellikle ucbun kibirden farklı olduğu belirtilir. Buna göre kişinin kendini büyük, başkalarını küçük görmesine kibir, başkasını küçük görmeden kendini ve yaptıklarını beğenerek böbürlenmesine de ucb denilir. “Kişinin geçici değerlere aldanıp onlarla avunması” anlamına gelen gurur da Türkçe’de “kendini beğenme, böbürlenme” mânasında kullanılmaktadır.

Kur'an'da kibir kelimesi terim anlamıyla bir âyette geçmektedir (el-Mü'min 40/56); aynı anlamda sekiz yerde değişik isim ve fiil kalıplarında tekebbür (el-A'râf 7/13, 146; en-Nahl 16/29; el-Mü'min 40/27), kırk dokuz yerde de istikbâr kavramları yer almıştır. Ayrıca izzet, muhtâl, fahûr, fehhâr ve tefâhür, cebbâr, âlî ve ulüv, tâgī ve tuğyan gibi kavramlar da kibir ve ucbun farklı tezahürleri olarak kullanılmıştır. Kur'an'da bu tür kavramların genelde Câhiliye dönemi anlayışıyla benzer topluluklara özgü olup sefeh, hamiyet, asabiyet gibi terimlerle ifade edilen; soyluluk, zenginlik, siyasî-içtimaî statü üstünlüğü gibi motiflerle beslenen zorbalık ve barbarlık ruhunun yansımaları olarak ortaya konulduğu görülür. Yalnız bir âyette (el-Haşr 59/23) mütekebbir kelimesi Allah'ın isimleri arasında, bir âyette de (el-Câsiye 45/37) kibriyâ Allah'ın sıfatı olarak geçmektedir. Son âyette mutlak anlamda büyüklüğün Allah'a mahsus olduğu bildirilir. Âyetlerin bazısında tekebbür ve istikbar, kendisinin Âdem'den daha üstün olduğunu ileri süren İblîs'in büyüklenme duygusuna kapılarak Âdem'e secde etmesini isteyen ilâhî buyruğa karşı çıkışını anlatır (el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/12-13; Sâd 38/74). Diğer âyetlerde ise aynı kavramlar inkârcıların Allah'ın âyetleri, kitabı ve dini, Peygamber ve onun tebliğleriyle müslüman topluluk karşısındaki aşağılayıcı ve reddedici tutumlarını, kendini beğenmişliklerini ifade eder. Önceki peygamberlerin tebliğ faaliyetlerinin açıklandığı âyetlerde onların da benzer tepkilerle karşılaştığı anlatılarak bu tutumun her devirdeki inkârcıların ortak tavrı olup bunun bir ahlâk hastalığı sayıldığı belirtilir. Bazı âyetlerde istikbâr, inkârcılar arasından özellikle varlıklı ve aristokrat kesimin yoksul ve zayıf çoğunluğa karşı takındığı aşağılayıcı ve baskıcı tutumu ifade etmek üzere kullanılır ve bu sosyal problemle ilgili olarak çeşitli peygamberlerin kavimlerinden örnekler verilir (meselâ bk. el-A'râf 7/75-76; Sebe' 34/31-33).

Gerek kibir gerekse ilgili diğer kavramlar hadislerde de geçmektedir. Bu hadislere göre kibir gerçeği inkâr etmek, hakkı kabul etmemek ve insanları küçümsemek, hor görmektir (Müslim, "Îmân", 147; Ebû Dâvûd, "Libâs", 26; Tirmizî, "Birr", 61). Kibir insanı zalimler arasına sokar (Tirmizî, "Birr", 61); cehennemliklere mahsus başlıca kötü huylardan biridir (Buhârî, "Edeb", 61; Müslim, "Cennet", 47). Kıyamet gününde kendini beğenmiş kimseler Hz. Peygamber'den uzak kalacaklar (Tirmizî, "Birr", 71), böbürlenip çalım satanlar Allah'ın ilgi ve merhametini kaybedeceklerdir (Buhârî, "Libâs", 1, 2, 5; Müslim, "Libâs", 42-48). Kalbinde zerre kadar

kibir bulunan kimse cennete giremeyecektir (Müslim, “Îmân”, 147; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26). Özellikle son hadis, kibrin ne kadar kötü bir huy olduğunu gösteren bir delil olarak konuyla ilgili bütün kaynaklarda zikredilir. Gazzâlî bu hadisi açıklarken özetle şu görüşlere yer verir: Kibir cennete girmeye engeldir; çünkü insanın müminlere yaraşır huylar kazanmasını önler; halbuki bu huylar cennetin kapıları demektir. Kibir cennetin bütün kapılarını kapatır; zira kibirli kişi kendisi için istediğini başkaları için isteyemez (Gazzâlî, III, 344). Söz konusu hadiste ifadenin hayli ağır olmasını dikkate alan bazı âlimler, buradaki kibirle “Allah’a karşı büyüklenme ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememe” anlamının kastedildiğini belirtmişlerdir. Aynı hadis, “Kıyamet gününde müminler kalpleri kibirden arındırıldıktan sonra cennete girebileceklerdir” şeklinde de yorumlanmıştır (İbnü’l-Esîr, IV, 5).

Kibir, erken dönemlerden itibaren İslâm ahlâk ve tasavvuf kitaplarıyla edep ve hikemiyata dair mecmuaların önemli konularından biri olmuş; bu kaynaklarda kibrin anlamı ve mahiyeti, sebepleri, belirtileri, dinî, ahlâkî ve içtimaî zararları gibi konular üzerinde durulmuştur. Bunlar arasında Gazzâlî’nin İḥyâ˒ü ˓ulûmi’d-dîn’inin özel bir yeri vardır. Eserin “Kitâbü Zemmi’l-kibr ve’l-ucb” başlıklı bölümünde konuyla ilgili başlıca âyet ve hadislerle seleften intikal eden açıklamalar aktarılmıştır. Tevazu, kibir kavramının anlamı ve mahiyeti, kibirlenmenin zararları, çeşitleri ve dereceleri; ilim, amel ve ibadet, soyluluk, güzellik, zenginlik ve güç şeklinde sıralanan kibir sebeplerinin gerçek anlamı ve değeri; alçak gönüllü insanların karakter yapıları, kibir hastalığının tedavisi ve tevazu erdemini kazanmanın yollarıyla ucb kavramı dinî, ahlâkî, psikolojik, pedagojik vb. yönlerden incelenmiştir. Eser, gerek sistematik gerekse içerik yönünden konuyla ilgili sonraki literatür için bir model oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kbr” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerî˓a ilâ mekârimi’ş-şerî˓a (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 299-307; Lisânü’l-˓Arab, “kbr” md.; Tâcü’l-˓arûs, “kbr” md.; Wensinck, el-Mu˓cem, “kbr”

md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr” md.; Buhârî, “Libâs”, 1, 2, 5, “Edeb”, 61; Müslim, “Îmân”, 147, “Cennet”, 47, “Libâs”, 42-48; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; Tirmizî, “Birr”, 61, 71; Hâris el-Muhâsibî,

er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 335-426; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), I, 381-388; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 59-63; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 165-167; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 231-236; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 437-448; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 336-377; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 563; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, Kahire 1323, IV, 5; Ferîd Vecdî, DM, VIII, 43.

Mustafa Çağrıcı

KİÇİK MESCİDİ

Ankara'da XV. yüzyıla ait cami.

Gecik / Keçik / Gicik Mescidi olarak da bilinir. Ulucanlar caddesinde yer alan mahalle mescidi karakterinde küçük bir camidir ve bu sebeple yapıldığı dönemde Orta Anadolu'da keçik / gecik şeklinde de telaffuz edilen kiçik / gicik "küçük" sıfatıyla tanınmış olmalıdır. 847 (1443-44) tarihli kitâbesinden bânisinin Hacı İsmâil b. İbrâhim adlı bir zat olduğu öğrenilmektedir. Orijinal halini büyük ölçüde kaybetmiş bulunan yapı, uzun süre Kızılay'ın deposu olarak kullanıldıktan sonra 1963 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılarak ibadete açılmıştır.

Halen mevcut örtüsü sivri çatı şeklindedir ve kiremit kaplıdır; duvarları kerpiçle örülmüş, subasmanına kadar moloz olduğu görülen alt bölüm çimento ile sıvanmıştır. Kareye yakın dikdörtgen planlı olan mescid doğu yönünde pencere içinden ulaşılan bir minareye sahiptir. 1963'teki onarımdan önce tavandaki ahşap kirişler üzerinde görülen yeşil ve kırmızı bitkisel bezemeler bugün artık mevcut değildir. Dört ahşap direkle taşınan ve halen bir tahta perdeyle kapatılmış olan kuzeydeki kadınlar mahfili tamamen yenilenmiş durumdadır; buraya doğudaki basit bir merdivenle çıkılmakta, ortasında ise balkon şeklinde müezzin mahalli bulunmaktadır. Yapının doğusundaki üzerinde kitâbenin de yer aldığı kapı onarım sırasında kapatılarak batı tarafından yeni bir kapı açılmıştır. Dokuz pencereden sekizi tamamen yenilenmiş, yalnız kadınlar mahfilinin batısında yer alan alçı pencere orijinal haliyle bırakılmıştır.

Mescidin tavanına kadar yükselen mihrap orijinaldir ve sadece alt kısmı onarım görmüştür. Alçıdan kalıplama tekniğiyle alçak kabartma olarak yapılan mihrabın nişi çokgendir ve bugün süslemeleri belli olmayacak derecede boyalıdır. Stalaktitli nişin iki yanında küp başlıklı sütunçeler bulunmaktadır. Mihrap iki bordürle kuşatılmış olup dıştakinde sülüs hatlı kelime-i tevhid, ikinci bordürde ise geometrik bir desen tekrarlanmaktadır; nişin köşeliklerinde de aynı desenin devam ettiği görülür. Boya yüzünden motifleri pek anlaşılamayan nişin en önemli süslemeleri beş ve on köşeli

yıldızlar meydana getiren geçmelerdir. Kare kaide ve sütun başlıkları rozet motifleriyle bezenmiştir. Mihrap alınlığında ve tacında üç şerit halinde sülüs hatla yazılmış Kur’an’dan âyetler göze çarpmaktadır. Kaba ahşaptan yapılmış sade görünümlü minber orijinal değildir. Müezzin mahalli önünde mavi zemin üzerine dörde bölünmüş bir çerçeve içinde beyaz boya ile yazılmış, caminin 1175 (1761-62) tarihinde tamir edildiğini bildiren ahşap bir kitâbe bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara II: Kitâbeler, İstanbul 1928, s. 29; Nurettin Can Gülekli, Ankara: Tarih-Arkeoloji, Ankara 1948, s. 123; a.mlf., Ankara Rehberi, İstanbul 1949, s. 82; Gönül Öney, Ankara’da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 44-46; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 253; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 37; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme, İstanbul 1979, I, 185-186.

Özkan Ertuğrul

KIEPERT

Yaptıkları Türkiye haritalarıyla tanınan baba-oğul iki Alman coğrafya ve kartografi uzmanı.

Johann Samuel Heinrich Kiepert. 31 Temmuz 1818 tarihinde Berlin'de doğdu. Aynı şehirdeki Sâmî diller okulunu bitirdi. Daha sonra coğrafya, özellikle de kartografiyle (haritacılık) ilgilenmeye başladı, Anadolu, Aşağı Mısır ve Filistin'e bu açıdan incelemelerde bulunmak üzere birçok ilmî seyahat yaptı. 1845-1852 yılları arasında Weimar'da Coğrafya Enstitüsü müdürlüğünde bulundu. 1853'te Berlin'e döndü ve mezun olduğu okulda bir süre çalıştı; 1859 yılında burada profesörlüğe yükseldi. 21 Nisan 1899'da Berlin'de öldü.

Heinrich Kiepert'in en başta gelen harita çalışması 1843-1845 yıllarında yaptığı 1:1.000.000 ölçekli Karte von Kleinasien'dir. H. Kiepert bu haritayı, XIX. yüzyılın başlarında çeşitli Batılı seyyahların Anadolu topografyasına ait topladıkları malzemeyi (askerî maksatlı gizli bilgiler hariç) Anadolu'ya yaptığı seyahatlerinde elde ettiği malzeme ile birleştirerek meydana getirmiş, daha sonra da ömrünün büyük kısmını bu haritayı geliştirmeye ve bundan yararlanarak Anadolu'ya ait başka haritalar yapmaya hasretmiştir. Haritayı tamamlayıp yayımladığı 1845 yılında Generalkarte von Kleinasien adlı ve 1:1.500.000 ölçekli bir harita daha neşretti. 1846'da Ege denizi çevresinin ve Yunan dünyasının (eski Grek kolonilerinin) bir atlasını hazırladı; Atlas von Hellas und den hellenischen Kolonien adını taşıyan bu eser 1867 ve 1872'de tekrar basıldı. 1854'te Berlin'de yayımladığı Memoire über die Konstruktion der Karte von Kleinasien adlı kitapta, Anadolu haritalarını hazırlarken eski seyyahlara ait malzemeyle bu iş için çıktığı ilmî seyahatlerde kendi topladıklarını nasıl birleştirdiğini anlatarak bir anlamda haritacılığın metodolojisini yaptı. Eser, aynı zamanda Anadolu'ya ait o dönemin bilgilerini de içerdiğinden Türk coğrafyacıları

için önemli bir kaynaktır. H. Kiepert ayrıca 1859'da 1:1.000.000 ölçekli bir Doğu Anadolu haritası, 1868'de daha küçük ölçekli (1:2.000.000) başka bir Doğu Anadolu haritası hazırlamıştır. Bu iki haritada kendinden önce

Anadolu’da dolaşmış bulunan Rus seyyahı Tchihatcheff’in Doğu Anadolu’da geçtiği yollar da işaretlenmiştir. H. Kiepert daha sonra elinde birikmiş olan malzemeyi ayrıntılı biçimde kullanabilmek için 1:500.000 ölçekli bir Anadolu haritası hazırlamaya başladıysa da bu çalışmasını malî imkânsızlıklar yüzünden tamamlayamadı ve bu malzemeyi kullanarak 1877’de 1:500.000 ölçekli, önemli ayrıntılar ihtiva eden yeni bir Doğu Anadolu haritası yaptı.

H. Kiepert’in 1878’de neşrettiği Lehrbuch der Alten Geographie adlı kitabı, özellikle Ege denizi havzasının klasik haritaları üzerindeki çalışmalarının bir sonucudur ve tarihî coğrafya için önemli bir kaynaktır. Aynı yıllarda Neuer Handatlas der Erde adlı bir de okul atlası hazırlayan H. Kiepert, 1880’de Karte der europäischen Türkei adı altında Osmanlı Devleti’nin Avrupa’daki vilâyetlerinin, 1884’te de Nouvelle carte générale des provinces asiatiques de l’Empire ottomane adıyla Asya’daki vilâyetlerinin 1:3.000.000 ölçekli yeni birer genel haritasını neşretti. H. Kiepert ömrünün son on yılı içinde, Türk haritacı ve coğrafyacılarının belli bir döneme gelinceye kadar (oğlu Richard Kiepert’in haritasını neşrine kadar) en fazla kullandıkları iki eserini yayımladı. Bunların birincisi, öncekilerden daha büyük ölçekli olan Spezialkarte vom westlichen Kleinasien adlı Batı Anadolu haritasıdır. 1890 yılında Berlin’de yayımlanan bu harita 1:250.000 ölçekliydi ve on dört paftadan oluşuyordu. Harita Türkiye’de önce 1:210.000 ölçeğine dönüştürülüp tercüme edilerek kullanılmış, H. Kiepert’in ölümünden sonra 1:200.000 ölçeğiyle Garbî Anadolu Erkân-ı Harbiyye Haritası adı altında tekrar yayımlanmıştır (1905). Bu harita, yeryüzü şekilleri münhani eğrileri sistemiyle değil gölgeleme sistemiyle resmedildiği için bugünkü coğrafya araştırmalarında kullanılan kesit almaya uygun değildir; râkımlar da yetersiz ve hatalı verilmiştir. H. Kiepert’in sağlığında basılan son eseri, ölümünden altı yıl önce Berlin’de yayımladığı Asia Minoris Antique’tir (1893, 1910). Altı paftadan oluşan ve 1:800.000 ölçekli olan bu tarihî coğrafya haritası, daha sonra oğlunun yaptığı haritalar yerini alıncaya kadar tarihî coğrafya araştırmacılarının özellikle Anadolu şehirlerinin antik isimleri konusunda en fazla müracaat ettikleri kaynakların başında gelir. H. Kiepert’in ölümünden sonra da Filistin ve Anadolu haritaları yayımlanmıştır (Berlin 1902).

Richard Kiepert. 1846’da babasının Coğrafya Enstitüsü müdürü olarak

bulunduğu Weimar'da doğdu. Hayatı hakkında çok az bilgi vardır; haritacılığı seçmiş ve babasının çalışmalarını sürdürmüştür. Önce atlaslar ve okul duvar haritaları yayımladı. Bunlar arasında Deutscher Kolonial-Atlas ve Karte von Deutscher-Ostafrika adlarını taşıyanlar Alman sömürgeleri ve Alman Doğu Afrikası üzerinedir. Babasının ölümünün ardından onun bıraktığı yerden başlayarak yalnız Anadolu haritalarıyla ilgilendi ve 1915'te Berlin'de öldü.

Richard Kiepert, en önemli eseri olan ve Anadolu'nun yarımada kesiminden başka Van gölüne kadar Doğu Anadolu'yu, Halep ötelerine kadar Kuzey Suriye'yi içine alan Karte von Kleinasien'i yirmi dört pafta halinde ve 1:400.000 ölçeğinde hazırlayarak 1902-1906 yılları arasında neşretmiştir. İlk paftaları diğerlerinin tamamlanması beklenmeden hataları düzeltilerek yeniden basılan bu harita, uzun zaman Türkiye için büyükçe sayılan bir ölçekte tek genel harita olarak kalmış, ondan sonra çizilen çeşitli haritaların da ana kaynağını teşkil etmiştir. Haritada yerleşme merkezlerinin yaklaşık nüfuslarıyla orantılı biçimde ölçülü işaretlerle gösterildiği ve isimlerinin de yine nüfuslarıyla orantılı biçimde değişik puntolar kullanılarak yazıldığı, bunların yanında harabe ve kalelerin yerlerinin belirtilip şehirlerin eski adlarının verildiği de görülür. Ayrıca her paftanın üzerinde malzemesini toplamış olan seyyahların adları ve güzergâhları gösterilmiş, çerçevesinin dışında sağ alt köşesine bir Türkçe-Almanca coğrafya terimleri listesi ilave edilmiştir. R. Kiepert'in bu haritası ilim adamları ve seyahat meraklıları dışında askerî ihtiyaca da cevap vermiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Anadolu'nun tamamına ait herhangi bir büyük ölçekli harita bulunmadığı için ilk ihtiyacı karşılamak üzere R. Kiepert'in haritasının paftaları tercüme edilip basılmış ve savaşta bunlardan yararlanılmıştır. Bu kıymetli haritanın bazı eksikleri ve hataları da vardır. Meselâ verilen râkımların sayısı az ve bir kısmı takribîdir; arazi üzerinde yer yer boş bırakılmış beyaz sahalar, yerleri kesinlikle tayin edilememiş köyler ve akarsular üzerinde kesik çizgilerle tahminen çizilmiş çığır parçaları bulunmaktadır. Ege kıyılarında Bodrum'un güneyindeki Karaada ile onun doğusundaki Orak adası birbirine karıştırılmış ve bu yanlışlık haritadan yararlanan A. Philippson'un 1:300.000 ölçekli (6 pafta) Topographische Karte des westlichen Kleinasien'inde de (1910-1913) tekrarlanmıştır. Bunlara rağmen R. Kiepert'in haritası daha büyük ölçekli haritaların neşrine kadar uzun zaman başlıca kaynak olmuş, 1910-1911

yıllarında yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

“Kiepert”, Der Neue Brockhaus, Leipzig 1938, II, 630; Besim Darkot, Kartoğrafya Dersleri, İstanbul 1957, s. 148, 151, 152, 153; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 373; İbrahim Hakkı Akyol, “Son Yarım Asırda Türkiye’de Coğrafya”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 2, Ankara 1943, s. 124; “Kiepert, Johann Samuel Heinrich”, TA, XXII, 100; “Kiepert, Richard”, a.e., XXII, 100.

DİA

el-KİFÂYE

(الكفاية)

Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) hadis usulüne dair eseri.

Tam adı el-Kifâye fî (maʿrifeti uṣûli) ʿilmi’r-rivâye’dir. Râmhürmüzî’nin el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl’ı ve Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṣ’inden sonra sahasında telif edilen orijinal eserlerden biri olup bu iki kitaba nisbetle daha sistematik ve daha kapsamlıdır. Müellif eserin mukaddimesinde, çağdaşı bazı muhaddislerin sadece âlî isnadları elde etmek ve hadisleri toplamak için gayret gösterdiklerini, râvinin ve metnin durumunu incelemediklerini belirtmiş, hadisleri anlamaya çalışmadıkları için onları eleştirmiş, şâz, münker ve mevzû haberlerle uğraşmaktan kaçınmak gerektiğini

söyleyerek hadis ilminin önemi üzerinde durmuştur. Hemen hepsi senedli rivayetleri ihtiva eden 137 bab ve dokuz fasıldan oluşan eserde hadis usulünün kural ve prensipleri tesbit edilirken farklı görüşler gerekçeleriyle zikredilip tartışılmış, bazan konular soru-cevap şeklinde incelenmiştir. Sünnetin dindeki yeri, Kur’an’ın genel ifadelerini tahsisi, mücmelini tefsiri ve hadisler arasında görülen teâruz ve tercih gibi daha ziyade fıkıh usulünde tartışılan konulara da yer verilmiştir.

Dinî meselelerde haber-i vâhidi kabul etmeyenlerin görüşlerinin eleştirildiği eserde ahkâmla ilgili meselelerde haber-i vâhidin gerektirdiğiyle amel edileceği, ancak inançla ilgili konularda kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Müsned, mürsel, mu‘dal, merfû, mevkūf, munkatı‘, müdelles, sahâbî ve tâbiî terimleri açıklanmış; râviler hakkında kullanılan hüccet, sika, kezzâb vb. cerh ve ta‘dîl kavramları ve aralarındaki farklar izah edilmiş; adalet ve zabt açısından râviler, cerh ve ta‘dîl lafızları, cerh ve ta‘dîlin şartları, rivayeti eda şartları, lafzen ve mânen rivayet, mâna ile rivayette gözetilmesi gereken esaslar, bid‘at ehlinden rivayet, hadiste taktî‘, hadis öğrenim ve öğretim metotları üzerinde durulmuştur. Şer‘î deliller arasında görülen teâruz, tercih ve tercihin şartları konusu da müstakil bir babda incelenmiştir.

el-Kifâye'yi Hâşim en-Nedvî, Muhammed Tâhâ en-Nedvî ve Ahmedullah en-Nedvî (Haydarâbâd 1357/1938), Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî (Kahire 1392/1972, 1976) ve Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut 1405/1984, 1406/1986) yayımlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986; Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 562-564; Yûsuf el-Iş, el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Dımaşk 1364/1945, s. 167-171; Mahmûd Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱erühû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 414-427, 465-468.

Kâmil Çakın

el-KİFÂYE

(الكفاية)

Mâtürîdiyye âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) kelâma dair eseri.

Kâtib Çelebi kitaptan el-Kifâye fi'l-hidâye adıyla söz ederken (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1499, 1500) Bağdatlı İsmâil Paşa onu el-Kifâye şerḥu'l-hidâye fi'l-uṣûl ve el-Kifâye fi'l-kelâm şeklinde kaydetmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 87; Îżâḥu'l-meknûn, II, 371).

Eser bir girişle "el-Kavl fî ..." başlığını taşıyan kırkı aşkın babdan oluşur. Muhtevanın tamamını bir giriş ve beş bölüm halinde ele almak mümkündür. Girişte kelâm disiplininin İslâmî ilimler arasındaki yeri belirtilir, Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayete istinaden ilimlerin başı ve usûlü'd-dîn ilmi olarak nitelendirilir. Girişe dahil edilebilecek olan ilk babda bu ilim aleyhinde ileri sürülen görüşler zikredilip eleştiriler cevaplandırılır ve nasların kelâm ilmini teyit ettiği söylenir. Yine giriş içinde sayılabilecek olan ikinci babda bilgi bahsi klasik tasnife uygun biçimde incelenir. Zarurî ve iktisabî kısımlarına ayrılan bilginin kaynakları beş duyu, doğru haber ve akıl yürütme (nazar) olarak ifade edilir.

Kitabın ilk bölümü ilâhiyyât konularına tahsis edilmiş olup on iki babdan oluşur. Burada âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve birliği, yaratılmışlara benzemekten tenzih edilmesi, kelâm, tekvîn, rü'yetullah ve irade sıfatları üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Bu konulara ilişkin aklî ve naklî deliller belirtildikten sonra başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezheplerin görüşleri eleştirilir.

İkinci bölüm nübüvvete dairdir. Üç babdan oluşan bu bölümde genel anlamda nübüvvetin imkânı ve gerekliliği, nübüvvete karşı Brahman ve Sümenî gruplarınca ileri sürülen itirazların reddedilmesi, mûcizenin tanımı, çeşitleri ve delil oluşu, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin deliller ve belli başlı mûcizeleri, Kur'an'ın en büyük mûcize oluşu, hıristiyan ve

yahudilerce peygamberliğine yapılan itirazların cevaplandırılması, peygamberlerin özellikleri, velîlerin kerametleri gibi konulara yer verilir. Bu bölümde de Mâtürîdiyye anlayışı savunulur ve muhalif görüşler tenkit edilir.

Hilâfetle ilgili olan üçüncü bölüm altı babdan meydana gelir. Burada hilâfetin Hz. Peygamber'in getirdiği ilkeleri koruyan bir kurum oluşu, halifede bulunması gereken şartlar, hilâfete dair Bâtınî ve Şiî iddialarının eleştirisi, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfetlerinin meşruiyeti, Cemel ve Sıffîn vak'alarında Hz. Ali'nin haklılığı genellikle naslara dayanılarak işlenir.

Kader ve kazâ başlığı altında düşünülebilecek olan dördüncü bölüm on bir babdan oluşur. Hikmet ve sefeh kavramlarının tanımıyla başlayan bu bölümde sırasıyla istitâatin aklî ve naklî delilleriyle kısımları, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılması ve bunların gerçek anlamda kulların fiilleri oluşu, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bu meseleye ilişkin görüşlerinin eleştirisi, tevlîd nazariyesinin reddi, kullara güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemenin imkânsızlığı, iman-inkâr, hidayet-dalâlet, hayır-şer dahil olmak üzere kullara ait bütün fiillerin ilâhî iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi ve bunun fiil yapma hürriyetine engel teşkil etmemesi, kazâ ve kaderin hak oluşu, salâh-aslah nazariyesinin eleştirisi, haramın rızkın kapsamına girişi, ecelin ilâhî takdire göre vuku bulması, hidayet ve dalâletin Allah'ın bunları kulda yaratmasıyla oluşması gibi konular tartışılır, bu meselelerde Mâtürîdiyye'nin Eş'ariyye'den ayrıldığı hususlar belirtilir.

Beşinci bölüm sem'iyyâta dair olup sekiz babdan oluşur. Büyük günah işleyenlerin dünya ve âhiretteki durumuna ilişkin farklı görüşlerin nakledilmesi, Ehl-i sünnet'e göre âsi mümin olan büyük günah sahibinin âhiretteki durumunun ilâhî iradeye bağlı oluşu, Allah'ın âhirette kâfirleri ve müşrikleri affetmesinin hikmete uygun bulunmayışı, günahların büyük ve küçük diye ayrılmasının izâfîliği, şefaatin akla ve nakle uygunluğu, bütün insanların Allah'a iman etmeleri için aklın yeterli kabul edilişi, imanın tarifi, taklidî imanın geçerliliği, imanda istisnanın câiz olmayışı, imanın artma ve eksilme kabul etmeyişi, iman ve İslâm arasında farklılığın bulunmayışı, nasların haber verdiği kabir suali, azap ve nimeti, amellerin tartılması, sırat, cennet-cehennem, âhiret hallerine imanın gerekliliği, bu

bölümde ağırlıklı olarak üzerinde durulan belli başlı konuları teşkil eder.

el-Kifâye, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye ait Tebṣıratü'l-edille'den sonra Mâtürîdiyye'nin kelâma dair görüşlerini ortaya koyan temel kaynaklardan biridir. Eserde naklî ve aklî deliller kullanılmak suretiyle kelâm yöntemi uygulanmış, başta Mu'tezile olmak üzere muhalif bid'at fırkalarının görüşleri nakledilip eleştirilmiştir. Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki görüş ayrılıklarına da yer yer temas edilmiş ve Eş'ariyye'ye karşı oldukça ılımlı bir tavır ortaya konulmuştur. Ulûhiyyet, nübüvvet, kader ve kazâ meseleleri, iman-günah ilişkisi üzerinde ayrıntılı biçimde durulmakla birlikte kitapta âhiret ve âhiret hallerine kısaca yer verilmiştir. Eserde kolay anlaşılan bir dil kullanılmış, aklî deliller

daha çok aklıselime dayandırılmış ve yapılan istidlâllerde terimlerin sözlük anlamları öne çıkarılmıştır. Tartışmalar sırasında verilen örnekler, eserin üslûbu, yöntem ve açıklamalar, Tebṣıratü'l-edille'den büyük ölçüde faydalanıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Kitapta yer yer Tebṣıratü'l-edille'ye atıfların yapılması da bunu kanıtlar mahiyettedir.

el-Kifâye, geç dönem kelâm âlimlerinin başvurduğu bir kaynak olmuştur. Teftâzânî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Râgıb Paşa gibi âlimlerin eserlerinde ondan nakilde bulunmaları, ayrıca kütüphanelerde çeşitli yazma nüshalarının olması bu hususu teyit etmektedir (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 45, 74, 141; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 156, 157, 329; Râgıb Paşa, s. 24-25). Adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılmış bir şerhi de bulunan el-Kifâye'nin (Brockelmann, III, 1221) tesbit edilebilen sekiz yazma nüshasından en muteber kabul edileni Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup doksan üç varaktır (Lâleli, nr. 2271). Muhammed Aruçi eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır.

Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye'yi ihtisar ederek el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn adıyla yeni bir eser meydana getirmiştir. Müellifin bildirdiğine göre kolayca ezberlenebilmesi için ibaresi kısa tutulan el-Bidâye'nin muhtevası bir girişle dört bölüm halinde otuz iki babdan oluşmaktadır. Telḫîṣü'l-Kifâye (Mülaḫḫaṣü'l-Kifâye) olarak da bilinen eser el-Kifâye'den daha çok rağbet görmüştür. el-Bidâye, Fethullah Huleyf tarafından neşredildikten başka (Kahire 1969) Bekir Topaloğlu tarafından da tahkik edilerek yayımlanmış

(Dımaşk 1399/1979), ayrıca Mâtürîdiyye Akaidi ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Sâbûnî, el-Kifâye fi'l-hidâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271; a.mlf., el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979; a.mlf., Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 10, 34, 35; Fahreddin er-Râzî, Münâẓarât, Haydarâbâd 1355, s. 14; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332, I, 124; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1313, s. 45, 74, 141, 160; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 10; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 156, 157, 329; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1499, 1500; Râgıb Paşa, Sefînetü'r-râġıb ve defînetü'l-meṭâlib, Kahire 1255, s. 24-25; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 87; Îżâḥu'l-meknûn, II, 371; Brockelmann, GAL Suppl., I, 643; III, 1221; Muhammed Aruçi, Nureddin eṣ-Ṣâbûnî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye min Kitâbihi el-Kifâye fi'l-hidâye (yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü'l-Kāhire külliyyetü dâri'l-ulûm, I, 14-19, 74-100.

Muhammed Aruçi

KİFÂYETULLAH DİHLEVÎ

(كفاية الله دهلوى)

Muhammed Kifâyetullāh b. İnâyetillâh b. Feyzillâh Dihlevî (1875-1952)

Hint müslümanlarının dinî ve siyasî liderlerinden.

Berberî asıllı bir ailenin çocuğu olarak Şahcihanpûr'da doğdu. Kur'an ve Urduca dersleri aldı. Ailesi fakir olduğundan terzilik, iplikçilik ve oymacılık gibi el sanatlarından elde ettiği kazançla eğitimini sürdürdü. Memleketindeki İ'zâziyye Medresesi'nde iki yıllık ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Muradâbâd'daki Medrese-i Şâhî'de Arap dili ve edebiyatı ile fıkıh okudu. 1312'de (1894) Diyûbend'e giderek bağımsızlık taraftarlığıyla adını duyuran Dârülulûm'da eğitim gördü. 1315 (1898) yılındaki mezuniyetinin ardından Şahcihanpûr'da Aynülilm Medresesi'nde beş yıl ders okuttu. Öte yandan kendine yöneltilen sorulara ilişkin fetvalar verdi. Sade ve öz olan fetvaları Delhi mahkemelerinde meşhur oldu. Hindistan'ın her tarafından, bazı Asya ve Avrupa ülkelerinden kendisine çeşitli sorular yöneltildi. Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in yayın organı olan el-Cem'iyyet'in "Havâdis ü Ahkâm" adlı köşesinde başmüftü sıfatıyla bu sorulara dair fetvalar yayımladı. Aktif siyasetle ilgilenmeyen diğer Diyûbend müftülerinden farklı olarak Hint müslümanlarının karşılaştığı meselelere vukufu sayesinde çok çeşitli konularda fetvalar verdi ve önemli meselelerin çoğunda tarafsızlığını koruyarak çıkış yolu bulmaya çalıştı.

Müslümanların kimlik sorunu, şiddetli ayaklanmalara kadar varan Hindumüslüman çatışmaları, Türkiye başta olmak üzere İslâm âlemindeki olaylar ve dünyadaki genel durum, bazan aşırı duygusal tepkilere yol açan çok karmaşık siyasî sorunlar üretiyordu. Kifâyetullah Dihlevî de bu şartların doğurduğu meselelere ilişkin fetva taleplerine mâruz kalıyordu. Balkan savaşlarında Osmanlılar'ı destekleyen bir fetva vererek (1912) Hint müslümanlarına o yılki kurban paralarıyla savaş mağdurlarına yardım etme çağrısında bulundu. 1916'da, cemaatle kılınan namazların ardından topluca cehrî tesbihat yapılmasının aleyhinde verdiği bir fetva Hindistan'da meşhur

ulemânın da taraf olduğu tartışmalara yol açtı (leh ve aleyhteki fetvalar için bk. Kifâyetullah Dihlevî, Nefâʾis-i Merġūbe, tür.yer.). Müslümanların Hindu ve hıristiyanlarla olan münasebetlerinde

nasıl bir tavır takınmaları gerektiği yönündeki bir soruyla ilgili fetvasında İslâm'ın gayri müslimlerle münasebeti yasaklamadığını vurguladı. Kendisinin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin 1924'te Hindumüslüman birliğini tesis etmek amacıyla düzenledikleri bir konferansta müslümanlara, kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı ve değiştirenin de cezalandırılamayacağı ilkesine uymaları çağrısında bulunan önergeyi imzaladı. Bu bildirge, tebliğ ve irtidada dair İslâmî kuralları Hindu-müslüman birliğinin önündeki en büyük engel olarak gören Hindular'a verilmiş bir tâvizdi. Dihlevî'nin özellikle Şehîd Genc, şeriat tasarısı, terk-i müvâlât (sivil itaatsizlik) ve medh-i sahâbe gibi meselelerdeki fetvalarının siyasî tesiri büyük oldu.

Mevlevî Hâfız Abdülganî ile birlikte Delhi'de Kitâbhâne-i Rahîmiyye Yayınevi'ni kuran Dihlevî hıristiyan, Hindu ve Ahmedî (Kādıyânî) misyonerleriyle yapılan dinî tartışmalara katıldı ve sonuncu gruba reddiyelerini kendi çıkardığı el-Burhân adlı dergide yayımladı. Öğretim faaliyetlerini 1903'ten ölümüne kadar Delhi'deki Emîniyye Medresesi'nde sürdürdü. Okulun kurucusu Şeyh Emînüddin'in ölümü üzerine (1338/1920) müdürlük görevini üstlenerek kurumun gelişmesine öncülük etti. Medrese idaresinin tevhidi yanında eğitim programı ve yöntemlerinin ıslahı için gayret gösterdi. Islah teklifleri Diyûbend medreselerinin 1910'daki ortak toplantısında kısmî kabul gördü. Aralarında Diyûbend'in Arap edebiyatı hocalarından Mevlânâ İʻzâz Ali, Diyûbend müftüsü Mehdî Hasan, cemiyetin başkanı Mevlânâ Ahmed Saîd, İslâm hukuk nazariyesinin yazarlarından Mevlânâ Muhammed Takī Emînî gibi şahsiyetlerin bulunduğu yüzlerce öğrenci yetiştirdi.

Aktif siyaset yapan Kifâyetullah, Hilâfet ve Kongre hareketlerinde etkin rol oynadı. Delhi'de Hindistan Müslümanları Birliği'nin kutsal mekânların korunmasına ilişkin meselenin tartışıldığı oturumuna katıldı (1918). Hint ulemâsının siyasî dayanışmasını sağlayan Cemʻiyyet-i Ulemâ-i Hind'in kurucuları arasında yer aldı (1919) ve 1942 yılına kadar başkanlığını yaptı. Delhi'de bir tebliğ hareketi başlattı (1924). Mekke İslâm Konferansı

(Zilkade 1344 / Mayıs 1926) ve Kahire Filistin Konferansı'nda (Şâban 1357 / Eylül 1938) cemiyet heyetlerine başkanlık etti. İngiltere karşıtı sivil itaatsizlik hareketinin öncüsü olmakla suçlanıp 11 Ekim 1930'da altı ay, Mart 1932 tarihinde de on sekiz ay hapis cezasına çarptırıldı. Hilâfet Hareketi Komitesi ve Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in çeşitli kurullarında görev aldı. Genellikle Hindistan Millî Kongresi'ni destekledi. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması ve millî hükümetin kurulmasından sonra dava arkadaşlarının siyasî ikbal peşinde koştuğunu görünce politikadan uzaklaşarak kendini ilim ve fetva faaliyetlerine verdi. Bir müddet Emîniyye Medresesi'nin müdürlüğünü yaptı. 13 Rebîülâhir 1372 (31 Aralık 1952) tarihinde vefat eden Kifâyetullah, Delhi'de mutasavvıf Kutbüddin Bahtiyâr'ın kabrinin yakınına defnedildi. Kifâyetullah başarılı bir müderris, siyasî lider, şair ve düşünür olmasına rağmen daha çok fetvalarıyla tanınmış, güçlü hâfızası, keskin zekâsı ve derin tefekkürüyle meşhur olmuştur. Sade bir hayat tarzına sahipti.

Eserleri. 1. Kifâyetü'l-müftî. Özellikle Emîniyye Medresesi'nin ve Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in resmî müftüsü sıfatıyla 1898-1952 yılları arasında verdiği fetvaları içeren bir derlemedir. Emîniyye Medresesi'nde iken cevaplandırdığı sorulara ilişkin fetvalar 1933 yılından itibaren düzenli bir şekilde korunmuştur. Toplam sayısı 2814 olan bu fetvalar beş defterde derlenmiş olup beşincisindeki son kayıt 1944 yılına aittir. 1898-1933 ve 1944-1952 yılları arasındaki fetvaları başka kaynaklardan derlenmiştir. Bunlar arasında Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind müftüsü olarak verdiği, el-Cemʿiyyet'te yayımlanan fetvaları da bulunmaktadır. Fetvaları, vefatından sonra oğlu Hafîzurrahman Vâsıf tarafından fetva mecmualarının tertibine göre derlenip müteselsil olarak numaralanmıştır. Halkın anlamasını kolaylaştırmak için fetvalardaki Arapça ve Farsça ifadelerin Urduca tercümeleri verildiği gibi esere bir terimler sözlüğü de eklenmiştir. Toplam 4502 fetvadan oluşan eser 1969 yılından itibaren yedi ve dokuz cilt halinde yayımlanmış, tarihi belirsiz başka baskıları da yapılmıştır. 2. Taʿlîmü'l-İslâm. Soru-cevap tarzında sade bir dille düzenlenmiş, çocuklara yönelik ilmihal kitabı niteliğindeki eser Emîniyye Medresesi'ndeki ıslah çalışmaları sırasında yazılmış olmalıdır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan Taʿlîmü'l-İslâm'ın birçok baskısı yapılmış, ayrıca biri Hurşîd Ahmed ve Âftâb Ahmed'in İngilizce tercümesi olmak üzere (Talim-ul-Islam: Lessons in Islam, Quebec 1991) çeşitli yabancı dillere de çevrilmiştir. 3. Ravżü'r-

reyâḥîn (Delhi 1909). Arapça bir kaside olup Kifâyetullah tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve bir hâşiyesi yapılmıştır. 4. Müselmânôn Key Meẕhebî Aôr Ḳavmî Aġrâż ki Ḥıfâẓet (Delhi 1917). 5. Risâle-i Şeyḫu'l-Hind (Delhi 1918). Mahmûd Hasan Diyûbendî hakkındadır. 6. Nefâʾis-i Merġūbe fî ḥükmi'd-duʿâʾ baʿde'l-mektûbe (Karaçi, ts. [Mektebe-i Sânevî]). Farz namazlardan sonra yapılan duanın hükmüyle ilgili müellifin fetvasını ve buna karşı diğer bazı âlimlerin verdikleri fetvaları içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kifâyetullah Dihlevî, Kifâyetü'l-müftî (der. Hafîzurrahman Vâsıf), Karaçi, ts. (Sikender Ali), I, 6-12; a.mlf., Nefâʾis-i Merġūbe, Karaçi, ts. (Mektebe-i Sânevî); Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 374-377; Füyûzurrahman, Meşâhîr-i ʿUlemâʾ, Lahore 1976, I, 412-415; N. K. Jain, Muslims in India: A Biographical Dictionary, Manohar 1983, II, 25-26; Abdürreşîd Erşed, Bîs Barey Müselmân, Lahor 1986, s. 414-458; Muhammed Üzeyir, Fetâvâ Mevlânâ Şemsilḥaḳ ʿAẓîmâbâdî, Karaçi 1989, s. 43; M. Ekber Şah Buhârî, Ekâbir-i ʿUlemâʾ-i Diyûbend, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyât), s. 116-119; M. Khalid Masud, "Kifāyatu'llah (Muftī)", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 14-15.

Muhammad Khalıd Masud

KİLÂB b. REBÎA (Benî Kilâb b. Rebîa)

(بنو كلاب بن ربيعة)

Büyük bir Arap kabilesi.

Âmir b. Sa‘saa’nın ana kollarından biri olan Benî Kilâb’ın adını taşıdığı Kilâb b. Rebîa’nın soyu Adnân’a dayanır. Çeşitli alt kollarıyla birlikte genellikle bedevî hayat tarzını benimseyen Benî Kilâblılar, Basra-Mekke yolu üzerindeki Dâriye ve Rebeze koruluklarının Medine taraflarında, Kasîm, Avâlî ve Fedek çevresinde yayılmış

durumdaydılar. Kabilenin Câhiliye dönemi hakkında fazla bilgi yoktur; sadece yetiştirdiği büyük şair Lebîd b. Rebîa’nın sözlerinden Ficâr savaşlarında yer aldığı anlaşılmaktadır (İbn Hişâm, I, 209-210).

Hicretin 6. yılında (627) Benî Kilâb’ın bir kolu olan Kuratâlar üzerine Muhammed b. Mesleme kumandasında bir seriyye gönderildi (bk. KURATÂ SERİYYESİ); ertesi yıl da Medine’ye muhtemel bir saldırıyı önlemek amacıyla Hz. Ebû Bekir kumandasında Necid bölgesine giden seriyye ile Dâriye’deki Benî Kilâb mensupları yola getirildi (Vâkıdî, II, 722; İbn Sa‘d, II, 90). Mekke’nin fethi sırasında müslümanlara karşı bir harekete hazırlanan Hevâzinliler’in kendilerine katılma teklifini kabul etmeyen kabileler arasında Benî Kilâb da bulunuyordu (Vâkıdî, II, 805). Hz. Peygamber fetihten sonra bütün kabileleri İslâm’a davet ederken Kilâb b. Rebîa’nın Benî Kuratâ koluna da bir mektup yolladı; fakat mektubu götüren elçi ağır hakaretlere uğradı. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Kilâb b. Rebîa’ya mensup Dahhâk b. Süfyân’ı Kuratâlılar’ı tekrar İslâm’a davetle ve reddetmeleri halinde cezalandırmakla görevlendirdi. Dahhâk kendi adıyla anılan veya İkinci Kuratâ Seriyyesi denilen bu harekâtın sonunda davete karşı çıkan Kuratâlılar’ı Dâriye’nin Sammân-Züccülâve (Lâvezüc) mevkiinde bozguna uğrattı. Mekke’nin fethi üzerine müellefe-i kulûbdan sayılan Kilâb b. Rebîa’nın çeşitli kollarına mensup bir heyet Medine’ye

geldi ve kabileleri adına İslâm’ı kabul etti. Bu arada Hz. Peygamber’in Dahhâk b. Süfyân’ın kızı Fâtıma’yı veya adı verilmeyen baldızını nikâhına aldığı, fakat gerdeğe girmeden boşadığı rivayet edilmektedir. Resûlullah’ın vefatından sonra veya daha önce (DİA, II, 468) irtidad eden Benî Kilâb reislerinden Alkame b. Ulâse kabilesini devlete karşı teşkilâtlandırma faaliyetlerine girişti. Ancak Hz. Ebû Bekir’in gönderdiği askerî birlik karşısında mağlûp olarak Suriye’ye kaçmak zorunda kaldı.

İlk İslâm fetihlerinin ardından bir bölümü Kûfe ve Basra’ya, bir kısmı da Yukarı Mısır’daki Feyyûm bölgesine iskân edilen Benî Kilâblılar daha sonraları Halep ve özellikle Dımaşk çevresinde yoğunlaştılar. İhşîdîler zamanında Benî Kilâb reisi Ahmed b. Saîd Halep’e vali tayin edildi. Benî Kilâb’dan bir kısmının İrmîniye fetihlerine katıldığı Sîsecan’daki bir kalenin onlara nisbet edilmesinden anlaşılmaktadır. Endülüs’ün fethi üzerine bazı Benî Kilâb mensuplarının Gırnata’ya yerleştiği bilinmektedir (Makkarî, I, 292). Bedevî hayat tarzını İslâm’dan sonra da sürdüren Kilâboğulları 231’den (846) itibaren isyanlarda aktif rol oynamışlar ve zaman zaman mecburi göçe tâbi tutulmuşlardır. 415’te (1024) Halep’te Mirdâsîler hânedanını kurarak Fâtımîler, Bizanslılar ve Türkler’le mücadele ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 314 vd.; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 534-535, 722, 805; III, 973, 982; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 209-210; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir‘), Beyrut 1410/1989, s. 259-263; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 123, 228; II, 60, 90; VI, 107, 250; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, II, 597-599; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 279, 300, 507; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 166, 262; IX, 134, 150; ayrıca bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 282, 469, 482; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 475, 742; III, 1018, 1088, 1200, 1279, 1335, 1358; IV, 1534; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 588; XI, 334-335; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, I, 302-303; II, 466-467; III, 279, 554-556; İbnü’l-Adîm,

Zübdetü’l-ḥaleb, I, 119; II, 760-761; III, 1299, 1349; VIII, 3678; IX, 4078-4083; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 338-340; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 292; II, 74; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 488-490; M. Ahmed Abdülmevlâ, Benû Mirdâs el-Kilâbiyyûn fî Ḥaleb ve şimâli’ş-Şâm, İskenderiye 1985; F. Krenkow, “Kilâb”, İA, VI, 805-806; W. M. Watt, “Kilāb b. Rabīʿa”, EI^{2} (İng.), V, 101; Ahmet Önkal, “Alkame b. Ulâse”, DİA, II, 468.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

KİLÂR-ı ÂMİRE

(كيلار عامرة)

Osmanlı sarayında yiyecek içecek malzemelerinin depolandığı yer

(bk. MATBAH-ı ÂMİRE).

KİLÂZİYE

(الكلازيّة)

Nusayrîliğin Muhammed b. Yûnus el-Kilâzî’ye (ö. 1011/1602) nisbet edilen kolu

(bk. NUSAYRÎLİK).

KİLE

(الكيلة)

Özellikle kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan eski bir ölçek.

Arapça’da keyl masdar olarak “ölçmek”, isim olarak “ölçek” anlamına gelir. Aynı kökten türeyen kîle de yine “ölçek” demektir. Ârâmîce’deki karşılığı keylâ olan kelime Farsça’ya kîle, keyle, keyli, Türkçe’ye kile şeklinde girmiştir. Farsça’da kîle kelimesinin sonuna küçültme eki getirilerek elde edilen keyleçe (kîleçe) (küçük kile) Araplar arasında da kullanılır (Mevhûb Ahmed el-Cevâlîkī, s. 554). Bu ölçü birimi Türkçe’ye de geçmiştir. Eduard Ritter von Zambaur’un keylece kelimesine III. (IX.) yüzyıldan itibaren rastlandığı şeklindeki iddiası (İA, VI, 663) yanlıştır. Zira bu ölçü biriminin Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724-743) kullanıldığı bilinmektedir (Taberî, VII, 154). Ayrıca Hâlid mekkûkunun yarısına denk düşen bir Hârûn keylecesinden de bahsedilir (Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 15). Söz konusu Hârûn, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd (786-809) olmalıdır. Farklı zaman ve mekânlara ait değişik ölçekleri ifade eden keyl, keyle, keylece ve kile kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı da görülür.

Kile. Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî (ö. 560/1164) kilenin 300 dirhemi aşkın bir ölçü olduğunu kaydeder (Aḳrâbâzîn, s. 293). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî’ye (ö. 1188/1774) göre hacmi k kafîz veya g mekkûka eşit olan kile 1| men = 3w rıtl ((1,5 kg.) ağırlığında buğday kaldırırdı (el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, vr. 29a). Bu kile İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin keylece dediği ölçektir.

Hanefîler’e göre Medine kilesi x Medine müddü hacminde olup 639 örfî dirhem + 54 habbe mercimek ve 455 örfî dirhem + 40 habbe arpa kaldırırken Mekke’ninki 964 örfî dirhem mercimek alırdı. Mâlikî ve Şâfiîler’e göre Medine kilesi 455 örfî dirhem + 40 habbe, Mekke’ninki ise 716 örfî dirhem arpa çekerdi (Abdülkādir el-Hatîb, s. 22-23, 31, 38, 39).

Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî’nin kaydına göre Gāzân Han, 1300’lerde

Tebriz ölçülerini İran'ın standart birimi olarak yaygınlaştırmak için bir ferman çıkardı; buna göre hacmi tağârın onda birine eşitlenen Gāzân Han kilesinin her bir tahıl türünden ölçtüğü ağırlık 10 Tebriz menni, yani 2600 dirhem ((8,3 kg.) olarak belirlendi (Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 290; ayrıca bk. Hinz, s. 42).

Floransalı F. B. Pegolotti'ye göre XIV. yüzyılın başlarında Güney Anadolu'da kullanılan kile (ghille) müddün (moggio) yirmide birine eşitti. XV. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul, Hudâvendigâr (Bursa), Aydın, Erzurum ve Menteşe kilesi j müdlük (veya 4 şiniklik) bir hacme sahipti. Osmanlı Devleti'nin resmî ölçeği

olan ve Akdeniz tüccarının "kilo de Constantinople" şeklinde sözünü ettiği İstanbul kilesi XVI. yüzyılda 20 okka, yani 25,6589 kg. buğday ve un, 23,093 kg. arpa alırdı (Barkan, s. 3, 10, 69, 182, 215, 293; Hinz, s. 41; Akgündüz, II, 56, 182, 257, 288; III, 291, 295, 499). Aşağıdaki tabloda okka cinsinden değerler 1,282945 kg. veya 1,85 litre ile çarpılıp metrik karşılıkları bulunabilir.

XVII. yüzyılda pirinç kilesi sadece 10 okka çekerdi. XIX. yüzyılın başlarında Antakya kilesi İstanbul'unkinin altı katına eşitti (Öztürk, III/2 [1989], s. 254). Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından Ahmed Esad Paşa'nın hazırlamış olduğu tabloya göre kile Isparta ve Kıbrıs'ta a İstanbul kilesi, Sivas, Canik, İzmit, Çanakkale, Tekirdağ, Sakız, Rodos, İzmir ve Limni'de 1 İstanbul kilesi, Gelibolu'da 2 İstanbul kilesi, Taraklı'da 30 okka, Kayseri'de 32, Balıkesir'de 45, Siirt'te 50, Kastamonu'da 60, Çarsancak'ta 70, Palamut'ta 80, Sinop'ta 96, Koyulhisar'da 128, Konya'da 134, Erzincan'da 160, Eski İl, Akşehir ve Kars'ta 208, Şarkîkarahisar'da 224, Çermik'te 280, Ergani'de 288, Palu'da 368 okka idi. 4 şiniklik Edirne kilesi 20 okka buğday, 18 okka susam ve pirinç (!) alırdı. Mermer kilesinin ölçtüğü mermer tozu ise 18 eski okkaydı (SA, II, 1088; III, 1563-1571). Harput kilesi 60 okka vasat buğday, 54 okka vasat arpa alırdı (Système des mesures, s. 17).

George Young'a göre 36u litrelik eski kile ürünün kalitesine göre 17-20 okka arpa, 22-26 okka buğday, 14-16 okka yulaf, 23-25 okka mısır, 19-20 okka bakla, 23-24 okka çavdar kaldırırdı. Onun listesindeki şehirlerle

kilelerinin değerleri şöyledir: Diyarbekir 180 okka, Erzurum 22 okka, İnebolu 4 şinik = 80 litre, Maraş 120-130 okka, Mardin ve Samsun 16 şinik = 240 okka; Sivas 28 şinik = 280 litre, İzmir 17 okka, Bergama (Ayvalı) 76,5 okka (Corps de droit ottoman, IV, 373-374; ayrıca bk. Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 120). Ahmed Esad Paşa'ya göre Hicaz kilesinin ölçtüğü ağırlık 2 okka yani 800 dirhemden ibaretti (SA, III, 1572).

XV. yüzyılın sonlarında Kili (Boğdan) ve Semendire (Sırbistan) kilesi İstanbul'unkine eşitti. XVI. yüzyılda İzvornik'te 33 okkalık, Bosna-Hersek'te (Kilis dahil) 50, 60, 64 ve 66 okkalık kileler kullanılırdı. Arnavutluk'ta Tepedelen ve İlbasan kileleri 1,5 İstanbul kilesine eşitti. Bulgaristan'da Silistre ve Burgaz kilesi 30 okka, Samakov'unki 50, Sofya'nınki 52, Şehirköy ve Berkofça'nınki 54 okka buğday ölçerdi. Niğbolu ile Limni adasında kullanılan hububat kilesi müddün on altıda birine muadildi. Tırhala kilesi İstanbul'unkinin 2 katına, Yenişehir'inki 4 katına denkti (Barkan, s. 240, 251, 270, 289, 293, 325, 399; İnalcık, Turcica, XVI [1984], s. 138, 146-148; Akgündüz, II, 434, 511, 515; III, 401, 417, 469; V, 354, 369).

1565 yılına ait bir kanunnâmeden anlaşıldığına göre Bosna-Hersek'teki kilelerin tevhidi yoluna gidilmiştir. Buna göre Saray kilesi 60 okkaya sabitlenmiştir. 44 okkalık Yenipazar kilesinin ise korunduğu anlaşılmaktadır. Niğbolu (Bulgaristan) tahrir defterine göre 987'de (1579) Niğbolu, Rahova, Plevne, Ivraca ve Sofya kilesi 100 okka, Tırnova'nın bazı kazaları, Ziştovi ve Hotalca kilesi 80, Tırnova, Hezergrad, Şumnu ve Eskicuma kilesi 60, İzladi'ninki 20 ve Yanbolu'nunki 24 okkadır. Macaristan halkının 35, 66, 72, 84, 90 ve 100 okkalık farklı kilelerin (keyl) kullanılmasından şikâyet etmesi üzerine 2 Temmuz 1579 tarihli bir fermanla söz konusu ölçek 30 okkaya sabitlenmiştir. Buna rağmen farklı kilelerin kullanımına devam edilmiş olmalıdır; çünkü daha sonraki yüzyılda Mohaç kilesinin 24, Peçuy ve Eğri kilesinin 32 (buğday için) ve Budin kilesinin 18 okka (arpa için) olduğu belirlenmiştir. XVII. yüzyılın başlarında Hersek kilesi 60 okka ölçerdi (İnalcık, Studies in Ottoman, X, 330-334; a.mlf., Turcica, XVI [1984], s. 148).

Ayrıca İbrâil (Silistre) kilesi 70-80 okka veya vasatî 100 kg. idi (Pakalın, II, 281). George Young'a göre 4 yeni kile, yani yaklaşık 160 litre hacmindeki

Selânik ve Manastır kilesi ürünün kalitesine göre 87-100 okka sert buğday, 85-95 okka yumuşak buğday, 87-92 okka mısır, 80-90 okka çavdar, 68-80 okka arpa, 45-55 okka yulaf alırdı (Corps de droit ottoman, IV, 373). Macaristan kileleri 8 veya 10 okkalıktı (Blaskoviç, sy. 9 [1978], s. 300)

Mančo Vekov ise Balkanlar için aşağıdaki listeyi sunmaktadır:

Lijuben Berov'un verdiği bilgilerden de şu tablo elde edilmektedir:

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır kilesi m irdeb, yani nazarî olarak (197,7477 ÷ 12 =) 16,478975 litreden ibaretken uygulamada 16,7169 litredir. Ocak 1892'de yürürlüğe giren 28 Nisan 1891 tarihli bir genelge ile şu eşitlik benimsenmiştir: 1 Mısır kilesi = m irdeb = a veybe = 2 rub'a = 4 melve = 8 kadeh = 16,5 litre (Système des mesures, s. 19; Mahmoud Bey, I [1873], s. 69).

III. Selim zamanında kile imalâtçılarına model olarak verilen İstanbul kilesinin hacmi 37 kirah³ yani 37 ölçek veya 37 litreye denkti (Hüseyin Tevfik, s. 15-16). Osmanlı kanunnâmelerinde kilelerin standartlara uygunluğunun kileci ve tamgacı tarafından onaylanmış olması ve eksik kile tutanların cezalandırılması yönünde maddeler yer alırdı (meselâ bk. Barkan, s. 39, 40; Akgündüz, II, 294).

1 eski kile = 4 şinik = 8 kutu = 16 zarf = 37 litre iken 26 Eylül 1869 tarihli ölçü reformu ile şu eşitlik kabul edilmiştir: 1 kile-i a'şârî = 10 onluk = 100 ölçek = 100 litre. Ölçülerin değerlerini yeniden belirleyen 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli kararnâme ile benimsenen eşitlik ise şöyledir: 1 yeni kile = 10 yeni şinik = 100 ölçek = 1000 yeni kutu = 10000 zarf. Bu ölçek ayrıca yelkencilik devrinde gemilerin istîab haddini belirtmek için kullanılmış olup 36 kile 1 tonilato sayılırdı (Pakalın, II, 281).

Keylece. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'ye göre (ö. 370/980) hacmi 2 müd = a sâ' = g mekkûk = k kafîz olan keylecenin kaldırdığı ağırlık 2b rıtl çekerdi (ez-Zâhir, s. 306). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 381/991'den sonra) n kafîz = c mekkûk hacmindeki Irak keylecesinin ölçtüğü ağırlığın 2 menâ = 4 rıtl (= 1,625 kg.) olduğunu bildirir. Remle keylecesi yaklaşık 1,5 sâ', g mekkûk, s veybe veya k kafîz hacmindedir.

Kuru üzüm ve kuru incir ölçmekte kullanılan Amman keylecesi s müdye veya 2 kafîze eşitken Sûr'unki 1 sâa, Merâga'nınki ise s kafîze denktir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 129, 181, 381). Kafîzi 10 menâ olan Merâga'nın keylecesi 1b menâ yapar; 260 dirhemlik menâ esas alınırsa keylecenin ölçtüğü buğdayın ağırlığı (433g dirhem × 3,125 =) 1,354166 kg. olarak bulunur. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), keylecenin hacminin k kafîz = g mekkûk olup 600 dirhem (= 1,785-1,875 kg.) buğday çektiğini kaydeder (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 12). Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) aktardığı bilgilerden 1 keylece = k kafîz = g mekkûk = 4 rub' = 8 sümn = 5 rıtl (= 2,03125 kg.) denklemi elde edilirken (Kitâbü Menâzili's-sebʿ, s. 303-304) Cevherî (ö. 393/1003) şu eşitliği vermektedir: 1 keylece = g mekkûk = 1| menâ = 3w rıtl = 45 ukıyye = 75 istâr = 337,5 miskal = 482d dirhem = 2892{ dânek = 5785v kırat = 11571e tassûc = 23142{ habbe (eṣ-Ṣıḥâḥ, "mkk" md.). Bunun metrik karşılığı 1,434375 kg. ile 1,53683 kg. arasındadır. Zehrâvî ise (ö. 400/1010[?]) keylecenin hacmi ve ölçtüğü ağırlığın karşılığı olarak şu farklı değerleri verir: 1 sâ' = 4 müdy, 3 (?g olmalı) mekkûk, 4 kadeh, 1g rıtl, 1,5 rıtl (=1,5 × 128f × 3,125 = 602,6785 gr.) ve 5 rıtl (= 5 x 128f x 3,125 = 2,0089 kg.) (et-Taṣrîf, II, 459). Nusaybin metropoliti Eliya'nın (ö. 1049) bildirdiğine göre 1g merzebân = g mekkûk = 4 rub' = 5g keyl = 16 sümn = 21k mişkâ' hacmindeki Irak keylecesi (buna keyle de demektedir) 720 dirhem yağ, 800 dirhem şarap ((2,5 kg.) ve 900 (940 olmalı?) dirhem bal alırdı (Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 115, 117). İbn Hazm (ö. 456/1063), Basra keylecesinin 2 peygamber müddüne yani a sâa tekabül ettiğini, Bağdat'ınkininse bunun iki katı hacme sahip olduğunu bildirir (el-Muḥallâ, VI, 245). Kalânisî'nin keylece için verdiği değerler g mekkûk, t men ve 4 rıtl şeklindedir (Aḳrâbâzîn, s. 293). Şerîf el-İdrîsî (ö. 560/1165), 3,5 müd hacmindeki bir büyük keylece ve a rıtl ağırlık kaldıran bir küçük keyleceden bahseder (el-Ekyâl ve'l-evzân, III, 342). Ebü'l-Münâ Dâvûd b. Ebû Nasr Kûhîn el-Attâr (ö. 658/1260) keylecenin ölçtüğü ağırlığın 1,5 Bağdat rıtlı, yani 195 dirhem olduğunu bildirir (Minhâcü'd-dükkân, s. 146). Yahyâ b. Şeref en-Nevevî ise (ö. 676/1277) Ezherî'den naklen keylecenin y mekkûk olduğunu söyler (Şerḥu Müslim, XVIII, 20).

Keyl. İbn Havkal (ö. 367/977), k kafîze eşit olan Şîraz keylinin b rıtl, yani 85g dirhem buğday kaldırdığını bildirir (Ṣûretü'l-arż, II, 301). Kalânisî keylin 36 men ağırlığında buğday ölçtüğünü kaydeder (Aḳrâbâzîn, s. 293). Celâleddin eş-Şeyzerî'ye göre (ö. 589/1193) x merzebân = p Halep

mekkûku = 1q sünbül = l Dımaşk gırârası hacmindeki Halep keyli 1r rıtl buğday ölçerdi (Nihâyetü’r-rütbe, s. 17; krş. Hinz, s. 40). İbn Fazlullah el-Ömerî’nin (ö. 749/1349) aktardığı bilgilerden şu denklem elde edilir: 1 Dımaşk keyli = m gırâra = 6 müd < x Mısır veybesi (Mesâlik, s. 81; krş. Kalkaşendî, IV, 181). Yaklaşık 22,08 litrelik bir hacme sahip olduğu anlaşılan söz konusu keylin kaldırdığı buğday 17 kg. civarındadır (Hinz, s. 40). Eliyahu Ashtor, Suriye keylinin XIX. yüzyılda 28,18 kg. buğday aldığını kaydederken (EI2, VI, 119) George Young, bu ölçeğin 1890’larda 6 müdde yani 105,6 litreye

eşit olduğunu bildirir (Corps de droit ottoman, IV, 373). Amnon Cohen’e göre Kudüs alkali keyli 6 rıtl çekerdi (Economic Life, s. 165). XIX. yüzyılın başlarında 1 Diyârırebîa keyli = p mekkûk = 3 sümn = 4 mişkâ’ eşitliği elde edilmektedir. Mişkâ’ 33w dirhem yağ kaldırdığına göre keyl 135 dirhem yağ ve 150 dirhem şarap ölçer, yani x merzebân hacmindedir. Her merzebân 4 Halep kîline tekabül eder (Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 115, 117; JA, VIII [1886], s. 126-127). Bu keylin hacmi 0,46875 litre civarındadır (ayrıca bk. Hinz, s. 40). Dihhudâ 3i men, 9 Tebriz menni ve 86 men gibi çok farklı değerlere sahip keyllerden bahsetmektedir (Luġatnâme, XI, 16617).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “kyl”, “klc”, “mkk” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “kyl”, “klc”, “mkk” md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 814-815; Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 15; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 554; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 154; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, II, 301; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, ez-Zâhir fî ġarîbi elfâẓi’ş-Şâfiʿî (nşr. Abdülmün‘im Tav‘î Beşennâtî), Beyrut 1419/1998, s. 306; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 129, 181, 381; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 12; Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, Kitâbü Menâzili’s-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi’l-ḥisâbi’l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 303-304; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 245; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf

(nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 293; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Ca'feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), [baskı yeri yok] 1375/1416, III, 342; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 17; Kûhîn el-Attâr, Minhâcü'd-dükkân (nşr. Hasan Zagle), Kahire 1287 → Frankfurt 1417/1997, s. 146; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVIII, 20; Reşîdüddin Fazlullah, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 290; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 81; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 181; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Hüseyin Tevfik, Yeni Ölçülerin Menâfi' ve İsti'mâline Dâir Risâle-i Muhtasara, İstanbul 1299, s. 15-16; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 3, 4, 5, 82-92, 202-212; Ali Paşa Mübarek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 84, 85, 86, 87, 90; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 373-374; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 40-42; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 29, 59; Eddî Şîr, Muʿcemü'l-elfâẓi'l-Fârisiyyeti'l-muʿarrebe, Beyrut 1980, s. 141; Abdülkādir el-Hatîb, Taḳdîrü'l-evzân ʿinde'l-müslimîn, Dımaşk 1404/1984, s. 22, 23, 31, 38, 39, 40, 45; Halil İnalcık, "Introduction to Ottoman Metrology", Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, X, 325, 330-334; a.mlf., "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 138, 146-148; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 16-17, 19; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 242; A. Cohen, Economic Life in Ottoman Jerusalem, Cambridge 1989, s. 165; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, II, 56, 182, 196, 257, 288, 294, 434, 511, 515, 518; III, 221, 233, 243, 252, 276, 291, 295, 323, 401, 417, 469, 499; V, 354, 369, 374, 529; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 69; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliyā, Archbishop of

Nisībīn (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)”, JRAS, XII/1 (1880), s. 115-117; a.mlf., “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, VIII (1886), s. 126-131; L. Berov, “Problemes de la metrologie dans les territoires balqaniques à l’époque de la dominion ottomane (XVe-XIXe SS.)”, EB, XI/2 (1975), s. 29-35; J. Blaskoviç, “Sadrazam Köprülüzâde (Fazıl) Ahmed Paşa’nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665” (trc. Tayyib Gökbilgin), TED, sy. 9 (1978), s. 300; Fahrettin Tızlak, “Harput’tan Askerî İhtiyaçların Karşılanması (1831-1839)”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, III/1, Elazığ 1989, s. 209; Mustafa Öztürk, “XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antakya’da Fiyatlar”, a.e., III/2 (1989), s. 254; W. J. Donaldson, “Observations on Measures of Capacity in Presentday Northern Yemen”, Ar.S, III (1996), s. 36-44; M. Vekov, “Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems”, Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 120-121, 123; E. V. Zambaur, “Keyl”, “Keylece”, İA, VI, 663-664; “Kile”, SA, II, 1088; “Ölçü”, a.e., III, 1563-1572; Pakalın, II, 281; Eliyahu Ashtor, “Mawāzīn”, EI^{2} (İng.), VI, 119; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XI, 16617, 16618, 16619-16620.

Cengiz Kallek